

DA “MULHER VENENO” À “INTELECTUAL
ASSEXUADA”: NARRATIVAS GENERIFICADAS E
RACIALIZADAS SOBRE NEUSA SANTOS SOUZA,
AUTORA DE *TORNAR-SE NEGRO* (1983)

FROM THE “POISONOUS WOMAN” TO THE “ASEXUAL INTELLECTUAL”:
GENDERED AND RACIALIZED NARRATIVES ABOUT NEUSA SANTOS
SOUZA, AUTHOR OF *TORNAR-SE NEGRO* (1983)

DE “MUJER VENENOSA” A “INTELECTUAL ASEXUADA”:
NARRATIVAS GENERIZADAS Y RACIALIZADAS SOBRE NEUSA SANTOS
SOUZA, AUTORA DE *TORNAR-SE NEGRO* (1983)

Luiza Freire Nasciutti¹

Resumo: O artigo parte da pesquisa de doutorado que analisa diferentes leituras, no presente, sobre a obra e a memória de Neusa Santos, autora de *Tornar-se negro* (1983). Abordando dimensões relevantes das relações raciais na sociabilidade contemporânea brasileira, investiga o modo como os atuais discursos sobre a psicanalista informam as discussões sobre raça e gênero na atualidade. A partir da análise de trechos de entrevistas sobre sua trajetória intelectual e de vida, realizadas no contexto da pesquisa (2020-2024), procura identificar elementos que comunicam a particularidade do racismo generificado no Brasil, com ênfase na reprodução do estereótipo sobre a sexualidade da mulher negra. Discute, assim, a representação da mulher negra no imaginário social brasileiro, que conjuga a idealização de uma extraordinária potência sexual e uma sensualidade exacerbada. Nesse sentido, propõe que a legitimação intelectual de Neusa Santos implicou um esforço de deseroticização e embranquecimento simbólico de seu corpo, compreendido aqui como uma operação de violência.

Palavras-chave: Raça. Racismo. Branquitude. Mulher negra. Psicanálise.

*Abstract: This article stems from doctoral research analyzing different readings, in the present, of the work and memory of Neusa Santos, author of *Tornar-se negro* (1983). Addressing relevant dimensions of race relations in contemporary Brazilian sociability, it examines how current discourses about the psychoanalyst inform discussions about race and gender today. Based on the analysis of excerpts from interviews about her intellectual and life trajectory, conducted within the research (2020-2024), it seeks to identify elements that communicate the particularity of gendered racism in Brazil, with an emphasis on the reproduction of stereotypes about the sexuality of Black women. It thus discusses the representation of Black women in the Brazilian social imaginary, which combines the idealization of extraordinary sexual potency and exacerbated sensuality. In this sense, it proposes that the intellectual legitimization of Neusa Santos implied an effort of de-eroticization and symbolic whitening of her body, understood here as an operation of violence.*

Keywords: Race. Racism. Whiteness. Black women. Psychoanalysis.

¹ Pós-doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal de Minas Gerais, doutora em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPCIS/UERJ) e mestre em Sociologia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (IESP/UERJ). ORCID: 0000-0002-5520-759X. E-mail: luizanasciuti@gmail.com

Resumen: El artículo parte de la investigación doctoral que analiza diferentes lecturas, en el presente, sobre la obra y la memoria de Neusa Santos, autora de Tornar-se negro (1983). Abordando dimensiones relevantes de las relaciones raciales en la sociabilidad contemporánea brasileña, investiga la forma en que los discursos actuales sobre la psicoanalista informan las discusiones sobre raza y género en la actualidad. A partir del análisis de fragmentos de entrevistas sobre su trayectoria intelectual y vital, realizadas en el contexto de la investigación (2020-2024), busca identificar elementos que comuniquen la particularidad del racismo de género en Brasil, con énfasis en la reproducción del estereotipo sobre la sexualidad de la mujer negra. Discute, así, la representación de la mujer negra en el imaginario social brasileño, que combina la idealización de una extraordinaria potencia sexual y una sensualidad exacerbada. En este sentido, propone que la legitimación intelectual de Neusa Santos implicó un esfuerzo de deserotización y blanqueamiento simbólico de su cuerpo, entendido aquí como una operación de violencia.

Palabras clave: Raza. Racismo. Blancura. Mujer negra. Psicoanálisis.

1 INTRODUÇÃO/APRESENTAÇÃO

Este artigo é um desdobramento da pesquisa de doutorado (2020-2024) que investigou os acionamentos contemporâneos e as produções interpretativas sobre a obra e a memória da psicanalista negra Neusa Santos Souza (1951-2008), com ênfase na centralidade de seu trabalho *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social* (2021). A pesquisa baseou-se em observação participante de eventos que discutiram seu legado intelectual, entrevistas com diversos interlocutores e análise documental de acervos públicos e privados, com o objetivo de recompor sua biografia, ainda pouco estudada, e refletir sobre a revisitação de seu mais conhecido livro no debate público. A tese (Nasciutti, 2024) procurou articular dimensões relevantes das relações raciais na sociabilidade contemporânea brasileira, analisando de que modo os atuais discursos sobre Neusa Santos informam as discussões sobre “raça” e racismo na atualidade.

Neste texto, busco desenvolver uma abordagem interseccional que implique os marcadores de gênero e raça, a partir da análise de interpretações produzidas sobre a trajetória de Neusa Santos, colocadas em diálogo com o que foi desenvolvido em seu trabalho *Tornar-se negro* (1983), no que toca fundamentalmente aos operadores do racismo generificado e seus efeitos subjetivos. Proponho aqui que diferentes narrativas sobre sua vida e produção intelectual², discutidas mais a fundo na tese *Tornar-se Neusa: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza*, implicam imaginários que manejam dispositivos raciais, ao retomarem persistentemente a estereotipação da mulher negra brasileira. Procuo, assim, chamar atenção para os componentes raciais que estão em jogo e são mobilizados quando sua trajetória de vida é evocada e reconstituída por determinados interlocutores demarcados pelo marcador racial branco — que compõem grande parte do conjunto dos entrevistados na pesquisa, agrupados como “Amigos, colegas de faculdade e/ou profissão, alunos, pacientes/analisandos de Neusa Santos Souza”³ (Nasciutti, 2024).

² O conjunto dessas narrativas foi efeito da realização de entrevistas com diferentes atores que contribuíram com a recomposição da memória da psicanalista, em conjunção com a transcrição de algumas falas dispostas no debate público, resultantes da observação participante de diferentes eventos sobre a referida personagem e seus legados.

³ Como parte significativa da abordagem metodológica da pesquisa de tese, realizei oitenta e cinco entrevistas com interlocutores diversos de junho de 2020 a novembro de 2023. Para fins de sistematização, organizei os entrevistados em cinco agrupamentos, a saber: (1) “Amigos, colegas de faculdade e/ou profissão, alunos, parentes, pacientes/analisandos de Neusa Santos Souza”; (2) “Lideranças negras e militantes de organizações negras da geração dos anos 1970 e 80 que conheceram Neusa Santos Souza”; (3) “Intelectuais e profissionais

Cabe um comentário, nesse sentido, sobre a particularidade de meu lugar de enunciação, como pesquisadora branca e enquanto afilhada de Neusa e, por isso, pertencente a esse circuito pessoal de afetividade constituído entre ela e seus próximos. Dessa forma, na tese pude movimentar reflexões constantes e permanentes acerca da minha posição social-subjetiva, incitando-me a pensar, com responsabilidade, o peso da minha branquitude na construção de uma escrita sobre uma intelectual negra brasileira, que não deixou de ser uma pessoa de meu círculo íntimo e pessoal. Isso, necessariamente, provocou-me a interrogar os significados dispostos no fato de ter sido sua afilhada branca, sabendo dos embaraços e das microviolências que o racismo permite provocar mesmo (ou sobretudo) em contextos de relações íntimas, afetivas e amorosas (Hordge-Freeman, 2015; Schucman, 2018) e conhecendo as vicissitudes da neurose cultural brasileira que se incrustam na relação mulher negra-criança branca historicamente no Brasil (Gonzalez, 1984; Segato, 2006). Se não existe distância emocional quando a questão é a raça (hooks, como citada em Almeida, 2020), permiti, assim, afetar-me, incomodar-me e não me acomodar enquanto me percebo subjetivada pelo racismo estrutural e me entendo pessoa racializada, apesar de ter sido socializada a crer na racialidade atribuída somente ao outro (Piza, 2002).

