

A IDEIA DE RECONHECIMENTO EM LÉLIA GONZALEZ

THE IDEA OF RECOGNITION IN LÉLIA GONZALEZ

Thor João de Sousa Veras¹

Resumo: Trata-se de reconstruir a ideia de reconhecimento na obra da filósofa brasileira Lélia Gonzalez. Para isso, no primeiro momento intenta situar a sua teoria social no contexto de uma ideia negativa de reconhecimento, que tem como base as influências da psicanálise, o feminismo e o marxismo francês. Em seguida, temos uma análise da sua crítica das formas ideológicas de reconhecimento causadas pela patologia social da “neurose cultural brasileira do racismo”. Por fim, na última parte do artigo investigaremos as formas de resistência e emancipação na chave da “amefricanidade”, categoria chave para compreensão da experiência negativa de reconhecimento denegado de Gonzalez, mas também da resistência, na abertura de uma luta política democrática em torno de uma feminismo negro latino-americano.

Palavras-chave: Subjetivação, Amefricanidade, Reconhecimento, Racismo

Abstract: *This paper aims to reconstruct the idea of recognition in the Brazilian philosopher Lélia Gonzalez's oeuvre (writings). In this regard, the first step intends to situate her social theory in the context of a negative idea of recognition that is based on the influence of psychoanalysis, feminism, and French Marxism. Next, it analyzes her criticism of the ideological manifestations of recognition caused by the Brazilian social pathology of “cultural neurosis of racism”. Finally, the last part investigates the forms of resistance and emancipation regarding the concept of „amefricanity“, a key category for understanding Gonzalez's negative experience of denied recognition, but also the resistance, an opening of a democratic political struggle around black Latin-American feminism.*

Keywords: Subjectivation, Amefricanity, Recognition, Racism

¹ Possui bacharelado/licenciatura (2016) e mestrado (2019) em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pesquisador do NEFIPO - Núcleo de Ética e Filosofia Política. Doutorando vinculado ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da UFSC com pesquisa em Teoria Crítica da sociedade e Filosofia Política contemporânea

Ninguém fará eu perder a ternura. Como se os quatro besouros. Geração da geração. Gestação da liberdade. Voo de garça, seguro. Ninguém fará eu perder a doçura. Seiva de palma, plasma de coco. Pêndulo em extensão. Em extensivo mar – aberto. Cavala escamada em leito de areia. Ninguém me fará racista. Haste seca putrificada. Sem veias, sem sangue quente. Sem ritmo, de corpo, dura? Jamais fará que em mim exista. Câncer tão dilacerado.

Beatriz Nascimento

Introdução

Lélia Gonzalez é a filósofa brasileira mais importante que circulou no ambiente intelectual e de luta política da segunda metade do século XX. Nascida em Minas e formada no meio acadêmico e de militância política do Rio de Janeiro, a sua produção e intervenção da esfera pública ultrapassou os contornos da Guanabara e teve tradução e interlocução com importantes centros de debate e de ativismo negro e latino mundo afora. Intérprete do Brasil e da condição subalterna da população negra, seu projeto filosófico se expandiu no desenvolvimento de uma reflexão original e visceral em torno da “América Ladina”, a expressão de identidade política e cultural que, decorrente de um processo de conflito e negociação, combateria epistemicamente e socialmente a maior patologia da sociedade brasileira que Gonzalez nomeia ser “a neurose cultural”, que tem no racismo o seu sintoma por excelência. Diante dessa fundamental contribuição para a reflexão filosófica crítica nacional, o objetivo deste artigo consiste em identificar como a crítica da ideologia da democracia racial brasileira e das suas estruturas de dominação da mulher negra, mobilizam uma ideia de reconhecimento social marcada pela negatividade desta categoria.

Para isso, o primeiro movimento (i.) consiste em apresentar os sentidos filosóficos da noção de reconhecimento na teoria social contemporânea, ressaltando em especial a disputa entre as ontologias negativas e positivas que subjazem tais concepções de reconhecimento social, político e epistêmico. Em seguida, a hipótese dessa investigação (ii.) situa a interpretação de González acerca da ideia de reconhecimento, em especial no contexto brasileiro, numa chave ontológica negativa de desenvolvimento das intuições psicanalíticas lacanianas e de uma teoria da ideologia althusseriana, que navega no contexto das relações étnicas e de gênero de uma sociedade fraturada. Essa interlocução possibilitou González identificar patologias sociais no tecido social que reproduz os fenômenos de racismo e sexismo na cultura e no complexo institucional brasileiro. Tais modos

ideológicos de subjetivação se manifestariam nos tipos ideias da “mucamba”, “mãe preta” ou da “mulata no carnaval”.

O desdobramento desse esquema teórico orientado pela tríade dos recursos do marxismo, do feminismo e da psicanálise permite González destrinchar a assimétrica dinâmica de constituição de identidades e corpos - um processo marcado arbitrariedades e opressões, que revelam o núcleo ideológicos dos modos de reconhecimento e estruturas sociais que operam enquanto dominação colonial na reprodução social brasileira. Essa leitura propõe, portanto, a ideia de reconhecimento como a denegação de uma identidade subalterna que revela a violência simbólica vinculada estruturalmente na circulação de desejo em um país desigual de uma passado colonial como o Brasil.

Por fim (iii.), diante dessas formas de “múltiplas dominações” – aqui entendido sob a ideia antecipadora de “interseccionalidade” contida na denúncia de uma “tripla discriminação”: mulher, negra e pobre - o incontornável diagnóstico de Gonzalez do racismo estrutural brasileiro permite uma descolonização teórica das leituras “formativas” do Brasil nos estudos sociais brasileiros, da tradição psicanalítica e da teoria crítica que permeia a ala progressista da filosofia nacional e do “mito da democracia racial” ao propor conceitos de desconstrução epistêmica como o “prêtuquês”, ou de reelaboração de identidade política como aquele de “amefricanidade”.

Na parte derradeira do artigo, portanto, se apresenta a ideia de resistência presente nas elaborações de Gonzalez acerca do caráter ético-político da sua concepção de emancipação social, sensível às lutas de sua época. Trata-se de uma teoria da transformação e mudança social atualizada em torno de estratégias e orientadas pela libertação de múltiplas dominações, que recolocam o debate atual em torno do reconhecimento social e, conseqüentemente, das chamadas “políticas da identidade” no contexto de um *backlash* cultural conservador a partir de uma perspectiva crítica e descolonial.

1 A ambigüidade do reconhecimento

Na reflexão acerca dos modelos de subjetividade, dominação social e estruturas políticas de poder que circulam na sociedade contemporânea, o conceito de reconhecimento desponta enquanto um conceito chave que perpassa a maioria dos debates de teoria social e de filosofia

política. Mas o que significa reconhecimento? A ideia de reconhecimento pode ser compreendida, se assumirmos a “percepção original” (JAEGGI, 2013, p. 122-124) de que se trata de uma categoria antes de tudo intersubjetiva, no qual a individuação ocorre pela e através da socialização como “um ato interpessoal de identificação e afirmação de uma pessoa (ou de algum de seus atributos)”.

