MODERNOS & CONTEMPORÂNEOS

Revista de Filosofia do IFCH da Universidade Estadual de Campinas, v. 9, n. 22., jul./dez., 2025.

A nêga ativa: notas sobre a lógica da denegação em Lélia Gonzalez

A nêga ativa: notes on the logic of denegation (denegação) in Lélia Gonzalez

Miguel José Camargo de Jezus[1]
Daniel Omar Perez[2]

Resumo: Este texto tem por objetivo reconstruir o conceito "racismo por denegação" tal como proposto por Lélia Gonzalez em *O conceito político-cultural de amefricanidade* (1988), a fim de investigar quais são os fundamentos lógicos e epistemológicos da sua reflexão a partir do pensamento de Freud e Lacan. Nesse sentido, observamos como as proposições de M. D. Magno e Betty Milan, ocasionadas pela vinda de Jacques Lacan à América Latina em 1980, propõem um estatuto diferenciado para o Brasil em relação aos países vizinhos, ensejando a categoria de amefricanidade. Os autores, ao analisarem o nosso idioma e afirmarem que o Brasil é uma "América africana", propõem o termo Améfrica Ladina, no texto *Améfrica ladina: introdução a uma abertura* (Magno, 1980). Lélia, a partir da discussão entre Magno e Betty Milan, demonstra como o Brasil apresenta uma cultura e uma língua africanizada, que é *denegada* pelo discurso ideológico do branqueamento da população. É essa denegação que constitui "a sintomática da neurose cultural brasileira" como nomeada por Gonzalez. Portanto, pretendemos reconstruir o conceito "racismo por denegação" tal como proposto por Gonzalez, investigando-o junto ao texto *A negação* de Sigmund Freud, publicado em 1925, e os textos de Jacques Lacan junto a Jean Hyppolite em seus *Escritos* (1966/1998). Desse modo, analisaremos como o conceito de (*verneinung*) é colhido por Lélia, a fim de demonstrar uma hipótese sobre como opera o racismo no Brasil e como ele aparece nos discursos ideológicos, sobretudo no mito da democracia racial. A partir da análise de Lélia sobre o racismo no Brasil, verificaremos como a autora articula o conceito de denegação na psicanálise.

Palavras-chave: Psicanálise; Lélia Gonzalez; Racismo; Denegação.

Abstract: This text aims to reconstruct the concept of racismo por denegação (racism through denegation) as proposed by Lélia Gonzalez in O conceito político-cultural de amefricanidade (1988), in order to investigate the logical and epistemological

1 Psicólogo. Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual de Campinas. Lattes: https://lattes.cnpq.br/6385807622229426. ORCID: 0000-0002-7366-6626.

2 Professor Doutor em Filosofia na Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP. Lattes: http://lattes.cnpq.br/3161542255903404. ORCID: https://orcid.org/0000-0002-5965-3490.

foundations of her reflection through the thought of Freud and Lacan. In this sense, we examine how the propositions of M. D. Magno and Betty Milan—occasioned by Jacques Lacan's visit to Latin America in 1980—propose a differentiated status for Brazil in relation to neighboring countries, thereby giving rise to the category of amefricanidade. By analyzing the Portuguese language and asserting that Brazil is an "African America," the authors propose the term Améfrica Ladina in the text Améfrica ladina: introdução a uma abertura (MAGNO, 1980). Drawing on the discussion between Magno and Betty Milan, Lélia demonstrates how Brazil presents an Africanized culture and language that are denegated by the ideological discourse of the whitening of the population. It is this denegation that constitutes what Gonzalez names the "symptomatology of Brazilian cultural neurosis."

Therefore, we seek to reconstruct the concept of racism through denegation as formulated by Gonzalez by examining it alongside Sigmund Freud's text Negation (1925) and Jacques Lacan's texts with Jean Hyppolite in the Écrits (1966/1998). In this way, we analyze how the concept of [Verneinung] is taken up by Lélia in order to put forward a hypothesis about how racism operates in Brazil and how it appears in ideological discourses, especially in the myth of racial democracy. Based on Lélia Gonzalez's analysis of racism in Brazil, we examine how the author articulates the concept of denegation within psychoanalysis.