Dessa forma, pareceu-me necessário colocar no centro das análises os dispositivos táticos e denegados do racismo, operados nos discursos da branquitude, ainda que estes se apresentem imbuídos nas relações de amizade constituídas entre meus entrevistados e Neusa. Nessas entrevistas, deparei-me com inúmeros silêncios e ocultamentos em torno da racialidade de Neusa e dos próprios interlocutores brancos, que pareciam refletir a incapacidade da branquitude em enxergar “raça” (Kilomba, 2019, p. 145). Se, de um lado, pude observar a operação inconsciente do *color-blind* (Bonilla-Silva, 2006) nas narrativas de entrevista que presenciei em campo, isso certamente não impediu que a linguagem, com suas astúcias, tenha evidenciado, por meio de “atos falhos”, o insistente discurso racializado que molda o racismo por denegação no Brasil (Gonzalez, 1984).

2 O ARQUÉTIPO “MULHER VENENO”: ENTRE A NEGROFOBIA E A NEGROFOLIA, ENTRE A DESVALORIZAÇÃO E A (PSEUDO)VALORIZAÇÃO DA CORPORALIDADE NEGRA FEMININA

O ocultamento da cor preta de Neusa implica a (de)negação das marcas significativas que a raça introduz, produz e altera nos significados das relações — incluindo relações de amor e amizade, nas quais o racismo não deixa de estar presente, como nos demonstram Lia Schucman (2018) e Elizabeth Hordge-Freeman (2015). No entanto, acredito que esse apagamento no discurso possa significar também uma forma de evitar confrontar-se com a tensão e o embaraço que inevitavelmente sua racialidade impunha a essas relações. Talvez assim indique uma resistência em assumir que ela vivenciava racismo, pois, ao assumi-lo, sendo uma pessoa que construía uma relação de amizade interracial com ela, implica afirmar a própria branquitude e a responsabilização na reprodução do racismo no campo social e intersubjetivo (Guerra, 2021).

O racismo por denegação (Gonzalez, 1984) faz com que o Brasil seja um país em que se reconheça que existe racismo sem que se percebam os sujeitos racistas (Figueiredo; Grosfoguel, 2009) ou, como concluiu Lilia Schwarcz, todo brasileiro parece se sentir como uma “ilha de democracia racial”, cercado de racistas por todos os lados (Monteiro, 2018). O racismo, nesse sentido, aparece para muitos brancos como algo *éxtimo* (o estrangeiro íntimo, segundo Lacan): aquilo “que considero alheio, exterior, mas que, pela própria operação, é

das áreas psi que se apropriam e discutem a obra de Neusa Santos”; (4) “Intelectuais e pesquisadores das demais áreas e outros atores envolvidos nos trabalhos de memória e transmissão da obra de Neusa Santos Souza”; e (5) “Representantes de instituições, organizações, grupos de estudo e coletivos que levam o nome de Neusa Santos Souza”. Este artigo trabalha apenas com trechos de entrevista do primeiro agrupamento, cuja autoria foi aqui omitida a fim de preservar seus enunciadores.

recortado daquilo que faz parte de mim mesmo” (Assis; Ribeiro, 2022, p. 1253). Assim, é mais fácil recorrer a episódios paradigmáticos de racismo escancarado para dizer que Neusa Santos experienciou na pele a discriminação, como parecem indicar os depoimentos de muitos de seus amigos e colegas brancos — evidenciados também na dissertação de William Penna (2019, p. 78). Isso pode indicar, na verdade, uma forma de evitar confrontar o próprio racismo, uma vez que a socialização em uma cultura racista pode gerar um inconsciente que nega a presença do corpo negro (Braga, 2015).

Ao analisar narrativas de entrevista de interlocutores brancos, produzidas ao longo da pesquisa, é possível evidenciar como a branquitude opera uma linguagem racializada e generalizada sobre a trajetória de uma mulher negra — mais especificamente, aqueles trechos que refletem um enquadramento normativo e imaginário sobre a performance sexual/sensual e a corporalidade da mulher negra. Com exemplos abundantes nas falas de meus entrevistados, é possível observar o considerável deslizamento de uma linguagem racista biológica referente à sexualidade, que condensa os sentidos que circulam no imaginário social sobre a performance corporal-sexual da mulher negra brasileira. Ao voltarmos à forma como Neusa foi descrita por seus amigos de juventude, o que chama a atenção é que, de tantos recortes possíveis, esses interlocutores destacaram sobretudo um traço marcante de “liberdade”, reconhecido na jovem Neusa. Tal liberdade é, no entanto, menos associada a uma rejeição aos padrões normativos do comportamento ou às hierarquias estabelecidas nas relações sociais e mais a uma suposta indomesticabilidade de sua corporalidade e performance amorosa-sexual, associando-as a uma sensualidade abundante.

Proponho que esses interlocutores resolveram ressaltar esse aspecto na medida em que é justamente este que os ressalta — é estranho para eles ao mesmo tempo que os faz invejar e admirar (Braga, 2015). Isso sinaliza que não apenas tais narrativas são carregadas de teor racial quando descrevem Neusa sob esse enquadramento, mas que o olhar desses interlocutores brancos é contaminado por “raça”, enxergando, nessa mulher, uma pulsão selvagem e indomada que corresponde ao estereótipo associado à performance de mulher negra (Kilomba, 2019; Gonzalez, 1984; Braga, 2015). Antes de passarmos para os trechos narrativos, convido a retornarmos a Fanon (2008), no ponto em que situa como a negritude aparece representada como o instinto não educado, a potência sexual encarnada acima da moral e das interdições.

O racismo colonial tem sua origem, afinal, naquilo que Fanon chamou ora de “intranquilidade sexual”, ora de “ciúme racial”. Se quisermos compreender psicanaliticamente a situação racial experimentada por consciências particulares, é preciso, disse Fanon, “dar uma grande importância aos fenômenos sexuais”. Mais precisamente, a origem arcaica do racismo e da negrofobia, seu objetivo vacilante, é o medo da alucinante potência sexual atribuída aos negros. Para a maioria dos brancos, afirmou ele, o negro representa o instinto sexual não domesticado (Mbembe, 2018, p. 200-201).

Nesse sentido, a negrofobia está intimamente conectada com a negrofilia, que comportam ambas o fetiche do corpo negro animalizado. Assim, o desejo ou a inveja pelo corpo, pela sensualidade e pela performance sexual da/do negra/negro não é a ausência de racismo, é uma forma subjetiva e paradoxal do próprio racismo. Mesmo a partir de falas elogiosas — ou, como explícito em *Tornar-se negro* (Souza, 2021, p. 93), de representações fixadas em um circuito de desvalorização e (pseudo)valorização —, o racismo comparece, porque “é justamente [n]esta ausência de intenção, [n]esta desenvoltura, [n]esta descontração, [n]esta facilidade em enquadrá-lo, em aprisioná-lo, em primitivizá-lo”, o corpo negro, que está contida a violência (Fanon, 2008, p. 45).

Não é trivial que Neusa Santos tenha trabalhado a estereotipação da representação da corporalidade da mulher negra no imaginário, que produz sofrimento (Souza, 2021). Ao abordar a “história de Luísa”, uma de suas interlocutoras, a psicanalista chama atenção para o

mal-estar da menina diante de sua imagem no espelho, porque ela se distinguia do que significavam os ideais de beleza feminina e, por isso, despertava-lhe pavor, horror e auto-ódio ao seu próprio corpo negro. Ao mesmo tempo, a autora analisa como a personagem se compara e se identifica com sua avó, uma mulher que, embora a interdite a se relacionar com homens negros, ao reproduzir o discurso do racismo de que “preto não presta, é ladrão e sujo”, também representa o arquétipo da mulher negra “pseudovalorizada” no discurso social, reunindo os paradigmas e estereótipos que estabelecem a maneira de sentir e agir no âmbito das relações raciais.

“Escracho” é o substantivo usado por Luísa para se definir como mulata, e é também a inscrição que identificava aquela mulher [a avó] “muito vivida, malandra, muito sacadora”, que “andava com veados”, e cujas fotos escancaravam seu “jeito debochado” de ser. Mulher que fumava, bebia, se assumia como mãe solteira, que fazia “coisas que não eram bem”. O escracho, o deboche, o estar à vontade são comportamentos que se propagandeiavam, exigem e esperam da mulher negra. E, enquanto mulher subsumida a estas expectativas, Luísa reproduz a imagem que tem da avó ao mesmo tempo que cumpre os ditames sociais que normalizam seu comportamento e circunscrevem “seu lugar” — lugar de mulata, de mulher negra. Ser mulata e ser a mulher veneno, a melhor de cama, a mais sensual (Souza, 2021, p. 92-93).