Contudo, este “fato do reconhecimento” que constitui o processo de individualização, não se trata de um tornar-se sujeito, indivíduo, tal como independente e isolado. Isto é, não é algo dado pela natureza ou pela sociedade que, em uma acepção atomizante, se constituiria como livre de coerções e relações exteriores. Decerto, não estaríamos falando sobre as “robinsonadas”, expressão cunhada por Karl Marx para explicitar as narrativas individualizantes de auto-formação que resguardam uma estrutura ideológica em sua autoafirmação.

Pelo contrário, a intuição da qual partem as teóricas e teóricos do reconhecimento assume que a nossa formação identitária - a caminhada de desenvolvimento de nosso “self”, passa pela dependência constitutiva do Outro como fundamental não só para a interação e os vínculos sociais que se originam dessa relação, mas da nossa constituição recíproca enquanto indivíduos em uma sociedade. É a partir dessa premissa que as chamadas teorias do reconhecimento se ocupam de fundamentar normativamente (ou não) em que medida podemos encontrar formas saudáveis e positivas de relações práticas intersubjetivas.

Essa busca por reconhecimento tem como influência central a obra de Georg Hegel em diferentes fases do seu desenvolvimento teórico: no caso do projeto que foi efetuado em Jena, na sua juventude, o reconhecimento pode ser (re)conquistado mediante uma luta moral, no qual atrizes e atores sociais buscam reestabelecer uma autocompreensão de si ou uma relação com outrem que foi desrespeitada. E no caso do Hegel mais tardio, que marca sua fase em Berlim, a luta por reconhecimento assume, de acordo com a interpretação vigente de Kojève (que veremos mais adiante influenciará Frantz Fanon e, conseqüentemente, Gonzalez), uma inflexão marxista traduzida nos termos de uma luta de classes, presente na dialética entre “Senhor e Escravo” de sua *Fenomenologia do Espírito*.

Emerge daqui duas linhas de compreensão dessa relação de intersubjetividade e conflito que foram crucias no desenvolvimento da reivindicação do estatuto filosófico destes campos teóricos no século XX: uma teoria positiva do reconhecimento baseada na gramática da justiça e uma teoria negativa do reconhecimento baseada na gramática da necessidade ou do desejo (ou, do

ponto de vista de Robin Celikates (2007, p. 213-228), uma teoria do conflito e outra teoria da reconciliação). Em linhas gerais, ambos têm compreensões distintas de como seria as consequências políticas e psíquicas de processos de subjetivação e do modo como se é traduzido as relações de poder que decorrem uma autorrelação prática consigo mesmo, ou seja, da experiência de reconhecimento enquanto autorrealização particular de uma concepção de vida boa.

Essa tensão expressa que a ideia de reconhecimento, portanto, demonstra ser uma ferramenta heurística potente e complexa, que por meio da sua estrutura conceitual levada adiante diferentes filosofias críticas, interpreta a ambivalência de nossa formação identitária por meio de condições sociais e da sua tradução política de modo positivo ou negativo, mesmo que ambos apresentem acentuações ou colorações contrastantes (HONNETH, 2021, p. 141).

No primeiro caso, a dependência constitutiva dos seres humanos e autorrealização prática decorrente desse fato é lida como positiva. O reconhecimento dos atributos de outros possibilita que este forme sua identidade e, portanto, se torne autônomo ao ampliar seu espaço de liberdade. Trata-se de uma ideia de reconhecimento como autodeterminação e alargamento do exercício de liberdade formativa do ser humano. Na esteira da leitura da vertente do que J.P. Deranty chama de teorias “estritamente normativas” (DERANTY, 2021) da experiência de reconhecimento, essa ideia positiva de intersubjetividade está calcada numa gramática da justiça ou de uma luta por direitos.

Reconhecimento, neste caso, representa um valor normativo independente de qualquer ancoramento sociológico ou psicológico, que se organiza em torno de expectativas normativas de reciprocidade entre agentes numa determinada estrutura moderna e justa de relações sociais. Este é o caso de como os princípios democráticos que Jurgen Habermas retira de sua teoria da racionalidade comunicativa orientam sua concepção de sujeito, e o mesmo com Nancy Fraser e seu princípio de paridade de participação e James Tully e seu princípio político de distribuição de bens simbólicos e materiais. A negatividade que emerge nessa semântica do reconhecimento institucionalizado em práticas de justiça consiste simplesmente em um déficit ou uma realização incompleta e deturpada do reconhecimento normativamente ancorado nas instituições políticas de uma sociedade que se almeja justa.

No segundo caso, a suspeita em relação aos processos de individualização e subjetivação decorrentes da experiência de reconhecimento é mais sintomática. A dependência constitutiva do olhar, interpelação, a inserção de uma ordem simbólica pelo Outro torna essa relação social de

reconhecimento não com um alargamento da liberdade social do sujeito, mas sim a reificação da sua própria agência política. Conforme Jaeggi aponta, a “relação de reconhecimento é interpretada como uma relação de alienação, opressão e dominação” (JAEGGI, 2013, p. 126). Diferente das teorias “estritamente normativistas”, as teorias negativas do reconhecimento se assentam em uma compreensão psicanalítica do processo de formação da identidade e de como o desejo cumpre um papel na construção social das subjetividades.

Isto é, o sentido negativo proposta pelo quadro teórico delineado por Louis Althusser ou Jacques Lacan da compreensão dessas práticas de reconhecimento consiste em identificar as formas de dominação que são inerentes à própria identidade de determinada relação ou prática social. Trata-se de descobrir os meandros de uma “vida psíquica do poder”. É como se uma própria sociedade ou cultura específica tivessem como estruturalmente entroncadas formas de violência e poder em que o resultado desses processos de subjetivação seriam, ao mesmo passo, processos de sujeição em relação a uma esfera de poder que é naturalizada e impostas socialmente solapando a capacidade autônoma do indivíduo.

Esse é o argumento de inspiração lacaniana, ressalvada as particulares teóricas e políticas de seus projetos, que perpassa os modelos de reconhecimento crítico-negativo mobilizados por importantes modelos ético-políticos como os de Judith Butler, Slavoj Žižek, Chantal Mouffe, e mesmo que não esteja calcado em uma teoria psicanalítica como os anteriormente aludidos, Asad Haider. A negatividade latente mobilizadas por tais arcabouços teóricos toma o sentido de um projeto politicamente insurgente. Pois a “falta” constitutiva que está intrinsecamente vinculada à experiência social de reconhecimento conecta o sujeito em redes de poder simbólico que torna a formação identitária sempre incompleta ou indeterminada, e, neste aspecto, preme de imaginação para a criação de novas formas de sociabilidade que rompa o horizonte normativo da modernidade. Se, sob essa lógica, as relações de reconhecimento produzem uma forma negativa de autorreconhecimento ou “*méconnaissance*”, e, essas relações, por sua vez, produzem sofrimento e violência social canalizada pela agressão enquanto reconhecimento, somente uma reconciliação calcada nas formas disruptivas de luta será a orientação dessa perspectiva política.