Keywords: Psychoanalysis; Lélia Gonzalez; Racism; Denegation.

Introdução a uma abertura[3]

É verdade sem mentira, certo e muito verdadeiro

(Jorge Ben Jor – Tábua de Esmeralda)

Eu quero ver

Quando Zumbi chegar
O que vai acontecer

(Jorge Ben Jor – Zumbi)

Foi em julho de 1980 que o psicanalista francês Jacques Lacan viajou à Venezuela, para participar de um encontro de psicanalistas, em seu penúltimo ano de vida. Às voltas com a dissolução de sua escola e de seu ensino, o que ele não poderia imaginar, seriam os efeitos de sua vinda num *aprés-coup*, sobretudo, para aqueles que não estiveram presentes em seu *Congresso Latino Americano*; referimo-nos a psicanalistas como Magno Machado Dias (1938 – 2025), Betty Milan (1944 – atual) e Lélia Gonzalez (1935 – 1994). O evento foi organizado e idealizado por Diana Rabinovich e Jacques-Alain Miller, porém contou com um conjunto

3 Subtítulo do texto de M.D. Magno, proferido em um seminário de 08 de junho de 1980, em que se introduz o problema da língua brasileira e suas implicações para a psicanálise lacaniana. Cf. MAGNO, M. D. *Améfrica Ladina: introdução a uma abertura.* Colégio Freudiano do Rio de Janeiro, 1980.

de desvios. A princípio, a ideia era que o encontro ocorresse em Buenos Aires, mas devido à ditadura argentina, teve de ser deslocado para a capital da Venezuela, Caracas. A última ditadura empresarial-militar na Argentina teve início com a deposição de María Estela Perón em 1976, e durou até 10 de dezembro de 1983. O regime centralizou o poder na mão dos militares e da Sociedad Rural Argentina baseando-se na implementação de um projeto sistemático de terrorismo de estado e na "guerra suja" (perseguição de 'subversivos' a partir da prática sistemática de torturas e assassinatos) que preencheu todos os requisitos do genocídio. Estima-se que, no período, mais de 30.000 pessoas foram sequestradas, torturadas, mortas e seus corpos desaparecidos.[4]

No entremeio desse desvio, entre Buenos Aires e Caracas, a questão da língua do congresso e da região aparece e coloca impasses para a ida dos brasileiros ao evento, bem como para o destino da Psicanálise na América Latina e no Brasil. É MD Magno quem, em moção enviada à Paris, apresenta a questão da língua a Miller, devido a exigência de que o evento ocorresse em Francês e espanhol (Magno, 1980). O retorno foi apenas uma nota de rodapé, uma abertura ao problema em questão: "O tema 'A Língua Espanhola e a Psicanálise', fica então para vocês substituído por 'A Língua Brasileira e a Psicanálise'" (Magno, 1980, p. 2). Ora, aqui se coloca um conjunto de problemas: do que se trata tal "língua brasileira"? Qual é o estatuto da latinidade brasileira, em relação a seus países vizinhos? Qual a importância da língua na transmissão de uma psicanálise, essa que é sintoma fundamental, "de base, nas relações de fala entre os sujeitos"? (Magno, 1980, p. 2).

Os impasses da participação no evento suscitam a decisão de MD Magno e a resolução de Betty Milan: os brasileiros não devem ir ao evento, pois não são América Latina: "O Brasil é América Africana", diz a psicanalista (Magno, 1980, p. 2). Ou seja, seria necessário fazer um Congresso Américo-africano.