O arquétipo “mulher veneno” aparece, portanto, espelhando o signo mais evidente dessa relação ambígua que se projeta sobre a mulher negra entre desvalorização e (pseudo) valorização. O “mito negro”, desenvolvido anteriormente na obra, é então retomado para se reescrever sobre a mulher negra. O “mito da negra” seria, portanto, a fixação de uma imagem distorcida e minimizada de mulher que “segura o homem” por ser “a mais sensual”, “curtida como mulher negra propaganda”. Mas será essa mesma mulher que, na relação amorosa interracial, não será assumida.

Na identificação com a avó, surge em Luísa um núcleo de desvalorização contundente: acredita que, enquanto mulher negra, lhe cabe o lugar de terceira [...]. Considera que, como sua avó, a mulher negra é mulher sem companheiro⁴: “Fiquei achando que estava cumprindo o papel da mulher negra — a amante. Os homens ficavam com as mulheres brancas” (Souza, 2021, p. 94).

Como já afirmamos, o eixo central do argumento de Neusa Santos Souza coloca-se em torno da ascensão social e não se detém nas questões de gênero, sendo necessário ler nas entrelinhas o que daí pode ser extraído. [...] Neusa Santos Souza retoma esse elemento [de Fanon] — o sexual, selvagem, animal — e apresenta algo novo ao apresentar o corpo da mulher negra no circuito de trocas. A autora enfatiza que o corpo da mulher negra não entra no circuito de trocas sexuais em uma relação semelhante ao corpo da mulher branca. [...] Ela ressalta um aspecto extremamente inovador ao apontar a dimensão de objeto fetiche do corpo da mulher negra. Fazendo recurso ao pensamento de Freud e de Marx, na releitura althusseriana, a autora sublinha que a mulher negra aparece como objeto fetiche, o que a retira do circuito de trocas, visto que o valor atribuído ao objeto passa a ser valor de uso singular. O objeto fetiche tem um valor peculiar para um dado sujeito específico e não como objeto em si. A partir das entrevistas realizadas, Neusa Santos Souza discute os casos de Luísa e Carmem em relação à “curtição” de homens brancos

⁴Embora, ao que pareça, a avó de Luísa seja uma mulher lésbica, o que interessa na análise de Neusa não é a constatação dessa sexualidade desviada da avó, mas que, ao se apresentar como uma “mulher sem companheiro”, “debochada”, “escrachada”, “malandra”, “vivida” e “à vontade”, ela não deixa de reproduzir o estereótipo da mulher negra “mulata”, e será a partir daí que Luísa construirá com ela uma identificação.

por mulheres negras e a posição da mulher nesse jogo relacional. O homem negro não ocupa um lugar semelhante para essa mulher que buscava se fazer “objeto de curtição”, valorizado em sua particularidade, visto ser necessário ser uma mulher negra para um homem branco. O argumento da autora é extremamente delicado e refinado, produzindo um desconcerto ao apontar que o valor particular do corpo dessa mulher se faz em relação a um protótipo geral, a mulher negra e sua sexualidade exuberante, para um homem branco. Em um mesmo gesto, ela denuncia que o lugar que um homem branco dá à mulher negra constitui um valor e diferencia seu corpo — objeto fetiche — e um desvalor, pois o desqualifica em sua dimensão humana e social (Aires; Tavares, 2021, p. 67-68).

É o que também demonstra Lélia Gonzalez (1984), quando afirma que a democracia racial oculta a violência simbólica que se exerce sobre a mulher negra, sustentada sob o imaginário de que “concubinação tudo bem, mas casamento é demais”. A figura da “mulata”, que será endeusada no carnaval, “adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la” (Gonzalez, 1984, p. 228), no cotidiano é vista como a “doméstica”, e não mais a exaltada “rainha do samba”, quando passa a ser nada mais do que “a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas” (Gonzalez, 1984, p. 230). Essa dualidade na representação da mulher negra, exaltada como um símbolo de desejo e exotismo durante o carnaval, mas rebaixada à posição de servidão no cotidiano, revela uma dinâmica que vai além do simples contraste social, “pois o outro lado do endeusamento carnavalesco ocorre no cotidiano dessa mulher, no momento em que ela se transfigura na empregada doméstica. É por aí que a culpabilidade engendrada pelo seu endeusamento se exerce com fortes cargas de agressividade” (Gonzalez, 1984, p. 228).

Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem-vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no carnaval ou nos oba-oba [...] só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço. E, pensando bem, entrada de serviço é algo meio maroto, ambíguo, pois sem querer remete a gente prá outras entradas (não é “seu” síndico?). É por aí que a gente saca que não dá prá fingir que a outra função da mucama⁵ tenha sido esquecida (Gonzalez, 1984, p. 230-231).

É justamente essa “outra função da mucama” que Ana Paula Musatti Braga (2015) irá retomar, articulando Souza (1983) com Gonzalez (1984), para dizer que o mal-estar que “Luísa” e outras mulheres negras experimentam diante do espelho pode significar menos uma constatação da exterioridade de seu corpo ao padrão de beleza hegemônico e mais o medo dos sentidos que esse corpo mobiliza no imaginário social ao ser (hiper)sexualizado e colocado como um objeto do prazer e fetiche masculinos. A mulher degradada aparece associada à mulher que desperta desejo: “Seu corpo, historicamente destituído de sua condição humana, coisificado, alimentava toda sorte de perversidade sexual que tinham seus senhores. Nesta condição eram desejadas, pois satisfaziam o apetite sexual” (Nogueira, 1999, p. 44). Nesse sentido, faz-se necessário recolocar a relação de desvalorização sistemática dos atributos associados ao corpo das mulheres negras.

Para a psicanalista Ana Paula (Braga, 2015), o que se vê através do significado projetado ao corpo da negra não pode ser pautado apenas por essa desqualificação oriunda do discurso social, como a que define esse corpo como aquele que precisa ser expurgado. Ela se

⁵ Retomando Heleieth Saffioti, Lélia ressalta a outra função da escravizada no sistema produtivo da sociedade escravocrata: a prestação de serviços sexuais.

afasta das leituras majoritárias direcionadas à obra de Souza (1983), segundo as quais o corpo negro seria colocado como “o outro do belo”, que provoca a recusa, negação e anulação da presença do corpo próprio (Costa, 2021), ou como marca do fantasma de inferioridade, que produz a rejeição à própria imagem e o sofrimento psíquico à mulher negra (Nogueira, 1998). Aponta para “um outro caminho do que a cor negra poderia suscitar na relação com o outro, no que se refere ao campo pulsional” (Braga, 2021, p. 289), que irá levar em conta a “representação da sexualidade da mulher negra no imaginário social, a partir da dimensão de *gozo invejado*. Com isso, será preciso ir para além do especular, uma vez que a dimensão do pulsional é o que escapa do que aparece no espelho” (Braga, 2021, p. 290). Assim, nos interessa, particularmente, o que essa autora quis dizer quando situa o corpo e a pele negra “mais além do espelho”, identificando o *gozo* da mulher negra como aquele invejado, por conjugar a representação de uma extraordinária potência sexual ou de uma sensualidade exacerbada.

Ao buscar o que estaria fora do espelho, lembro-me da afirmação de Fanon (1952/2008) de que, para o branco, o Outro seria o negro, percebido por ele como não identificável e não assimilável [...] afirma o quanto o negro poderia afetar e atrapalhar o esquema corporal do branco, ocasionando uma desestruturação pela sua presença, e, assim, o branco teria necessidade de se defender desse outro que seria o suporte de suas preocupações e desejos. Essa indicação permite pensar que a imagem do negro poderia mostrar para o branco o outro de si mesmo e vice-versa: cada um veria no outro não o seu eu, mas o seu não eu, e este não eu seria extremamente perturbador, seria o inaceitável [...] O corpo negro seria socialmente concebido como representando o excesso, o que extravasa, sendo os atributos morais e intelectuais associados somente aos brancos (Braga, 2021, p. 293-294).