No caso do pensamento negro, essa formulação tem um sentido mais explícito: os modos de reconhecimento estão inerentemente permeados de uma origem patológica, pois, provém da experiência, já reificada pela colonização e o processo de escravidão, de uma autodeterminação

controlada e vigiada pelas condições de normalidade do outro opressor. Logo, a dominação racial e colonial nessa acepção é constitutiva de todo processo de reconhecimento e somente a libertação mediante um processo revolucionário consegue desmaranhar e dismantelar essa forma de opressão estrutural de um racismo colonial capitalista que, como diria Grada Kilomba, permanece pevarsivamente no cotidiano que permeia nossos espaços de trocas comunicativas e de reprodução epistêmica.

É exemplar, nesse sentido, o esforço do martinicano Frantz Fanon em destrinchar esse processo no seu “Peles negras, Máscaras brancas”, que é seguido atualmente por Kilomba, Bell hooks, Patricia Hill Collins, para mencionar algumas das análises mais incisivas da desigualdade e disparidade entre a branquitude dominante, que determina a norma, e a negritude subalterna, que é silenciada, explorada e se torna vítima de um epistemicídio (CARNEIRO, 2007). Em última instância, estamos diante de uma crítica do reconhecimento que almeja, antes de tudo, a desalienação do negro. Contudo, como reforça Kilomba, mesmo Fanon sendo fundamental nessa linhagem de uma ontologia negativa do reconhecimento, ainda é possível entrever uma “ausência” na sua teorização da mulher negra, que para a autora, por ser “nem branca nem homem, neste esquema colonial representa então uma dupla ausência que a torna absolutamente inexistente. Pois ela serve como a outra de outrxs, sem status suficiente para a Outridade” (KILOMBA, 2020, p.16). Ao observar esse ponto cego no pensamento de Fanon, Kilomba está dando continuidade a uma forte pauta do feminismo negro que tem em Lelia Gonzalez e na sua produção filosófica dos anos 1980 uma incontornável precursora, como veremos adiante. Aqui, contudo, cabe ponderar ainda a especificidade, se há, da abrangência e universalidade da experiência de reconhecimento a partir de um contexto, comunidade ou nação específica, a saber, de nossa situação periférica e dependente brasileira.

Reconhecimento no Brasil?

O esforço, por assim dizer, genealógico, provindo de uma história das ideias do reconhecimento, já foi elaborada à luz de seu contexto europeu. Na reconstrução histórica de Axel Honneth (2020), a empreitada situa França, Grã-Bretanha e Alemanha como nações que desenvolveram e expandiram, a partir de ontologias políticas muito díspares e de diferentes compreensões filosóficas desse conceito que perpassou as obras de pensadoras e pensadores da

modernidade. De acordo com Honneth, torna-se claro que, em seus respectivos domínios nacionais, a categoria de reconhecimento norteou a compreensão cultural de dependência de indivíduos uns com os outros e de como essa relação foi estabelecida ao sabor de eventos e práticas sociais institucionalizadas em dimensões particulares. É com o recurso destes “tipos ideias”, em ordem de localizar o *locus* de enunciação de tais conceitos, que Honneth consegue ampliar os usos que a categoria de reconhecimento legou para a história das ideias em situações de impasses políticos, crises e conflitos sociais.

Em que pese as diferenças de época e de formulação teórica, no caso da França, teóricos La Rouchefoucauld e Rousseau, no contexto da modernidade europeia, ou figuras como Althusser e Sartre mais recentemente, compreendiam essa dependência constitutiva como uma ameaça a uma relação autêntica consigo mesmo. Em terras britânicas, tanto Shaftesbury e Hume, quanto Adam Smith e John Stuart Mill, entendiam essa dependência como uma possibilidade para autocontrole moral. Mesmo que o reconhecimento se refira a um desejo natural humano, tais pensadores consideravam que o seu objetivo é antes relacionado à status e aceitação a uma comunidade moral do que a afirmação de uma superioridade posicional. Já na Alemanha, Kant Fichte e Hegel tinha nesse vínculo social uma abertura para a autodeterminação individual. Não seria, neste caso, um desejo humano a força motivacional do reconhecimento, mas sim a capacidade de um desenvolvimento moral capaz de afirmar a autonomia social do indivíduo. Ademais, como a tentativa aqui é deslocar esse enraizamento do conceito em um ambiente eurocentrado e analiticamente aproximá-lo de uma compreensão latino-americana, senão, brasileira do termo, temos que pensá-lo à luz das teorias sociais contemporâneas que o reapropriaram a partir de diferentes diagnósticos de lutas e processos históricos de dominação que marcaram o anterior e atual século.

No contexto brasileiro, o uso do reconhecimento como categoria analítica da sociedade deve ser visto sempre como uma denúncia do deslocamento ideológico do termo como reforço da dominação social. Ao interpretar o sentido que a crítica Schwarz faz às “ideias fora do lugar”, Luiz Gustavo Cunha (SOUZA, 2019) indica que o vocabulário de reconhecimento nos círculos da burguesia nacional serviu como reforço abstrato de uma experiência social que foi importada e reproduzida por um liberalismo que na prática estava imiscuído com práticas sistemáticas da estrutura escravocrata brasileira. Nesse sentido, a lógica pervasiva do favor e de suas continuidades

sociais, identificada por Schwarz em sua crítica literária, que atravessa os mecanismos de reprodução da desigualdade e da dominação, aparecem à sociedade brasileira como uma forma de reconhecimento que não tem em si uma infraestrutura material socialmente garantida. Isso implica refletir como a lógica implícita na ideia de reconhecimento em terras nacionais assume com as contribuições críticas essa função negativa de “denúncia do arbítrio e do classismo” da estrutura de favor reconstruída por Schwarz que dá “sustento à atualidade periférica do país”. Os desdobramentos dessa crítica cultural do reconhecimento, como veremos a seguir, aproxima o projeto de Lélia González em pensar as relações de subjetivação em uma chave do feminismo negro latino-americano.

2 Reconhecimento em Lélia Gonzalez

Na esteira da crítica cultural schwarziana, que tinha como crítica da ideologia a comédia nacional e seus paradoxos contidos na imbricação entre retórica liberal e realidade escravocrata, Gonzalez mobilizou em seus escritos uma ácida e precisa crítica das narrativas de justificação da exploração e dominação racial que se escamoteavam sob a suspeita ideia de uma formação nacional do Brasil. Aquela ou aquele que tiver contato com sua obra, ao se deparar com as rumações decorrentes de uma profícua produção teórica e uma ativa vida de ativismo e militância política, assente estar diante de uma original teoria das múltiplas dominações, para utilizar um termo contemporâneo, que rastreia com precisão as manifestações necropolíticas em solo brasileiro. Neste sentido, o brutalismo do racismo e do sexismo, temas de um texto clássico de Gonzalez, são o ponto de partida, e, sobretudo, a base da crítica e denúncia dessa democratização parcial, artificial e fetichizada pelas estruturas de poder.