Ora, é fato sabido que o Brasil foi o país que, ao longo de seus 400 anos de escravidão legalmente aceita, recebeu o maior contingente de africanos escravizados nas américas e no mundo. Provavelmente, a metade de todos os africanos sequestrados (aproximadamente 12 milhões no total) foram comercializados em terras colonizadas por Portugal na América do Sul. A posição Imperial do Brasil oficial no século XIX resistiu cultural, política e militarmente ao fim da escravatura. Ao mesmo tempo que durante quatro centenas de anos houve escravizados fugidos das fazendas, caçados por capitães do mato, resistências pacíficas e armadas e a organização de uma cultura de quilombos de milhares e em todo o território, também se criou o relato de que não poderia haver Brasil sem a escravização (para as belas almas seria uma espécie de "mal necessário"), de que aquelas revoltas eram apenas episódios

4 Para um estudo aprofundado, cf. Novaro, M.; Palermo, V. *A ditadura militar Argentina 1976-1983: do golpe de Estado à restauração democrática.* São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007. Sader, E.; JINKINGS, I. et. al. (Coord.). *Enciclopédia contemporânea da América Latina e do Caribe.* São Paulo: Boitempo Editorial, 2006.

isolados (e não a história de uma resistência) e seu fim teria sido um gesto de compaixão da Princesa (e não a consequência de lutas e de mudanças de estruturas). Essa relação de oposição entre a resistência dos sequestrados e escravizados e a institucionalização colonial-imperial do relato e das estruturas do Brasil oficial não é sem consequências, sobretudo em se tratando de cultura brasileira e de nossa língua. Há nesse jogo de forças um processo de oposição e desvelamento entre o que fica recalcado, *denegado* (para já introduzirmos os termos de nossa discussão) e o que aparece na linguagem, uma batalha discursiva, uma questão de *coalescência discursiva*, dirá Magno, na esteira de Lacan (Magno, 1980, p. 5). A imposição da língua de Portugal e a negação das línguas africanas por determinação dos gestores das terras colonizadas, onde o Marquês de Pombal não foi o único a levar adiante essa empreitada, é uma amostra empírica da tensão à qual nos referimos.

As indicações de MD Magno em referência a cultura brasileira, à língua e aos significantes privilegiados passam pela via de uma releitura de *Macunaíma*, de Mário de Andrade, em que o psicanalista colhe o fato doo herói da cultura brasileira ser negro, como sendo o que faz operar a função paterna e se apresenta como S_1, como nome-do-pai, que inscreve um conjunto simbólico de marcas de identificação de um povo brasileiro. Ele então se interroga: "[...] por que Mário de Andrade colocou Macunaíma como Pai da nossa gente (se é que colocou), e que nasceu preto? Ele pode mudar de cor, mas nasceu preto." (MAGNO, 1980, p. 24). Nesse ponto, começa-se a abrir a questão em direção a nossa investigação: ora, se o pai da cultura brasileira é preto, e a *coalescência discursiva* impede que ele apareça, é necessário que algo opere a fim de denegar sua aparição, um novo mito: uma cultura de filhos de europeus, que falam espanhol ou francês!

Essa montagem discursiva é operada por meio de um conjunto de narrativas que tentam escamotear a amefricanidade brasileira. Todavia, é na pena de Lélia Gonzalez que será dado o tratamento para a cultura brasileira e nomeados os falseamentos que imputam a negação da cultura africana na construção do Brasil. A hipótese de MD Magno é dada: "Estou lançando a hipótese de que o Pai é Negro (é um absurdo! todos ficarão com complexo de crioulo), a mãe pode ser Índia, e a Europeia talvez seja só a outra. E o Europeu? Ele talvez seja o tio, se não for o corno." (Magno, 1980, p. 24). Porém, é Lélia quem vai nomear do que se trata, indo na letra dos cientistas sociais Gilberto Freyre e Caio Prado Jr.: trata-se do mito da democracia racial; é com Lélia que a questão da língua dará uma nova volta no parafuso, fazendo aparecer que a questão não era "A língua brasileira e a psicanálise", como ingenuamente supunha Miller, mas o *pretuguês* e a psicanálise.