Ouvindo suas interlocutoras negras, Ana Paula percebeu que elas não pareciam querer branquear o corpo de negra, modificá-lo para se livrar de um corpo “feio”, desadequado à aparência padronizada pelo mercado de imagens e pela autoridade estética branca. O engodo do mal-estar dessas mulheres diante do próprio corpo se daria justamente nessa dimensão do inassimilável que abarca a representação sobre sua sexualidade e, por isso mesmo, seria “tão difícil de enunciá-lo, lembrando que é da ordem do que não aparece no espelho, mas somente à sua margem” (Braga, 2021, p. 295). O horror em relação ao corpo próprio não se daria prioritariamente pelo fato de que não cumpririam um ideal de brancura, mas sim pelo medo de carregar um corpo que poderia despertar o desejo no outro. O que “afligiria sobremaneira as mulheres negras é serem vistas como portadoras de um corpo ‘perigozo’, um corpo que Isildinha Nogueira (1998; 1999) apontou como presentificação do mal e das fantasias mais inconfessáveis” (Braga, 2021, p. 295). Ou seja, um corpo de “mulher veneno”. Na outra face da degradação do corpo negro, há o desejo inconfessável por esse corpo. É aqui que a negrofobia e a negrofilia se encontram, na medida em que alavancam a autorização de uso e invasão desse corpo.

3 GOZO INVEJADO: MULHER BRANCA E O PRAZER CASTRADO VS. MULHER NEGRA E A PERMISSIVIDADE SEXUAL

Ao passo que se constrói a sexualidade da negra como aquela em que opera a permissividade sexual, produz-se o imaginário sobre a sexualidade da branca como aquela que “estaria livre de qualquer desequilíbrio dessa ordem, como se a condição de branca pudesse lhe assegurar um equilíbrio do exercício da sexualidade” (Nogueira, 1998, p. 146). Enquanto o corpo da mulher negra representa a ordem do excesso no erotismo, o da mulher branca representa um prazer limitado e castrado. Não por acaso, aparece a sensação de se achar “mais mulher” por ser negra no depoimento de Luísa em *Tornar-se negro* (Souza, 2021). A mulher negra é vista como aquela que teria um corpo capaz de ter e dar prazer. Há a suposição de

que essas mulheres deteriam um saber sobre o prazer sexual, o qual as mulheres brancas desconheceriam (Braga, 2021). Nesse sentido, enquanto é *objeto fetiche* para o homem branco, ela é o *gozo invejado* para a mulher branca.

Vejamos, portanto, como essas relações teorizadas acima ficam aparentes nas narrativas das amigas brancas de adolescência de Neusa Santos Souza:

Aí, ela me contou quando ela perdeu a virgindade: “Foi lá, era meu colega da faculdade. ‘Vamos tomar uma água de coco?’. ‘Vamos!’. Fui tomar uma água de coco e rolou. E acabou”. Eu disse: “Não... hahaha, mulher, não! Tem que ser uma coisa à luz de velas!”. E ela: “Porra nenhuma de luz de velas, deu vontade, é visceral”. A gente ria muito. Tinha muito essa coisa assim, né? “Por que tem que ser como as nossas mães? Por que tem que seguir esse procedimento todo?”. Também não fui assim. Não casei virgem. Não foi com meu marido. Mas, assim, eu romantizei um pouco. Foi com um cara que eu tava apaixonadíssima, num colchonete. Eu tava morando numa casa, dividindo casa, não pude comprar cama, só tinha o colchão no chão. A gente tava fazendo faculdade. Minhas amigas estavam na faculdade. Foi lá. E, assim, foi lindo. Mas, eu falei pra ela: “Foi muito bonito, mas não foi tomando água de coco no carro. Foi no colchonete do chão de casa”. Então, eu tinha essas coisas assim que a nossa geração ela precisava romper algumas coisas, né? Ela precisava romper. Eu acho que Neusa foi esse marco. Ela foi uma mulher que ela rompeu as barreiras e os limites que a nossa geração precisava romper. Perder a virgindade sem casar. Escolher estudar e sair da cidade natal. Morar sozinha. Eram coisas, assim, inadmissíveis.

Ela namorava muito. Não tinha muito namorado fixo não, mas ela gostava de transar, gostava de se relacionar. Eu não me lembro de um namorado que ela tenha tido assim por longo tempo. Mas ela namorava muito, gostava de transar bastante. Em festas... Amava. Isso era bom. Era uma liberdade total naquela época. Pra gente, era proibido proibir. O nosso grupo era um grupo assim, mais ou menos liberal, né? E ela gostava muito de namorar e namorava muito. Ela sempre tinha com quem ter seus encontros. Mas eu nunca a vi com um namorado que assim: “Esse aqui é meu namorado”. Nunca vi. Não me lembro. Ela nunca apresentou pra gente. Não tinha assim. Mas ela gostava de transar. Nas festas, rolavam encontros, entendeu? Isso rolava muito. Agora, eu nunca vi ela com um namorado que ela apresentasse a gente: “Esse aqui é meu namorado”. Não.

Porque ela não ligava, andava com as roupas que ela queria, entendeu? Dizia o que ela queria. Namorava quem ela queria. Se tivesse que ficar com alguém, numa época que ninguém fazia muito isso, ela fazia e não se importava com o que os outros iam achar. Ela fazia simplesmente. Aí, ela dava uns beijos lá que o pessoal comentava: “Neusa pegou não sei quem”. Ela não tava nem aí. Naquela época, as pessoas se cuidavam mais nesse sentido, não tinham muita coragem de assumir e, hoje, todo mundo faz. Ela já fazia. A gente saía pra umas noitadas, serenatas... E ela pegou fama porque ela namorava mesmo quem ela queria, do jeito que ela queria, não se importava muito que metessem o pau nela não.

As amigas percebem, em Neusa, um comportamento transgressor e de vanguarda no que concerne à marca geracional de sua época, inaugurando mudanças e transpassando limites em comparação às experiências de mulheres de gerações anteriores. Mais além, eu diria que elas enxergam “gênero” — ao passo que reconhecem uma atitude feminista na amiga, ainda que não a nomeiem dessa forma, ao romper padrões sociais de gênero —, mas não enxergam “raça”. O que passa despercebido nessas falas é que Neusa será descrita justamente como aquela compatível com o arquétipo da “mulher veneno”, que constitui o estereótipo da

mulher negra, ainda que sob a figura de uma noção elogiosa que inveja sua liberdade. A ideia idealizada da primeira experiência sexual “à luz de velas” parece emergir para contrastar com a experiência inteligida como indomesticada, animalesca e visceral da mulher negra, e o romantismo para “compensar” o imaginário de uma “falta” no campo sexual da mulher branca, castrada de seu prazer, ou para assegurar que o controle no exercício de sua sexualidade seja mantido.

Assim, a mulher branca pode, de forma não admitida ou pronunciada, desejar experimentar o prazer que ela acredita que a mulher negra viva (e provoque ao/à parceiro/a), mas ela certamente não deseja *ser* a mulher negra, na medida em que ela percebe qual é o olhar que recai sobre essa mulher: “E ela pegou fama porque ela namorava mesmo quem ela queria, do jeito que ela queria, não se importava muito que metessem o pau nela não”. Não é banal o duplo sentido que a expressão “metessem o pau nela” evoca nessa afirmação. O que nos remete a Fanon novamente, quando propõe que o negro foi eclipsado, na linguagem, ao se tornar sinônimo do órgão genital: “Virado membro. Ele é pênis. Pode-se imaginar facilmente o que tais descrições devem provocar em uma menina de Lyon. Horror? Desejo? Em todo caso, nunca a indiferença” (Fanon, 2008, p. 146). Já a mulher negra, se não é, como o homem negro, a personificação do comprimento do pênis e da potência sexual sobre-humana, não deixa de ser animalizada quando reduzida a um corpo, refém de fantasias que pairam sobre o campo da sexualidade, como se fosse capaz de realizá-las efetivamente.

Ao projetar um *gozo* imaginado como total e sem amarras sobre um corpo racialmente marcado, introduz-se a permissividade sexual que substitui, na linguagem, a ideia de “mulher que não é respeitada” por “mulher que não se dá o respeito” (Braga, 2021). A permissividade sexual desliza também para a permissividade narrativa sobre o campo sexual da mulher negra. É o que fica evidente nos relatos de muitos amigos de Neusa Santos, que não se constrangeram ou se inibiram em narrar sobre o seu corpo e sua performance sexual — como aparece nos trechos acima e em outros aqui não expostos. O resultado dessa permissividade ampla sobre um corpo negro, que autoriza inúmeras formas de invasão e violência, desdobra-se naquilo que Lélia Gonzalez constatou como os efeitos da terrível culpabilidade branca e da neurose cultural brasileira, enquanto negação da mulher negra de seu estatuto de sujeito humano, por continuar sendo vista, embora de forma denegada, como “a mucama com todas as letras”:

[...] o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama. E, pelo visto, não é por acaso que, no Aurélio, a outra função da mucama está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora (Gonzalez, 1984, p. 230).