Em ordem de levar a cabo essa empreitada política, isto é, o projeto intelectual-prático de desmascaramento de patologia cultural central do brasileiro que é a “neurose racista”, Gonzalez passou a difundir sua crítica em encontros e congressos, artigos de opinião em jornais, nos movimentos sociais e ensaios acadêmicos. Além de sua formação filosófica, Gonzalez passou adotar uma tríade de influências nas ciências sociais da época, de acordo com Márcia Lima e Flávia Rios (2020, p. 12), lhe permitiam formular uma compreensão original da farsa da democracia racial brasileira como: o (a) marxismo francês estruturalista althusseriano, (b) a psicanálise de estrato laciano e o (c) feminismo do segundo pós-guerra, em especial, os escritos de Simone de

Beauvoir; e posteriormente, da interlocução com Angela Davis. Juntos, esses três elementos formam a base do que eu compreendo ser uma concepção de reconhecimento que tem na negatividade da experiência humana, ou em nosso caso, num país de periferia, dependente e subdesenvolvido do capitalismo global, marcado pela neurose cultural brasileira, como ponto de partida da crítica da ideologia e da sociedade. Iremos verificar essas influências nos respectivos eixos a seguir:

Pela sua vinculação com o campo da esquerda, a análise da sociedade de classes é crucial para compreender as origens do racismo na investigação gonzaliana. É neste sentido que o marxismo (a) cumpre um papel de reafirmar o caráter materialista e dialético da análise: No contexto do mercado, o Brasil teria uma dinâmica interna que responderia a uma sociedade desigual e fraturada, marcada pelo “privilégio racial”, como Gonzalez bem apontou, no qual “o grupo branco é o grande beneficiário da exploração, especialmente da população negra”, especialmente:

Em um país onde, em termos de mercado de trabalho, a procura é maior do que a oferta e onde existe uma divisão racial do trabalho, a situação da juventude negra é, obviamente, a do setor mais atingido pelo desemprego aberto ou disfarçado. Graças ao racismo e às suas práticas, essa juventude se encontra numa situação de desvantagem em termos de educação, de trabalho e até mesmo de lazer (GONZALEZ, p. 53, 2020).

A juventude negra, portanto, não teria as mesmas condições de igualdade de acesso e oportunidade para competir em mesmo pé de justiça na dinâmica capitalista interna. Sob este aspecto, a meritocracia e o discurso que a acompanha ainda permanece no seio do embranquecimento levado a cabo pelo fetichismo do capital e seus aparelhos ideológicos. É por esta razão que, para Gonzalez, ideia de reconhecimento social, a partir de inspiração althusseriana, tem como fundamento uma crítica das formas de reprodução e naturalização racista do Estado. Em especial, em passagens em que a filósofa retoma a noção de interpelação enquanto sujeição, aplicada na relação entre o policial e o negro, relação está marcada pela apreensão violenta e estereotipada deste segundo, é possível observar essa aproximação tácita:

Um dos mecanismos mais cruéis da situação do negro brasileiro na força de trabalho se concretiza na sistemática perseguição, opressão e violência policiais contra ele. Quando seus documentos são solicitados (fundamentalmente a carteira profissional) e se constata que está desempregado, o negro é preso por vadiagem; em seguida, é torturado (e muitas vezes assassinado) e obrigado a confessar crimes que não cometeu. De acordo com a visão dos policiais brasileiros, “todo negro é um marginal até prova em contrário”. Claro está que esse consenso setorial não é uma casualidade (GONZALEZ, 2020, p. 51).

Ao invés de proteger, a sistemática repressão policial funciona como um aparelho de submissão psicológica através do medo que violenta e reprime. Essa experiência da invasiva abordagem pelo Estado – a “geral” - tematizada de modo central no recente romance brasileiro, *Avesso da Pele*, escrito por Jeferson Tenório (2019), é a matéria brasileira para Gonzalez, na trilha de Althusser, mapear as classes e a estrutura de instituições sociais que funcionariam como reforço ideológico do Estado para a perpetuação do racismo estrutural: a escola que promove a internalização da criança negra como indisciplinadas, dispersivas (2020, p. 41), “desajustada” ou “mentalmente doente” (2020, p. 73); a universidade que silencia e ofusca a memória da história da África (2020, p. 40), a Igreja, a família, a ciência (2020, p. 47) e os meios de comunicação de massa (2020, p. 158) que reproduzem a ideologia do branqueamento:

A caracterização da produção cultural afro-brasileira nas instituições de cultura e educação, por exemplo, ilustra esse fenômeno. Práticas educacionais, assim como textos escolares, são marcadamente racistas. E isso sem levar em conta o sexismo e a valorização dos privilégios de classe. É desnecessário observar que os meios de comunicação de massa apenas reforçam e continuam a seguir a ideia da “superioridade branca” (GONZALEZ, p. 79, 2020).

A psicanálise (b), dentro deste horizonte, foi importante não somente para Gonzalez se recuperar de um trauma pessoal (devido ao não-reconhecimento da família de seu ex-marido de sua relação conjugal com Lelia e da posterior morte dele), mas, inicialmente, de se autoafirmar como uma mulher negra numa sociedade racista. Dado que nas ciências sociais e na filosofia de circulação da época não lhe ofereciam um instrumental teórico livre de ideologia do mito da democracia racial pelo seu caráter parcial e negligente da questão negra, a psicanálise de estrato lacaniana permitiu Gonzalez compreender a complexidade e a dimensão psíquica do sofrimento perpetuado pelo racismo estrutural. Para isso, Gonzalez se engaja em sociedades e círculos psicanalíticos e desenvolve sua interpretação original do problema, especialmente ao encontrar e se apropriar de uma formulação do analista e interlocutor MD Magno da ideia freudiana de denegação. Ao expressar o modo pelo qual esse racismo epistêmico se apresenta ainda sob o feitiço ideológico do branqueamento, que reforça a reificação do negro ao colocá-lo somente no panteão da cultura popular e do folclore nacional, a denegação relega a negritude para um ambiente de parcialidade e um reconhecimento ou autonomia sempre incompleta, ou, para mobilizar outro termo que Gonzalez toma emprestado de Freud: um objeto parcial, uma forma de reconhecimento que atribui a uma parte do corpo a personalidade e a identidade do indivíduo.