É digno de nota que, embora nosso enfoque seja o *pretuguês*, é evidente que as contribuições de Lélia Gonzalez podem ser utilizadas para pensar a importância das línguas indígenas para a constituição afro-pindorâmica do que se chama Brasil. Em seus textos e discursos, ora negros e indígenas aparecem lado a lado, ora ao

denunciar o racismo Gonzalez demarca um distanciamento entre a forma discursiva que aparece, em específico o racismo anti-negro, pela via da denegação. Sobre o primeiro caso, destacamos:

> [Os brancos] não se apercebem de que, na medida em que se consideram tão "brancos", no seu eurocentrismo (bobeia que na sua árvore genealógica sempre tem um negro ou um *índio* que fazem questão de ocultar), estão negando a possibilidade, enquanto povo brasileiro, de assumir nossa própria identidade, nosso próprio destino e nosso próprio futuro. [...] Nós, pelo menos, não estamos preocupados em fingir que não somos negros ou que a cultura brasileira é europeia. Também não nos envergonhamos da *nossa ancestralidade negra/indígena, né*? (Gonzalez, 1979-1981, p. 182, grifo nosso).

É a barra negro/indígena que nos mostra essa aproximação do problema. No entanto, quando visa demarcar um distanciamento, não de povos originários, mas para demarcar que quando naquele momento o indígena apareceu no discurso oficial na recuperação de uma identidade nacional, tratava-se apenas de uma recuperação mítica. Lélia demarca uma diferença nos mecanismos ideológicos do discurso, no caso indígena, uma narrativa criada pelo branco sem de fato incluir os povos originários; nesse sentido, seu distanciamento aponta para uma diferença nos tipos de negação que excluem o negro e o indígena, mas pela mesma via, pela via do mito: seja pelo mito do *bom selvagem*, do *homem cordial,* ou da *democracia racial*. Vejamos:

> Os nomes da nobreza brasileira que se forma, de condes, de barões etc. a partir da Independência, de um modo geral nos remetem a nomes indígenas – nesse projeto dessa nação homogênea, atribui-se uma ancestralidade indígena, porque eles já haviam liquidado os indígenas, todos, na costa brasileira. Já não havia ninguém para contar a história, ou alguns desses indígenas tinham sido expulsos para as regiões mais inóspitas do interior do país. E é um processo complexo a busca da legitimação da identidade a partir de uma ancestralidade indígena, justamente porque esse *índio* não está mais aí (Gonzalez, 1985, p. 310).

Ou seja, nos parece que a ideia de *pretuguês* enquanto português de uma América Africana, é uma forma de dar tratamento para nosso idioma a partir de uma construção específica de negação: o racismo anti-negro, e a forma como o negro *não* aparece no discurso oficial sobre a construção cultural do nosso país; nesse ponto, trata-se justamente de nosso objeto e de nosso recorte aqui, a saber: *o racismo por denegação*. Não se trata de desconsiderar os povos originários e seus idiomas na construção do português brasileiro, mas de incidir sobre uma diferença e um enfoque na influência das línguas africanas para a construção do conceito de *pretuguês.* Destaca-se ainda, o ensejo de uma *unidade específica*, como um valor metodológico de reunir na categoria político-cultural de americanos, a Améfrica como um "sistema etnogeográfico de referência" (Gonzalez, 1988/2020, p. 135), que tem no pretuguês seu idioma.

Não encontramos literatura psicanalítica nas américas que problematize esse tipo de efetivação da negação fora do Brasil. Se houver, certamente, não teve o destaque que se imprimiu na reflexão feita no Brasil. Embora o Brasil seja um acontecimento singular na história da escravidão, entendemos que o racismo é uma pratica constante na cultura dos países latino-americanos.