Podemos encontrar vestígios dessa “malemolência perturbadora”, que resultam em violência, nos depoimentos de entrevista de alguns de meus interlocutores de pesquisa:

Um amigo nosso chamava ela de piriguete. Não, não era piriguete, não me lembro direito. Mas eu lembro que, em uma festa, a Neusinha tava com um vestido tomara que caia... Ele era psicanalista também, e chegou e ele abaixou o vestido dela, e ela ficou com peito de fora. Na hora era uma coisa que parecia engraçada, daí ela levantou, e riu muito, e todo mundo riu e tal. Mas depois eu fiquei achando que ele foi muito... que não foi uma coisa legal o que ele fez.

Uma vez, ela chegou ao plantão muito inquieta, dizendo: “Eu vou lhe contar uma coisa que aconteceu agora”. Ela pegava muita carona. Ela ia de um lugar para outro e pedia carona. E isso era uma coisa incomum naquela época. Uma mocinha, em pleno Campo Grande, aqui em Salvador, nas ruas da Bahia, pedir carona. E ela pedia muita carona. Ela era muito liberal nesse sentido. Então, ela me disse assim: “Eu, agora, escapei de um sufoco”. Eu digo: “Como assim?”. Ela disse: “Eu, pedindo carona, parou um carro, eu

entrei e o cidadão começou a se dirigir pra um outro lugar que não era o que eu pensava. E dando sinais de que eu ia ser violentada. E eu disse a ele...". Eu repito isso, porque isso ficou na minha memória até hoje. Ela disse à pessoa que estava dirigindo: "Tudo bem, tudo é possível, desde que não haja violência". A pessoa olha pra ela e diz: "Você é muito legal". Para o carro, e ela desce do carro. Então, ela chega no plantão e me conta essa história. Claro que eu espinafiei com ela: "Como é que pode você ficar pedindo carona pela rua!?". Desesperado. "Como é que pode você ficar pedindo carona!? Eu já lhe disse que você tem que se cuidar, você é uma mocinha!". Eu era uma pessoa mais velha. E ela disse: "É, você tem razão". Mas ela voltava àquilo. E eu acho que isso era típico de Neusa. Você imagina dizer a uma pessoa: "Tudo é possível, desde que não haja violência". Esse espírito dela de não temer, se era pra transar, transemos, mas não precisa me machucar. E o cara ouve isso com os ouvidos raros e diz: "Você é legal". Pela expressão que ela usou. Eu me lembro até hoje. Então: "Você é muito legal". Para o carro e ela desce e vem embora. Enfim, essa foi uma coisa.

A "malemolência perturbadora" da mucama — ou da "piriguete", se tomarmos a expressão vernácula —, que constitui as projeções imaginárias direcionadas ao comportamento e à sexualidade da mulher negra, constrói a permissividade da violência sobre seu corpo, como verificamos no primeiro trecho. No segundo, encontramos designado como algo "típico de Neusa" um caráter de liberdade no campo sexual: "esse espírito dela de não temer, se era para transar, transemos", que é mais uma forma sutil de reafirmar a qualidade desregrada e sem limites de seu campo pulsional, do (que se imagina ser) seu modo de gozo. A reapreensão à Neusa na fala do amigo indica o deslizamento da responsabilização do agressor para a vítima, no sentido de que "se ela tivesse tido cuidado, não teria corrido o risco de ser violentada" — o que é muito comum nos casos de violência generificada. Ter que se cuidar por "ser uma mocinha" encosta na afirmativa de "mulher tem que se dar o respeito", de que nos fala Ana Paula Braga (2021), como uma expressão que condensa a ideia de que a forma como as mulheres negras agem produz a falta de integridade moral, o que oculta que são as fantasias que circulam no imaginário social que as definem como aquelas que não serão respeitadas.

A questão que estou apontando é da complexidade de ser mulher negra quando a falta de respeito recai sobre elas, e não sobre o outro, que, por tantas décadas, perdeu o respeito na relação com elas. Isso porque as marcas da escravidão com o abuso sobre o corpo da mulher servil, traria, no meu entender, ainda confundidos o ser respeitada e o se dar o respeito (Braga, 2021, p. 304).

4 TORNANDO-SE "MULHER RESPEITÁVEL": DESPINDO A MALEMOLÊNCIA PERTURBADORA E PERFORMANDO A INTELLECTUALIDADE DESEROTIZADA

Ao observarmos as formas como meus interlocutores narram a passagem de Neusa Santos da juventude à sua versão "madura"⁶, reconhecemos que, nas entrelinhas, sugere-se uma transição de uma mulher "que não se dava o respeito" para uma mulher "passível de ser respeitada". A ideia de "respeito" aparece assim ligada a padrões comportamentais, intelectuais e estéticos que são, no imaginário, associados a uma mulher branca economicamente

⁶ Na tese (Nasciutti, 2024), discuto que a ideia de uma dualidade entre uma "Neusa jovem" e outra "madura", projetada sobre a trajetória de vida de Neusa Santos, na forma como aparece nos relatos de entrevista, transcende em muito marcadores temporais e está muito mais associada a uma percepção de "embranquecimento" associado à ascensão social vivida pela psicanalista, que oculta projeções sobre sua vida e pessoa que carregam insígnias raciais — embora também reflita determinado deslocamento em sua trajetória intelectual: a passagem do enfoque na temática abordada no trabalho *Tornar-se negro* (Souza, 2021) a uma ampla produção e investimento nos estudos sobre as psicoses, a partir da teoria psicanalítica lacanianiana.

bem-sucedida. Contida, discreta, limpa, vaidosa, refinada, polida, educada, elegante, etc. aparecem para se antagonizar com desleixada, debochada, largada, expansiva, impulsiva, folgada, liberal — categorias que emergem repetidamente ao longo de minha pesquisa. Cabe-nos verificar como essas categorias deixam vaziar novamente as representações que circulam no imaginário social sobre o campo da sexualidade. Assim, se a “Neusa madura” é descrita como aquela que se branqueou ao ascender, essa negritude também será esvanecida ao passo que ela começa a ser associada a uma mulher “respeitável”, que abandona a promiscuidade desmedida, a sensualidade desconcertante, a sexualidade selvagem. Como se o estereótipo de mulher negra pudesse ser encontrado no próprio sujeito, e não no olhar dirigido a ele. Como se o estereótipo estivesse fixado ao seu corpo negro e, para se desprender dele, precisasse se desassociar desse corpo portador da tal “malemolência perturbadora”.

Notamos o que diz uma interlocutora, que foi amiga de Neusa desde os anos 1970:

Achava que tinha umas coisas no ambiente psicanalítico, não só a mãe dela não, que ficava cobrando dela emagrecer. Ela tinha muita cadeira, tudo que vão dizer que era configuração do negro no tipo dela. Porque nem todos tem bunda. Mas ela tinha. Então, ela começou a querer emagrecer fazer uma outra configuração, eu falei assim: “Neusa por que isso, você tá bem”. Aí ela ia fazer uma dieta. Então, ela foi se modificando, não sei se ela foi se adaptando, mas eu acho que eu era única amiga dela que foi daquele tempo antigo que ficou atrás. Mas ela foi mudando assim, ela foi fazer as outras amizades e um ambiente assim que de alguma maneira conhecia os psicanalistas, achava que fechava um pouco. Eu acho que tinha umas coisas que assim de querer emagrecer de enquadrar um pouco... Que eu como eu sou professora de história, eu vejo muita coisa, eu sei que as pessoas querem enquadrar o físico das pessoas né de todos nós, eu lembro que quando eu era garota e ficava em cima ai você é muito cadeiruda, tenho quadril largo, o meu pai falava assim você vai se cerrar seu quadril ou fica assim mesmo, porque tem umas coisas importantes no Brasil ser jovem mas muito marcante ser negro, índio não sei o quê, coisas que você vai depois vai vendo assim não é tudo igual, o negro não é todo de nariz largo não tem mina que o nariz como se fosse do branco, ou branco não tem nariz delicado, nem todos. Então, assim, eu acho que isso no Brasil, no Rio, é muito forte não sei se até hoje, você é jovem e você sabe disso, as pessoas marcam determinado tipo não sei o que é uma configuração meio e tem que encaixar as pessoas né? Então acho que isso doeu na Neusa, porque eu não me dói tanto mas eu não chamo muita atenção, meu irmão me via como mulata mas não me importava com isso, se eu sou mulata ou não, mas de qualquer maneira era vista assim, mais como uma morena. Eu me defendia disso mas por quê, porque isso é forte na vida da gente, essa chatice ficar em cima de alguma coisa, o corpo que você tem alguma coisa assim que você chama atenção, então eu digo assim isso me deu sensibilidade para perceber essas coisas da Neusa. É porque o pessoal aqui do Rio tem uns certos preconceitos do corpo, bunda, não sei o quê. Meu pai falava “Ah você tem quadril, vai serrar?” [Entrevistador(a): Você sentia que ela introjetava um pouco isso?]. É, porque é difícil né? Engraçado que os negros são muito diferentes, mas como que marcou, a Neusa tinha beijo grande, não sei, porque nem todo negro é assim. As fisionomias são diferentes, menina, mas falam “ah preto, ah branco”. Gente que que é isso? Não tem isso, essa coisa branco e preto, não tem isso, mas numa sociedade racista escravocrata tem, entendeu?