Para ilustrar, Gonzalez utiliza o objeto parcial da bunda para indicar como a mulher negra é vinculado a essa forma de identidade aviltante e limitadora de seu potencial intelectual e cultural: “Enquanto denegação de nossa ladinoamefricanidade, o racismo “à brasileira” se volta justamente contra aqueles que são o testemunho vivo da mesma (os negros) ao mesmo tempo que diz não o fazer (“democracia racial” brasileira) (GONZALEZ, p. 69, 1988). Mais do que isso, tratava-se de uma importante força de normalização e naturalização do racismo nas relações de trabalho do capitalismo nacional, sendo a neurose a expressão, conforme Raquel Barreto (p. 23, 2018) interpreta, de como os brasileiros, “ao se projetarem e desejarem-se brancos ou descendentes de europeus em um país negro”, pensam e definem sua cultura nacional, ao mesmo tempo, “a partir da herança e dos símbolos afros, como o carnaval, o samba, o maracatu, o frevo, candomblé, a festa de 31 de dezembro na praia, etc.”.

Em especial, o modo como a cultura do samba foi apropriada pela indústria turística e midiática em torno do desfile das escolas, dominadas pela lógicas do lucro e acumulação das classes dominantes, funcionaria como um reforço à dominação de uma narrativa infame da ideia falsamente conciliadora de uma “democracia racial brasileira”. Junto com a ideologia do branqueamento, a noção de uma democracia radical brasileira, propagada pela *intelligentsia* brasileira, tornou-se o modo de reforço da dominação e da invisibilização do sofrimento do negro, e especificamente, da mulher negra. E é neste aspecto que a ideologia do branqueamento ou do processo de embranquecimento age como forma de subjetivização como sujeição em dois níveis (ou uma patologia social de segunda-ordem) de identidades estereotipadas e racistas – um nível que diz respeito as forma de déficit de reconhecimento que diminui a estima e o status de negro à uma negatividade ou falta que o branco teria, e ao segundo nível, este mais profundo e ideológico, que valoriza a cultura negra pelo grau de incorporação acomodada e resignada aos estereótipos que a sociedade capitalista e racista relega a domesticação da negra e do negro:

Numa dimensão consciente, ele reproduz aquilo que os brancos dizem entre si a respeito dos negros e constitui um amplo repertório de expressões populares pontuadas por imagens negativas dos negros: “Branco correndo é atleta, negro correndo é ladrão”; “O preto, quando não suja na entrada, suja na saída”; “Branca para casar, mulata para fornicar, negra para trabalhar” etc. Essa última expressão aponta para o segundo nível em que atuam os mecanismos do branqueamento: um nível mais inconsciente que corresponde aos papéis e lugares estereotipados atribuídos a um homem ou mulher negros. Assim, ele (ou ela) é representado como um trabalhador braçal, não qualificado, ou como alguém que conseguiu ascender socialmente, mas sempre pelos canais de mobilidade social considerados adequados para ele ou ela. Imagens positivas são aquelas em que os negros desempenham papéis sociais a eles atribuídos pelo sistema: cantor e/ou compositor de música popular, jogador de futebol, mulata. Em todas essas imagens, há um elemento comum: a pessoa negra é vista como um objeto de entretenimento. Essa tipificação cultural dos negros também assinala outro elemento comum condensado em atributos corporais:

força/resistência física, ritmo/sexualidade. Não é preciso dizer aqui que o homem ou mulher negros que não se adequam a esses parâmetros são rejeitados pelo estereótipo (GONZALEZ, p. 79, 2020).

Esta última referência, que a aproxima da formulação lacaniana do reconhecimento como uma indeterminação ou uma falta constitutiva, Gonzalez pensa a mulher negra como categoria e experiência afetiva de um reconhecimento sistematicamente negado pela sociedade brasileira, que por ser silenciado, tem o potencial de expressão emancipatória:

Ora, na medida em que nós negros estamos na lata de lixo da sociedade brasileira, pois assim determina a lógica da dominação, caberia uma indagação via psicanálise. E justamente a partir da alternativa proposta por Miller, ou seja: por que o negro é isso que a lógica da dominação tenta (e consegue muitas vezes, nós sabemos) domesticar? O risco que assumimos aqui é o do ato de falar com todas as implicações. Exatamente porque temos sido falados, infantilizados (infans é aquele que não tem fala própria, é a criança que se fala na terceira pessoa, porque falada pelos adultos), que neste trabalho assumimos nossa própria fala. Ou seja, o lixo vai falar, e numa boa (GONZALEZ, p. 12, 2020).

A original forma de mediação dessas importantes contribuições teóricas vem da articulação que Gonzalez faz com o movimento antirracista e de libertação negra e da filosofia africana que a autora tinha contato ou teve influência na época: mais especificamente, Abdias do Nascimento, Walter Rodney, Aimé Cesáire, e, fundamentalmente, Franz Fanon. A combinação de uma crítica radical da sociedade em sua estrutura classista e de dominação subjetiva com as filosofias africanas que tratavam não só do histórico processo de escravidão, mas, sobretudo com a denúncia da ideologia que reproduziria formas atualizadas de racismo e de bloqueios emancipatórios para o povo negro. A síntese veio a ser uma vertente de uma afro feminismo latino-americano que foi propagado pela própria autora em diversos espaços de resistência e reflexão.

O feminismo (c) foi o campo teórico e de luta prática que congregou no centro de sua análise da reificação e da resistência a experiência-síntese da mulher negra e de seus processos de subjetivação em uma sociedade patriarcal, de classes e racista. A sua concepção de reconhecimento social passa, principalmente, pela perspectiva não essencialista e desconstrutiva de feminismo e da mulher negra como figura explorada e objetificada pelas estruturas ideológicas do Estado, e, ao mesmo tempo, passível de incorporar uma agência revolucionária inaudita. Como afirma Gonzalez:

nossa tentativa aqui é a de uma indagação sobre o porquê dessa identificação. Ou seja, que foi que ocorreu, para que o mito da democracia racial tenha tido tanta aceitação e divulgação? Quais foram os processos que teriam determinados sua construção? Que é que ele oculta para além do que mostra? Como a mulher negra é situada no seu discurso? (GONZALEZ, 1984, p. 224).

De acordo com Lima e Rios (p. 12, 2020), a posição do feminismo negro é o pilar teórico que articula o pensamento de Gonzalez a seu engajamento político nos coletivos autônomos de mulheres negras no Brasil, na reflexão de questões históricas e culturas que marcam as formas de reconhecimento e dos bloqueios estruturais na sociedade brasileira que condicionam papéis e representações sociais a partir da sua posição de mulher negra.