Lélia Gonzalez – A categoria freudiana de denegação (*Verneinung*)

O uso da psicanálise para uma leitura da cultura não é exclusividade do pensamento da filósofa e socióloga Lélia Gonzalez (1935 – 1994). Essa modalidade de uso do discurso psicanalítico já está presente nos escritos antropológicos de Freud, como em *Totem e tabu* (1913), *Psicologia das massas e análise do eu* (1921), *O futuro de uma ilusão* (1927), *O mal-estar na cultura* (1930) e em *O homem Moisés e a religião Monoteísta* (1939), seu último texto composto de três ensaios.

Dos efeitos *aprés-coup*: em 1983, Lélia publica um texto seminal que é tido como uma de suas principais contribuições para pensar questões raciais no Brasil, sob o prisma da psicanálise, a saber, *Racismo e sexismo na cultura brasileira*. Nesse texto, aparece o conceito de *pretuguês* que já havia aparecido anteriormente em *A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica*", originalmente de 1979, porém publicado em 1982.

Em *Racismo e sexismo*... ao questionar o arcebispo da Bahia que havia dito que a africanização da cultura brasileira era um modo de regressão, Gonzalez recorre ao que Magno havia dado notícias:

> Afinal de contas, o que tá feito, tá feito. E o Bispo dançou aí. Acordou tarde porque o Brasil já está africanizado. M.D. Magno tem um texto que impressionou a gente, exatamente porque ele discute isso. Duvida da latinidade brasileira afirmando que esse barato chamado Brasil nada mais é do que uma América Africana, ou seja, uma Améfrica Ladina (Gonzalez, 1983/2020, p. 236).

No entanto, é em 1988 com a publicação de *A categoria político-cultural de amefricanidade* que, novamente na esteira da abertura que tinha feito MD Magno, ela vai avançar sobre as questões da "africanização do idioma falado no Brasil" (Gonzalez, 1988/2020, p. 33). É nesse texto em que encontramos formalizado seu conceito de "Racismo por denegação", objeto central de nossa investigação, citemos:

> Para um bom entendimento das artimanhas do racismo acima caracterizado, vale a pena recordar a categoria freudiana de denegação (*Verneinung*): 'Processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos, pensamentos, ou sentimentos, até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença'. Enquanto denegação de nossa ladino-amefricanidade, 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, 1988/2020, p. 89).

Ou seja, o que Lélia coloca em questão ao utilizar o conceito de denegação, é o fato do racismo no Brasil operar de diferentes maneiras de negação. Num só tomo: nega-se a existência do racismo, com a falsa narrativa do *mito da democracia racial*, de que no Brasil não há discriminação por se tratar do *paraíso das três raças,* como se fazia crer parte hegemônica da sociologia do início do século XX; e, simultaneamente, discrimina-se, violenta-se e vilipendia os negros que são testemunhas da africanização da cultura brasileira. Ou seja, no retorno do recalcado, quando dizemos '*Framengo*!', a discriminação ocorre. Sobre o uso do 'R' no lugar da letra 'L' em palavras como *Flamengo* – '*Framengo*', Lélia diz:

> É engraçado como eles gozam a gente quando a gente diz que é Framengo. Chamam a gente de ignorante dizendo que a gente fala errado. E de repente ignoram que a presença desse R no lugar do L nada mais é que a marca linguística de um idioma africano, no qual o L inexiste. Afinal, quem que é o ignorante? Ao mesmo tempo acham o maior barato a fala dita brasileira, que corta os erres dos infinitivos verbais, que condensa "você" em "cê", o "está" em "tá" e por aí afora. Não sacam que tão falando pretuguês." (Gonzalez, 1984, p. 90).

Podemos pensar também que o R está para além do simbólico dos idiomas. Não são dois idiomas em disputa em território neutro. Trata-se de uma tensão que deve ser neutralizada pelo elemento dominante reduzindo a diferença a erro. O significante rompe aparecendo a letra não apenas de um alfabeto que remete a fonemas, mas da letra como litoral entre o simbólico e o Real. O Real irrompe no R e quebra as estruturas do simbólico da linguagem que se impõe. O denegado se constitui num resto Real que não cessa de se escrever a contracorrente.