Por um lado, podemos assumir, através desse relato, que a relação com o próprio corpo negro institui um sentimento de inferioridade, como efeito da racialização, que é introjetado pela mulher negra inserida em um ambiente branco, como o psicanalítico. Dessa forma, pressupõe-se que a psicanalista negra irá almejar ter um corpo mais adequado ao padrão

desse ambiente, um corpo de branca — como sugere também a análise da história de Luísa em *Tornar-se negro* (Souza, 2021). Se ser branca/o é a única via possível de uma identificação positiva, a pele negra seria o avesso do objeto de desejo (Nogueira, 1998). Neusa, nessa leitura, teria sido capturada por um ideal de eu branco, como ela própria tece teoricamente em seu trabalho (Souza, 2021).

Porém, por outro lado, o que está menos evidente, mas não inaparente, é que a transmutação para um corpo “branco” (ou “menos negro”) não indica necessariamente o desejo pela brancura, mas pode sugerir a consciência daquilo que é depositado e inscrito sobre o corpo racializado. Ao contrário de ser percebido como um corpo que escapa ao sinônimo do belo na cultura, Neusa Santos não podia estar ciente das fantasias que pairam e se projetam sobre esse corpo? Quando deseja emagrecer, não estaria ela indicando que, menos do que ter um corpo que não se encaixa ao padrão, ela carrega um corpo que é alvo de inúmeros olhares de cobiça e desejo? Corpo que, ao menor deslize, pode ser tomado como objeto de satisfação alheia?

No instante em que seu corpo é notado, é tocado pelos ventos que sopram do passado e trazem algo do cecê da mulher escrava, ou seja, algo que traz a marca da condição de objeto para o gozo do outro, transmitido pelos subterrâneos da cultura. Mutilar-se não poderia ser uma tentativa de estragar esse corpo para não correr o risco de ser devorada por um Outro que a tomasse como objeto de seu gozo? Uma vontade de ficar invisível a esses olhos de cobiça, mais do que um receio de não ser um corpo suficientemente atraente? Acreditamos que querer ter um corpo de mulher branca, corpo que seria supostamente invejado, poderia ser entendido como a vontade de ter um corpo que, reconhecido como respeitável, poderia ser respeitado (Braga, 2021, p. 305).

Se o sujeito negro é sobredeterminado por sua aparição, talvez o que esteja em jogo seja não suportar mais o peso dessa maldição corporal, já que é na corporeidade que se atinge a pessoa negra (Fanon, 2008, p. 108). Talvez querer emagrecer se origine menos do desejo de ter um corpo branco e mais do querer não ter um corpo associado ao imaginário da “mulata”, aquela “estranhamente sedutora, em todos os seus detalhes anatômicos” (Gonzalez, 1984, p. 228). A pista para essa suposição se encontra na fala da interlocutora quando diz que Neusa “tinha muita cadeira, tudo que vão dizer que era configuração do negro no tipo dela. Porque nem todos têm bunda”. Ou seja, não é que ela rejeitasse a sua pele preta, mas queria, de alguma forma, escapar do olhar para um certo tipo de corpo de negra: a de quadris largos, curvas expressivas, cintura marcada, bunda grande e cadeiruda. Preferia ela se associar ao imaginário da mulher branca europeia: a “desbundada”⁷. Só assim ela poderia deixar de estar suscetível a olhares invasivos e a atos de violência generificada. “Como se dar ao respeito: [...] tirando qualquer marca de um corpo que pudesse ser tomado como um corpo de uma mulher negra” (Braga, 2021, p. 304).

⁷ Lembra Lélia Gonzalez (1984) que “o objeto parcial por excelência da cultura brasileira é a bunda (esse termo provém do quimbundo que, por sua vez, e juntamente com o ambundo, provém do tronco linguístico bantu que ‘casualmente’ se chama bunda). E dizem que significante não marca... Marca bobeira quem pensa assim (6). De repente bunda é língua, é linguagem, é sentido, é coisa. De repente é desbundante perceber que o discurso da consciência, o discurso do poder dominante, quer fazer a gente acreditar que a gente é tudo brasileiro, e de ascendência européia [sic], muito civilizado etc. e tal. [...] Basta olhar na tevê e sacar como as multi transam bem os significantes que nos pegam ‘pelo pé’. A U.S. Top tem um anúncio de Jean que só mostra o pessoal rebolando a bunda e isto sem falar na Sardinha 88, ‘a mais gostosa do Brasil’” (Gonzalez, 1984, p. 238). Ela demonstra ao longo do texto como a figura da “mulata” é associada ao imaginário da mulher brasileira hipersexualizada: “Todos sob o comando do ritmo das baterias e do rebolado das mulatas que, dizem alguns, não estão no mapa. ‘Olha aquele grupo do carro alegórico, ali. Que coxas, rapaz.’ ‘Veja aquela passista que vem vindo; que bunda, meu Deus! Olha como ela mexe a barriguinha. Vai ser gostosa assim lá em casa, tesão.’ ‘Elas me deixam louco, bicho.’ E lá vão elas, rebolantes e sorridentes rainhas, distribuindo beijos como se fossem bônus para seus ávidos súditos nesse feérico espetáculo...” (Gonzalez, 1984, p. 227).

Tornar-se “mulher respeitável” aparece, nas narrativas de entrevista, associado à passagem da “Neusa jovem” para a “Neusa madura”, conectada ao percurso de ascensão social e de intelectualização. Nesse percurso, na medida em que ela vai sendo legitimada intelectualmente, vai sendo percebida como menos sexualizada, ao passo que vai se desfazendo dos signos da corporalidade negra. Se, para Fanon (2008), o significante “negro/negra” foi fixado ao genital, o “branco/branca” foi reduzido ao intelecto. Ambos os sujeitos, negro e branco, tornam-se castrados e desumanizados nessa operação, ainda que somente o negro seja percebido como objeto e não como sujeito⁸. Assim, a racialização forma dois domínios opostos na linguagem: o intelectual e o sexual. “Qualquer aquisição intelectual exige uma perda do potencial sexual” (Fanon, 2008, p. 143). Nesse sentido, para Neusa se afirmar e ser reconhecida como uma mulher intelectual, em sua fase “madura”, terá que arrefecer sua “malemolência perturbadora” de negra, ou seja, se deserotizar, para que não seja mais fixada, enquanto objeto, ao campo do sexual.

Tentamos perceber como as narrativas sobre essa passagem de uma jovem Neusa, (hiper)sexualizada, para uma “madura”, (hiper)intelectualizada, abrigam um olhar racializado e genderizado.

Agora, eu fui percebendo que ela foi fazendo uma mudança na vida dela. Eu sempre fazia parte, porque a gente era amiga mesmo. Mas, assim, eu vi uma mudança, foi tirando muitas pessoas que faziam parte da vida dela, algumas se queixavam, porque achava que ela foi ficando besta. Não sei, eu não vejo assim, mas vi que ela foi ficando mais intelectual. Tanto, que eu fiz psicologia também, ela me dava muita coisa para ler, que ela escrevia, que ela lia, mostrava texto estrangeiro, mas assim nem todo mundo tem condição de ler né? Então, ela foi meio que afastando um pouco das pessoas que eram mais simples, que talvez não fizessem mais parte assim. Eu não, como a minha família de classe média, assim, eu tinha um irmão muito intelectual e tinha uma tia, uma mãe que foram criadas com o pai que tinha que era português, que sabia falar inglês, francês... Mas eu vi que a Neusa foi mudando... O que eu quero dizer para você, eu acho que, ao longo desse caminho que ela foi fazendo, e eu acho que também talvez seja muito normal, porque a pessoa que vem de uma origem simples, que vem da Bahia, vem para cá, ela foi-se laçando, ela era muito amiga de muita gente, ela tinha muitas amizades com muitas pessoas. Eu achava ela uma pessoa muito inteligente, tinha uma facilidade de fazer amizade imensa, recebia muito bem na casa dela, nas relações. Mas teve um caminho aí, um percurso, que ela foi modificando mesmo, ficando mais distante, foi ficando, assim, mais seletiva.