Mesmo tendo sido influenciada por Simone de Beauvoir, Gonzalez a contesta na medida que o ato de se tornar mulher que a autora francesa reivindicava em *O Segundo Sexo*, não seria, para Gonzalez, um processo universal e hegemônico de reconhecimento. Neste sentido, os processos de colonização abriram uma multiplicidade de formas de dominação e de agência de construção de identidade que não foram apreendidas pelo feminismo francês. Ao identificar as raízes desse racismo, para Gonzalez, antecipando em vários aspectos a ideia de interseccionalidade formulada por Hill Collins, aponta que classe e raça podem ser consideradas uma expressão entrecruzada da reificação cultural brasileira da mulher negra e que tais tipos serviriam como apropriações simbólicas centrais para a exclusão social do capitalismo nacional:

O termo “doméstica” abrange uma série de atividades que marcam seu “lugar natural”: empregada doméstica, merendeira na rede escolar, servente nos supermercados, na rede hospitalar etc. Já o termo “mulata” implica a forma mais sofisticada de reificação: ela é nomeada “produto de exportação”, ou seja, objeto a ser consumido pelos turistas e pelos burgueses nacionais. Temos aqui a enganosa oferta de um pseudomercado de trabalho que funciona como um funil e que, em última instância, determina um alto grau de alienação. Esse tipo de exploração sexual da mulher negra se articula a todo um processo de distorção, folclorização e comercialização da cultura negra brasileira (GONZALEZ, p. 46, 2020).

O racismo, para Gonzalez, tem no capitalismo a forma econômica de poder que tem como impulso a discriminação e essencialização da mulher negra em função do lucro das classes dominantes brasileiras. Essa lógica, segundo a autora:

[...] estabelece uma divisão racial do trabalho e é compartilhado por todas as formações socioeconômicas capitalistas e multirraciais contemporâneas. Em termos de manutenção do equilíbrio do sistema como um todo, ele é um dos critérios de maior importância na articulação dos mecanismos de recrutamento para as posições na estrutura de classes e no sistema da estratificação social (GONZALEZ, p.12, 2020).

Esse modo de crítica da ideologia tinha como alvo as representações da “mãe preta”, a “mucama”, “mulata profissional” e a “empregada doméstica” como manifestações de identidades, e, portanto, formas de reconhecimento, que seriam reificantes e depreciativas em sua reprodução cultural. Mais do que isso, tratava-se de um importante força de normalização e naturalização do racismo nas relações de trabalho do capitalismo nacional. É neste contexto que a psicanálise

lacaniana influencia o desvelamento desse complexo de Édipo à brasileira. Visto que, para o pai (à brasileira), o objeto proibido e interditado não seria a mãe branca, mas sim aquela figura de referência negra que o acompanhou na sua formação e desenvolvimento ontogenético e libidinal.

A gênese desse sistema reificante remonta a figura colonial e escravocrata da mucamba: ela seria o paradigma do racismo e sexismo brasileiro, pois sendo na dinâmica violenta colonizadora uma mulata consumível, doméstica, por um lado, porque limpa tudo e mãe preta (símbolo da docilidade e ternura ideológica e ao mesmo tempo como versão feminina do Uncle Tom) porque a mulher branca não cuida da prole, por outro. O reconhecimento do corpo negro da mulher brasileira mantém, portanto, essa ambiguidade característica de uma experiência racista da neurose cultural: alvo da libido e da fantasia subjulgadora do homem branco, pois a mulher negra é desejada no carnaval como objeto público e exposto, logo, vulnerável, e ao mesmo tempo, um reconhecimento da servidão e do trabalho escravo: Para Gonzalez:

a mulher negra desempenha um papel altamente negativo na sociedade brasileira dos dias de hoje, dado o tipo de imagem que lhe é atribuído ou dadas as formas de superexploração e alienação a que está submetida. Mas há que se colocar, dialeticamente, as estratégias de que ela se utiliza para sobreviver e resistir numa formação social capitalista e racista como a nossa.(GONZALEZ, p. , 2020).

Essa ambiguidade marca o reconhecimento da mulher negra brasileira e a torna personagem paradigmática de dominação, mas, ao mesmo tempo, de resistência.

Cumé que a gente fica? Os limites e potenciais da resistência em Lélia Gonzalez

Como resistir uma ordem tão desumanizadora, alienante e violenta como a sociedade brasileira diante da população negra? Como romper com a lógica de denegação que marca a patologia social brasileira denunciada por Gonzalez? Para indicar os passos para essas respostas que encontramos em Gonzalez, faz-se importante retornar à tradição das críticas do pensamento negro do reconhecimento social, como aludido anteriormente, e as formas de reificação e de resistência política estão imbricadas na experiência social do intelectual desde sempre engajado pelo seu lugar de fala e escuta e atuação na sociedade civil. No caso de Gonzalez, a luta feminista, anticapitalista, anticolonial e antirracista compunha seu repertório crítico de reconciliação com a ideia amefricanidade. Conforme bem nota Ratts e Rios,

[...] é curioso notar que para um intelectual como Gonzalez não bastava trabalhar teoricamente certos conceitos, era preciso também intervenção social, na qual pudessem operá-los numa experiência de transformação do mundo da vida”, para utilizar uma expressão do filósofo Habermas. Nesse universo, Lélia foi cada vez mais se consolidando como uma pensadora da práxis política e das possibilidades de rompimento (RATTS, RIOS, 2010, p. 99).

Isso teve reflexo nos espaços em que Gonzalez ocupou com seu ativismo político e intervenção intelectual, sempre apontando para os paradoxos e limites, bem como os indícios emancipatórios. Embora opere dentro da análise crítica de classe marxista, Gonzalez também denuncia como as interpretações da esquerda apresentam limitações economicistas e tendem a desconsiderar o imbricamento entre dominação de classe e racial, considerando esta importante para a virada que o feminismo negro tomou após a ideia de interseccionalidade:

interessante a se ressaltar, nessas formas racionalizadas da dominação/opressão racial, é que até as correntes ditas progressistas também refletem, no seu economicismo reducionista, o mesmo processo de interpretação etnocêntrica. Ou seja, apesar de sua denúncia em face das injustiças socioeconômicas que caracterizam as sociedades capitalistas, não se apercebem como reprodutoras de uma injustiça racial paralela que tem por objetivo exatamente sua reprodução/perpetuação (GONZALEZ, 2020, p.40).

Se por um lado, Gonzalez denunciava a parcialidade do movimento marxista de classe em reproduzir o racismo e uma concepção determinista de sociedade, por outro lado a autora também tinha em mente uma forte crítica da cegueira sistemática do movimento feminista branco e liberal com questões de racialidade e racismo:

Em recente encontro feminista realizado no Rio de Janeiro, q nossa participação causou reações contraditórias. Até aquele momento, tínhamos observado uma sucessão de falas acentuadamente de esquerda, que colocavam uma série de exigências quanto à luta contra a exploração da mulher, do operariado etc. etc. A unanimidade das participantes quanto a essas denúncias era absoluta. Mas no momento em que começamos a falar do racismo e suas práticas em termos de mulher negra, já não houve mais unanimidade. Nossa fala foi acusada de emocional por umas e até mesmo de revanchista por outras; todavia, as representantes de regiões mais pobres nos entenderam perfeitamente (eram mestiças em sua maioria). Toda a celeuma causada por nosso posicionamento significou, para nós, a caracterização de um duplo sintoma: de um lado, o atraso político (principalmente dos grupos que se consideravam mais progressistas), e do outro a grande necessidade de denegar o racismo para ocultar uma outra questão: a exploração da mulher negra pela mulher branca (GONZALEZ, p.68, 2020).