Dois tipos de negação

Lélia rastreia as diferenças entre como se apresentava nos anos 80 o racismo em países europeus, na África do Sul e no Brasil, propondo duas formas de negação: *racismo aberto e racismo disfarçado* (Gonzalez, 1988/2020, p. 89). Em países europeus, anglo-saxões, germânicos ou holandeses, o negro era definido por aquele que tem "sangue negro nas veias", ou seja, que tem uma afrodescendência e, portanto, deve ser separado dos brancos, tornando impossível a miscigenação. A ideologia da brancura, que supõe uma pureza da raça branca, faz com que a segregação seja a única forma de manter a superioridade racista entre o colonizador e o colonizado. Na África do Sul, encontrava-se o *apartheid*, ou seja, a segregação baseada num modelo político institucionalizado e mais acabado da supremacia branca do que como aparecia nas sociedades europeias (Gonzalez, 1988/2020).

Por outro lado, no Brasil, nas sociedades latinas, o racismo seria disfarçado. Ou seja, a prevalência é de teorias miscigenacionistas e assimilacionistas, das quais emerge o discurso ideológico de que aqui, existiria uma "democracia racial", escamoteando a verdadeira face da discriminação racial. Gonzalez faz um jogo com

os termos consciência e memória, a fim de demonstrar como o discurso ideológico é um discurso da consciência, lugar do desconhecimento e da alienação (Gonzalez, 1983, p. 53). Por outro lado, o que se revela na memória é o fato de que ela inclui o que a consciência insiste em excluir: "o não saber que conhece, esse lugar de inscrições que restituem uma história que não foi escrita, o lugar da emergência da verdade, dessa verdade que se estrutura como ficção" (Gonzalez, 1983, p. 53). Ou seja, o discurso da consciência é o que denega, que tenta escamotear e ocultar a memória; mas como diz Lélia, ela tem suas astúcias e sabe a aparecer nas mancadas do discurso, vejamos:

> *Racismo? No Brasil? Quem foi que disse? Isso é coisa de americano.* Aqui não tem diferença porque todo mundo é brasileiro acima de tudo, graças a Deus. Preto aqui é bem tratado, tem o mesmo direito que a gente tem. Tanto é que, quando se esforça, ele sobe na vida *como qualquer um*. Conheço um que é médico; educadíssimo, culto, elegante e com feições tão finas... *Nem parece preto* (Gonzalez, 1983/2020, p. 53, grifos nossos)

Esse trecho é um exemplo primoroso de como a sintomática da dita neurose cultural brasileira como descreve Gonzalez, aparece como uma mensagem invertida, denegada. Ora, a princípio se diz, não há racismo, e ao final, a mancada do discurso: [o preto] sobe na vida *como qualquer um*, de tal modo que *nem parece preto.* Tal qual o paciente exemplo de Freud, no texto que analisaremos diz: "Você agora vai pensar que eu quero dizer algo ofensivo, mas *não tenho de fato essa intenção*" (Freud, 1925/2011, p. 276).

Há ainda dois outros textos em que Lélia diz de diferentes formas em que o racismo aparece em cena na cultura brasileira. Em uma coluna para a Folha de S. Paulo, publicada em agosto de 1983, Lélia nomeia negação como "Racismo por Omissão" (Gonzalez, 1983). Já em uma entrevista para o *The Brasilians*, em 1984, Lélia afirma: "O racismo no Brasil é profundamente disfarçado". É interessante notar a intercambialidade dos termos que, apesar de não serem sempre sinônimos – pois demonstram as diferentes formas do racismo aparecer (ou não aparecer) na cultura brasileira –, evidenciam que o funcionamento da negação é símile nas diferentes artimanhas discursivas. A fim de compreender a fundo como opera o retorno do recalcado, passaremos ao estatuto lógico da negação em Freud e Lacan, mas não sem antes, avançar com Lélia.