E ela era muito, muito engraçada. Ela fazia piada com tudo. Ela era muito debochada. Neusa, antes dela ficar uma pessoa mais assim, um pouquinho mais austera, ela era muito engraçada. Era piadista. Ela se divertia com as coisas e nos divertia. Nos últimos tempos, eu achei que ela tava mais na dela, mais séria, mas digamos que ela... Acho que foi a época de maior produção intelectual, de maior... Como é que eu vou dizer? De maior brilho nela, voltado para as coisas que ela gostava.

Ela passou a se dedicar completamente à atividade intelectual. Era o que dava prazer a ela, era o que lhe causava prazer, alegria, satisfação, palavras dela que estou lhe dizendo. “Amiga, eu sublimi essa parte. Agora, eu quero os livros, meus estudos, minhas atividades”. Meio que ficou vivendo pra isso, entende? Que eu saiba, ela nunca mais teve namorado ou coisas assim, que eu saiba. Mas, como eu lhe disse, ela me falou que abriu mão dessa coisa de amor. Ela me disse: “Minha amiga, eu dirigi toda minha libido agora para o meu estudo. Eu agora gosto de livro, gosto de pensar. Eu não tenho mais

⁸ A racialização, em Fanon, produz a incapacidade de reconhecer a/o negra/o como um sujeito; até para elogiar é sempre como corpo/objeto que a/o negra/o será lembrada/o.

tesão, a não ser pra isso”. Curioso, né? Eu me lembro que eu dizia: “E aí, Neusa, vai ter mais nenhum namorado?”. Ela dizia: “Não... Eu sublimei... Eu su-bli-meí! Eu, agora, só penso nos meus livros”. Ela falava pausadamente assim: “Eu su-bli-meí. Agora só penso nos meus livros”.

Ela me disse anos que ela tinha abdicado dessa coisa da vida sexual, que ela estava assexuada. Entendeu? Ela comentou que tinha abdicado disso, que dava muita confusão na vida dela, que ela não sabia se movimentar muito nessa frente. E ela era uma pessoa que adorava namorar. Sempre, desde cedo. Então ela... Esse foi um traço dela que se modificou no tempo, que ela aboliu isso. O namoro, o encontro amoroso. E a vida amorosa dela, digamos, com parceria masculina, não foi uma vida fácil. Então, assim, eu acredito que isso também foi uma coisa que entristeceu muito ela. Foi como se ela não tivesse conseguido ter o sucesso aí nessa frente amorosa que ela tanto apreciava. Ter namorado e tudo. Não deu certo. E aquilo machucou muito ela.

Em primeiro plano, observamos como vão se alterando os significantes de descrição de Neusa. Na caracterização da passagem da “Neusa jovem” para a “madura”, é perceptível como as categorias livre, expansiva, engraçada, escrachada, debochada, ousada dão lugar a outras atribuições: séria, privada, contida, discreta, fechada, seletiva. Ou seja, a “Neusa madura” deixa de ser percebida como uma mulher “do excesso”. No plano da sexualidade, as narrativas sobre descontrole, liberdade, desregramento e permissividade, ativos no campo do erótico, são substituídas por uma ideia de um hipercontrole (igualmente desequilibrado) da sexualidade, que sugere uma inibição/abdição absoluta da pulsão sexual. A “mulher veneno” se torna a “intelectual assexuada”. Quanto mais “madura”, mais intelectual e menos corporal Neusa será percebida. Em outras palavras, menos “negra”.

Ela é *negra*, mas inteligente. O “mas” é o elemento dissociativo. Ele desvincula a inteligência da *negritude*, tornando-as categorias que se contradizem. Para corrigir tal dissociação massiva, nós, geralmente, nos vemos forçadas/os a associar ambas as categorias à excelência, forçadas/os a prover uma performance excelente de nós mesmas/os, uma performance excelente da *negritude*. Nos tornamos atrizes e atores excelentes de nossas competências: nada medíocre, nada ordinário, nada mediano, mas sim excelente (Kilomba, 2019, p. 176-177).

Mais do que pensar que Neusa performa essa excelência, aqui procuro priorizar a reflexão de que, antes, estes amigos a narram com uma performance de excelência. Por outro lado, podemos pensar que ela, ao procurar modificar o próprio corpo e sua performance no campo do erótico, também pode estar querendo se desfazer do outro estereótipo direcionado sobre si mesma: “mulher negra é mulher sem companheiro”. Como Luísa, que descobre, a exemplo de sua avó, que cumprir o papel de mulher negra é ocupar o lugar de terceira — a de amante, Neusa vivencia no campo do amor frustrações contundentes. No entanto, ao contrário de Luísa, que acredita no seu “veneno” por ser negra⁹, ela reconhece, nesse circuito de (pseudo)valorização e desvalorização de seu corpo e de sua sexualidade, uma emboscada do próprio racismo, que cria obstáculos e microviolências no plano afetivo.

A Neusa, quando eu conheci, era uma pessoa que tava se ajustando a morar aqui no Rio, teve os namorados ali no IPUB, e depois ela foi percebendo... ela achou que tinha racismo. Ela falou para mim: “Eu acho que ele não fica comigo porque eu sou preta”. E eu:

⁹ O que será tensionado ao final da entrevista, quando Neusa a questiona: “E a coisa do veneno por ser negra, como é que fica, Luísa?”, ao que ela responde: “Não sei... Talvez o medo de transar com crioulo seja por medo de ver que essa coisa não existe” (Souza, 2021, p. 90).

“Mas eu não vejo assim, o rapaz, eu acho que ele não viu em você... Nem todo mundo tá pronto para casar, sei lá”. Mas ela viu um pouco de racismo, e eu não sei se tinha razão. [Entrevistador(a): Eram namorados brancos que ela se relacionava?]. É, brancos. Eu digo, pessoas mais brancas que ela. Eu acho que, de princípio, ela foi chegando e se deparando com as situações, ela era essa pessoa que chegou aqui sozinha, né? Então é diferente de você ter família, diferente de eu, que já nasci aqui, minha família era daqui. Ela não tinha ninguém de família, primo, tia, esse laço de família que, às vezes, dá um apoio né. Ela tinha amizade e isso ela sabia cuidar muito bem, ela é uma ótima amiga. Mas eu acho que ela foi se deparando com muitas coisas assim.

Nesse sentido, não é infundamentado pensar que ela possa ter querido performar sua intelectualidade, na medida em que, neste nível, também ela possa se reconstruir como “mulher respeitável”, significando uma mulher que possa ser valorizada no plano amoroso-afetivo. Vejamos como isso já havia sido identificado e trabalhado na análise interseccional que ela própria desenvolveu da “história de Luísa”:

A representação pseudovalorizada encontra em Luísa um nível de recusa que se expressa na negação radical de seu estatuto de mulher. Então, se há que seduzir o homem, que isto se faça “pela cabeça”: “Me apaixonei pelo professor de física [...]. A forma de sedução minha foi ser boa aluna — uma forma de me negar como mulher —, seduzir pela cabeça, o que aliás sempre foi o meu esquema”. [...] E torna-se aquilo que denomina “negra-branca”: uma negra diferente, com valores nitidamente atribuídos ao branco numa intensidade maximizada. Ser inteligente, mostrar brilhantismo intelectual, “a coisa da glória nos estudos”, e a exigência que Luísa há de cumprir “pro resto da vida”, o aval mais seguro para sua inserção no mundo branco. Seu percurso pelo ginásio nos mostra isto de modo exaustivo. Demarcada pela diferença que a separa dos negros comuns, Luísa acredita que poderia ser aceita por si mesma e pelos outros, poderia “se salvar” (Souza, 2021, p. 93-94).