Contra essa linguagem naturalizante e invisibilizadora, a ideia do “pretuguês” mobilizada por Gonzalez é uma das estratégias de resistência, consistia justamente nesse procedimento de descolonização epistemológica que dentro de uma estrutura de argumentos dominantes da academia, Gonzalez inseria elementos populares e da linguagem oral que perpassaria a forma coma a presença africana está no português oficial. Para além do “pretuguês”, as diferentes frentes de resistência identificadas por Gonzalez incluem um modo mais ativo, como métodos e lutas de confrontação pelos negros escravizados, e também passivo, no caso da atuação da mãe preta nesse

contexto. Ali também surgiria uma forma de resistência que é crucial na formulação de Gonzalez de uma prática não-colonizada de reconhecimento social: a espiritualidade africana.

O Candomblé é uma fonte de luta mobilizada pela ialorixás ou mãe de santo contra formas de dominação católica e colonial. Gonzalez se apoia nos estudos de Leni Silverstein em “Mãe de todo mundo” para pensar uma ética do cuidado e da resistência presente da figura da mãe de santo (como na época exerciam Mãe Estela, Mãe Aninha, Mãe Senhora e Mãe Menininha) e da sua importância em comunidades menos favorecidas. Mas também Gonzalez aponta para a sociedade civil formas de contratendências de resistência: sejam em conselhos diretivos de Escolas de Samba que rompiam com a folclorização e mulatização do Carnaval ou no movimento social combativo como o Movimento Negro Unificado e sua luta por conscientização política.

Essa luta se estende às manifestações de solidariedade aos movimentos e instituições que apoiavam o panafricanismo ao redor do mundo, e no Brasil, ao Frente Negra Brasileira (FNB) e o Teatro Experimental Negro (TEM). Essas expressões mais organizadas de luta política, contudo, não sobreporiam a possibilidade de que a mulher negra e sua experiência denegada de reconhecimento possa ser a força motivacional de luta por um reconhecimento não essencializada e não ideológico que forneça a real autonomia e a democracia mais radical e anticapitalista que ela, em toda sua dignidade, mereça:

a mulher negra anônima sustentáculo econômico, afetivo e moral de sua família é quem, a nosso ver, desempenha o papel mais importante. Exatamente porque com sua força e corajosa capacidade de luta pela sobrevivência nos transmite a nós, suas irmãs mais afortunadas, o ímpeto de não nos recusarmos à luta pelo nosso povo. Mais ainda porque, como na dialética do senhor e do escravo de Hegel, apesar da pobreza, da solidão quanto a um companheiro, da aparente submissão, é ela a portadora da chama da libertação, justamente porque não tem nada a perder (GONZALEZ, p.70, 2020).

A experiência de reconhecimento social no contexto que Gonzalez chama de “América Ladina” leva em conta a vinculação que ser uma pessoa no Brasil tem em relação à ancestralidade africana e ameríndia. Para isso, Gonzalez lança a categoria político-cultural de amefricanidade, uma forma de reconhecimento social de reconciliação com nossa identidade ladino amefricana (ancestralidade indígena e africana) que teria sido denegada. Neste sentido, Gonzalez incorpora uma forma de reconhecimento que desvela seu potencial emancipatório a despeito das formas reificantes, isto é, o foco na ideia de amefricanidade coloca em questão o lugar, o *locus* de enunciação do sujeito como anticolonial e conseqüentemente antirrascista. Sobre a formulação dessa categoria, Gonzalez atesta que ele mantém uma concepção de democracia radical:

As implicações políticas e culturais da categoria de amefricanidade (Amefricanity) são, de fato, democráticas; exatamente porque o próprio termo nos permite ultrapassar as limitações de caráter territorial, linguístico e ideológico, abrindo novas perspectivas para um entendimento mais profundo dessa parte do mundo onde ela se manifesta: A AMÉRICA como um todo (Sul, Central, Norte e Insular). Para além do seu caráter puramente geográfico, a categoria de amefricanidade incorpora todo um processo histórico de intensa dinâmica cultural (adaptação, resistência, reinterpretção e criação de novas formas) que é afrocentrada, isto é, referenciada em modelos como: a Jamaica e o akan, seu modelo dominante; o Brasil e seus modelos iorubá, banto e ewe-fon. Em consequência, ela nos encaminha no sentido da construção de toda uma identidade étnica. Desnecessário dizer que a categoria de amefricanidade está intimamente relacionada àquelas de pan-africanismo, négritude , afrocentricity etc (GONZALEZ, p.152, 2020).

Portanto, o projeto de emancipação política e social passa pela assunção de uma paulatina descolonização epistêmica que nos faz refém de um reconhecimento social de uma ideia fora do lugar colonizadora que é o reconhecimento a partir da democracia racial e da branquitude. Contra isso, Gonzalez aposta nas formas de resistências ligada a categoria de amefricanidade, que já na época escravista se manifestava em formas de luta política de coletividades como os quilombos, cimarrones palenques, marronages, enfim, formas de combate e resistência que nos tornas americanos. Em especial, a categoria da Nanny contém o germe dessa ancestralidade crítica e combativa. Essa espécie de Oiá/ Iansã representaria uma figura feminina mística, uma poderosa feiticeira que serviria como base de uma cultura inteira, uma espécie de mãe de um povo.

As lendas a seu respeito sublinham o caráter sobrenatural de Nanny; seus grandes poderes derivavam do seu contato e conhecimento íntimo do mundo do espírito, isto é, do reino dos ancestrais. Nesse sentido, enquanto mediadora entre vivos e mortos, ela simboliza a continuidade das sociedades maroons no espaço e tempo (GONZALEZ, p. 189, 2020).

Por fim, vale dizer que Gonzalez sempre se manteve ativa nas dinâmicas institucionais do sistema político, seja em universidades e espaços culturais, e concorrendo, inclusive, por cargos em partidos políticos históricos do campo progressista e por cargos no legislativo. Em virtude dessa atuação, vemos na sua concepção de política uma ideia de democracia racial radical, que apostava nos potenciais da sociedade civil e das lutas de libertação como uma confluência de um processo maior de descolonização e de projeto socialista de país, em contexto ant imperialista. Para Gonzales, “a visão eurocêntrica e racista de práticas religiosas pertencentes a culturas não europeias só faz confirmar o quanto a ideologia do supremacismo branco se perpetua, ela sim, como terrorismo cultural imperialista” (GONZALEZ, 2020, p. 190). Somente um feminismo negro latino-americano, calcado sob uma ontologia amefricana, poderia reverter a negatividade de uma forma denegada de reconhecimento causada pela neurose cultural brasileiro de um racismo cada dia mais sistêmico e destruidor.