Mesmo que “se salve”, ela incorre no risco de ser acusada, nessa operação, de negra não autêntica, quando deixa de ser associada a um corpo de negra, a uma performance de negra, a um estereótipo de negra, e passa a ser encapsulada em um “brilhanismo intelectual”. Se a “negra-branca” é aquela que se desfaz da corporalidade de “mulata” (tentando, na verdade, escapar do olhar licencioso projetado sobre esse corpo ou do insucesso no plano relacional amoroso), associando-se ao intelecto da excelência, e que, nesse percurso, precisa se dessexualizar e construir uma inibição no campo do erótico, ela de certa forma não se salva do dispositivo de racialidade, que coloca o genital e a mente em dois extremos opostos e incomunicáveis. Que violência se extrai daí, se, para deixar de ser percebida como objeto (do desejo e do saber), precisa abdicar de sua negritude e/ou feminilidade?

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir da análise de narrativas carregadas de gramáticas racializadas e generificadas sobre a história de vida e o percurso intelectual de Neusa Santos Souza, refleti aqui sobre representações que resguardam insígnias raciais sobre ascensão social e sexualidade. Dessa forma, indaguei sobre a construção de duas imagens antagônicas — a “Neusa jovem” e a “Neusa madura” —, que, muito mais do que comunicarem sobre um percurso temporal, dizem respeito a representações associadas à racialidade que circulam no imaginário social. Procurei, assim, demonstrar como determinadas leituras sobre a história de vida e intelectual de Neusa pressupõem um dispositivo de “embranquecimento” e de deserotização. Nesse caminho, o arquétipo de “mulher veneno”, discutido no livro *Tornar-se negro*, foi projetado

sobre a imagem da “Neusa jovem”, em antagonismo a uma “madura”, que, por sua vez, refletiria o arquétipo da mulher “intelectual(izada)” e, por isso, deserotizada e “desracializada”.

No entanto, a questão que paira irresolúvel sobre esse processo — evidente não apenas na trajetória de Neusa, mas na de muitas outras mulheres negras que vivenciam o processo de ascensão social e intelectualização — é como é possível pensar em um desvinculamento de uma identificação imaginária, especular, informada pela raça, quando se tem que deparar cotidianamente com o “peso inusitado” do olhar branco sobre essa mesma raça (Fanon, 2008, p. 104)? Sabemos, com a própria Neusa (Souza, 2021) e com Fanon (2008), que é impossível se assimilar à identidade branca, já que, ao primeiro olhar branco, a pessoa negra sente o peso da melanina.

A representação de “Neusa madura”, que é narrada como aquela que “perdeu” a cor ao se intelectualizar e ao se tornar “mulher respeitável” (de prazer castrado, deserotizado), é também aquela descrita como quem superou sua identificação como militante. Ao passo que a “Neusa jovem” era uma militante convicta, a “Neusa madura” já não mais abriga essa convicção e se posiciona de maneira distinta diante da relação com o político e com a pauta racial, como indica um de meus interlocutores entrevistados:

Ela não afrontava, mas ela tinha isso claro. Tinha clareza da questão [racial] e, também, não escondia, deixava aparecer esses pontos para quem quisesse ver. Mas sem se colocar como vítima. Ela fazia de maneira a nunca recair na militância. Ela percebia que a militância, essa lucidez da militância, é uma maneira do sujeito se afastar da questão. A Neusa preferiu criar um embaraço, pessoal, ali com ela. Você ficava embaraçado com a questão. A coisa não migrava para uma solução. Uma solução ideológica. Você ficava no embaraço com ela. Então, o afeto daquilo estava presente. Você sabia que tinha alguma coisa ali, que não fechava bem com a dinâmica usual da construção de um analista. Uma negra falando alto. Uma negra tendo prestígio, sendo uma formadora importante para uma geração. É uma coisa meio oscilando, assim. E ela preferia esse efeito. Ela ficava nesse efeito. De provocar, de provocar o que for. Em geral, para muitos, o embaraço. Ela gerava em algumas pessoas muita oposição e muita crítica. Mais ou menos odiada. Por exemplo, algumas pessoas criticavam esse anti-institucionalismo dela. Entendeu? Ficavam incomodadas com isso.

Esta fala aponta justamente para esse nó em torno da questão racial que não foi (e não podia ser) superado. Nó colocado em tensão através da cor de Neusa, em relação com a de seus amigos e pares psicanalistas, brancos que, apesar de não enxergarem “raça”, não deixaram de se afetar pelos atravessamentos conscientes e inconscientes que ela mobiliza nas relações. Dessa forma, o fato de Neusa ter ascendido socialmente e se tornado uma intelectual bem-sucedida e respeitada não parece ter amenizado as tensões raciais, no sentido de dissolução da demarcação racial enquanto um ordenador fundamental de sua vivência (enquanto mulher e enquanto psicanalista). Mas, pelo contrário, “Uma negra falando alto. Uma negra tendo prestígio” provocava, para as pessoas brancas ao seu redor, ruídos, embaraços e constrangimentos e, para ela, violência.

REFERÊNCIAS

AIRES, S.; TAVARES, J. S. C. Encruzilhadas e entrelinhas: a atualidade do pensamento de Neusa Santos Souza. In: CAMARGO, N. et al. (orgs.). *Racismo, subjetividade e saúde mental: o pioneirismo negro*. São Paulo: Hucitec, 2021. p. 60-73.

ALMEIDA, M. de. Famílias negras e socialização racial: o que podem os afetos? *Acervo*, v. 33, n. 1, p. 225-230, 2020.

- ASSIS, G. K. O.; RIBEIRO, H. F. C. Contribuições psicanalíticas sobre as raízes do racismo. *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, v. 22, n. 3, p. 1245-1263, 2022.
- BONILLA-SILVA, E. *Racism without racists: color-blind racism and the persistence of racial inequality in the United States*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield Publishers, 2006.
- BRAGA, A. P. M. Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras. 2015. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.
- BRAGA, A. P. M. *Os muitos nomes de Silvana: contribuições clínico-políticas da psicanálise sobre mulheres negras*. São Paulo: Blucher, 2021.
- COSTA, J. F. Da cor ao corpo: a violência do racismo. In: SANTOS SOUZA, N. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021. p. 23-44.
- FANON, F. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FIGUEIREDO, Â.; GROSFUGUEL, R. Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário. *Sociedade e Cultura*, v. 12, n. 2, p. 223-233, 2009.
- GONZALEZ, L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. *Revista Ciências Sociais Hoje*, n. 2, p. 223-244, 1984.
- GUERRA, A. M. C. Branquitude e psicanálise. *Revista Espaço Acadêmico*, v. 21, n. 230, p. 55-67, 2021.
- HORDGE-FREEMAN, E. *The color of love: racial features, stigma, and socialization in black Brazilian families*. Austin: University of Texas Press, 2015.
- KILOMBA, G. *Memórias da plantaçoão: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- MBEMBE, A. *Crítica da razão negra*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- MONTEIRO, T. Histórias afro-atlânticas: entrevista com a curadora Lilia Schwarcz. *Celeste*, v. 1, n. 12, 2018.
- NASCIUTTI, Luiza Freire. *Tornar-se Neusa: Raça, memória e subjetividade a partir da trajetória e obra de Neusa Santos Souza*. 2024. 474 f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) — Instituto de Ciências Sociais, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.
- NOGUEIRA, I. B. O corpo da mulher negra. *Pulsional — Revista de Psicanálise*, v. XIII, n. 135, p. 40-45, 1999.
- NOGUEIRA, I. B. *Significações do corpo negro*. Tese (Doutorado) — Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- PENNA, W. P. *Escrivências das memórias de Neusa Santos Souza: apagamentos e lembranças negras nas práticas PSIS*. 2019. Dissertação (Mestrado em Psicologia) — Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2019.
- PIZA, E. Porta de vidro: uma entrada para branquitude. In: BENTO, M. A.; CARONE, I. (orgs.). *Psicologia social do racismo: estudos sobre branquitude e branqueamento no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 2002. p. 59-90.
- SCHUCMAN, L. V. *Famílias inter-raciais: tensões entre cor e amor*. Salvador: EDUFBA, 2018.
- SEGATO, R. L. *O Édipo brasileiro: a dupla negação de gênero e raça*. Brasília: DAN/UnB, 2006. (Série Antropologia, n. 400).
- SOUZA, N. S. *Tornar-se negro: ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. Rio de Janeiro: Zahar, 2021.

Artigo recebido: 20 de novembro de 2025

Artigo aceito: 5 de janeiro de 2026