Considerações Finais

Lélia Gonzalez estabeleceu as bases que estruturam o movimento contemporâneo de mulheres negras ao apontar o viés eurocentrista do feminismo brasileiro, que desconsiderava a centralidade da questão racial nas hierarquias de gênero presentes na sociedade e universalizava para o conjunto das mulheres uma concepção ocidental, sem as mediações dos processos de dominação, violência e exploração específicas da interação entre ocidentais e não brancos desde o período colonial. Essas questões postas por Lélia Gonzalez se tornaram a senha para as mulheres negras ousarem desenhar como concepção e ação política o que hoje chamamos de “feminismo negro”. Paralelamente à militância, Lélia estava na academia, circulando em diversos espaços de produção do conhecimento. Essa articulação e o diálogo com distintas vozes e lideranças fizeram dela uma “intelectual orgânica”, em constante interação com a militância do movimento negro, com a academia e com os movimentos de mulheres. Esse é o modelo de ação política e intelectual que informa o feminismo negro (CARNEIRO, 2016).

Ao ler o ensaio “Um feminismo decolonial” da cientista política Françoise Vergès, Flávia Rios (2020, p. 6), biógrafa de Lélia Gonzalez, sugere que em várias passagens poderíamos nos lembrar da seminal proposta de um Feminismo afro-latino-americano. De fato, o debate contemporâneo acerca do feminismo socialista, negro, decolonial, ressoa diversos pontos de discussão que foram tematizados em diversas ocasiões na obra de Gonzalez. Mais do que uma discussão que emerge dos centros do Norte global, a tradição crítica brasileira, que conta com nomes como Sueli Carneiro, Muniz Sodré, Conceição Evaristo, Joel Rufino, Nilma Lima, Djamila Ribeiro e Silvio Almeida, circulam na esfera pública em um diferente contexto de Gonzalez, mas que aprofunda as tensões que surgem de diferentes diagnósticos do modo de reprodução desta neurose cultural brasileira do racismo. Em chave estrutural, o que mudou foi sua escala: o neoliberalismo que produziu encarceramento de massa e permeia a retórica ideológica de meritocracia ganha corpo em plataformas ultraconservadoras que pretendem reestabelecer uma ordem de dominação social dos tempos da ditadura, e quiçá, do período imperial da escravidão.

Contudo, a arquitetura da crítica mobilizada por Gonzalez em torno das bases sociais que reproduzem a neurose cultural do racismo, ainda se mantém fundamental para uma crítica do mito da democracia racial. Conforme pretendi reconstruir aqui, o recurso teórico interdisciplinar de um marxismo francês, o feminismo negro e a psicanálise foram fundamentais para conceber como o reconhecimento social no Brasil reproduz formas pré-fixadas e padrões estereotipados de ideologia da população negra. É mediante à uma concepção negativa de reconhecimento que poderemos não

só diagnosticar as formas de desigualdade social e exploração racial, mas também precisar uma forma estrutural de sofrimento psíquico que contém na denegação sua experiência mais primeva. Diante dos aparatos ideológicos, dispositivos de controle e modos de dominação social, é que a teoria crítica nacional pode não só denunciar os bloqueios a emancipação vigente, mas, ao mesmo tempo, apontar para os focos de resistência contidas nas experiências sociais e culturais provindas do movimento antirracista que surge ao redor do mundo. Podemos dizer que, neste aspecto, essa é a maior herança de Gonzalez, em uma sociedade brasileira ainda fraturada e altamente racista. Especialmente em um período de apagamento e silenciamento do pensamento progressista pelos movimentos autoritários, a importância de contrapúblicos negros e do movimento social antirracista que publicizam, discutem, provocam e protestam as palavras e os exemplos de Gonzalez, tornam possível de serem circulados e debatidos em diferentes espaços de resistência política e cultural a constelação de ideias e práticas que compunham ideal de uma América Latina. E, sob este aspecto, não só para o feminismo negro, mas para uma proposta de socialismo racialmente radicalmente democrático, Gonzalez continua a ser um paradigma incontornável para nossa política e para tradição teórica crítica nacional.

Referências

- Carneiro, Aparecida Sueli. A construção do outro como não-ser como fundamento do ser. 2005. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005, p.96 – 124.
- Carneiro, Aparecida Sueli. Trajetória intelectual e formação política. Entrevista à Margem à Esquerda n. 27. (org.) Silvio Almeida. Marxismo e a questão racial. São Paulo, Boitempo, 2016.
- Celikates, Robin. Unreconciled: where's the struggle in the 'struggle for recognition'? In: Bertram, Georg W. et al. (orgs.). *Socialité et reconnaissance: grammaires de l'humain*. Paris: L'Harmattan, 2007, p. 213-228.
- De Souza, Luiz Gustavo de Cunha. Usos do reconhecimento em Roberto Schwarz: tentativa de uma aproximação. *Revista Do Instituto De Estudos Brasileiros*, (74), 147-161. 2019.
- Deranty, Jean-Philippe. Negativity in recognition. Post-Freudian Legacies in Contemporary Critical Theory. *Recognition and ambivalence* / (org.) Heikki Ikäheimo, Kristina Lepold e Titus Stahl. New York : Columbia University Press, 2021
- Honneth, Axel. *Recognition: A Chapter in the History of European Ideas* (The Seeley Lectures). Cambridge University Press, 2020.

- Jaeggi, Rahel. Reconhecimento e subjugação: da relação entre teorias positivas e negativas da intersubjetividade. *Sociologias*, Porto Alegre, ano 15, no 33, mai./ago. 2013
- Kilomba, Grada. Prefácio. In: Fanon, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Editora Ubu, 2020.
- Kilomba, Grada. Quem pode falar: falando do centro, descolonizando o conhecimento. In: *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Rio de Janeiro: Cobogó, 2020.
- Gonzalez, Lélia; Hasenbald, Carlos A. *Lugar do negro*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1982.
- Gonzalez, Lélia. *Festas populares no Brasil*. Rio de Janeiro: Index, 1987.
- Barreto, Raquel. Introdução. In: Gonzalez, Lélia. *Primavera para rosas negras: Lélia Gonzalez em primeira pessoa*. Ed. Diáspora Africana, 2018
- Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. (Org. Flávia Rios e Márcia Lima) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2020.
- Ratts, Alex; Rios, Flávia. *Lélia Gonzalez*. São Paulo: Selo Negro, 2010
- Ratts, Alex; Gomes, Bethania (org.) *Todas (as) distâncias_ poemas, aforismos e ensaios de Beatriz Nascimento-Ogum's Toques Negros*, 2015.
- Ribeiro, Djamilá. *Quem tem medo do feminismo negro*. Companhia das Letras, 2018.
- Rios, Flavia. Lima, Marcia, Introdução. p.12 in: Gonzalez, Lélia. *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. (Org. Flávia Rios e Márcia Lima) Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2020.
- Rios, Flavia. Por um feminismo radical: In: Vergès, Françoise. *Um feminismo decolonial*. Editora Ubu, 2020
- Sarr, Felwine. *Afrotopia*. N-1 Edições, 2019.
- Tenório, Jeferson. *O Averso da pele*. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.