A Nêga ativa: Lélia Gonzalez leitora de Freud e Lacan

O avanço de Lélia na questão do *racismo por denegação* se dá por uma via que adquire importância central para uma leitura psicanalítica, a saber, a introdução do *sexismo* como elemento desse racismo à brasileira. Ou seja, numa leitura acurada das relações inter-raciais no Brasil e como estas são lidas pelos sociólogos Gilberto Freyre e, sobretudo, Caio Prado Jr., seu enfoque recai sobre o papel da mulher negra nessa equação e, sobretudo, na formação da sociedade e da cultura brasileira. Lélia

reflete sobre dois exemplos, a figura da *mulata* e da *mucama* – também tida como *ama-de-leite*.

Esses dois papéis eram funções sociais imputadas a mulheres negras durante o escravismo colonial, sendo permitida pelos senhores de engenho circular nos espaços da casa-grande, a fim de prestar serviços domésticos, a criação e a amamentação dos filhos dos senhores de escravos; havia também a *prestação de serviços sexuais*, nessa equação, que deixa escapar algo que a consciência tenta excluir: o desejo perverso dos senhores do engenho pela mulher negra (Gonzalez, 1984).

Esses papeis são os que estão escamoteados e denegados pelo discurso da consciência, sendo deslocados no período da pós-abolição para trabalhos mal-assalariados no capitalismo, como o emprego doméstico, o cuidado dos filhos e também os serviços sexuais; ou seja, a exploração laboral e sexual se mantém mesmo após a escravidão, porém com novos vernizes, de maneira deslocada. Todavia, o desejo que é recalcado nesse interesse sexual pela mulher negra, insiste em retornar, por meio da cultura. Há duas rasteiras que são dadas: na língua, pois é a *ama-de-leite* quem cria os filhos, e os ensina a língua, e quando as escolas de samba dão destaque à figura da *mulata*, ao realçar a figura da mulher negra, vejamos:

> E é justamente no momento do rito carnavalesco que o mito é atualizado com toda a sua força simbólica. E é nesse instante que a mulher negra se transforma única e exclusivamente na rainha, na "mulata deusa do meu samba", "que passa com graça/fazendo pirraça/fingindo inocente/tirando o sossego da gente". É nos desfiles das escolas de primeiro grupo que a vemos em sua máxima exaltação. Ali, ela perde seu anonimato e se transfigura na Cinderela do asfalto, adorada, desejada, devorada pelo olhar dos príncipes altos e loiros, vindos de terras distantes só para vê-la (Gonzalez, 1984, p. 228).

Esse trecho traz uma dimensão fundamental: a sexualidade. Trata-se de uma análise da tomada da mulher negra como objeto que não é assumido cotidianamente, apenas no mito simbólico carnavalesco. Ao negar seu estatuto de sujeito, ela demonstra como o racismo opera novamente num interesse que age de maneira violenta simbolicamente sobre o corpo negro, numa sociedade em que é calcada na negação de suas origens améfricanas. A articulação dos marcadores de opressão raça e gênero demonstram como há uma ambivalência que vai da violência à uma exaltação, que tem seu cerne num interesse sexual objetificante.

Transfigurada e negada, a *nêga ativa*, a mulher negra é exaltada no rito carnavalesco, mas logo quando no dia seguinte está na posição de empregada doméstica, é violentada, a mesma mulher em duas posições sociais distintas, pode revelar o recalcado violento de diferentes formas: "A nomeação vai depender da situação em que somos vista" (Gonzalez, 1984). Ela demonstra como Caio Prado Jr. insiste nessa negação em sua teoria sociológica sobre as relações inter-raciais:

> Não ultrapassará também o nível primário puramente animal do contato sexual, não se aproximando senão muito remotamente da esfera propriamente humana do amor, em que o ato sexual se envolve de todo um complexo de emoções e sentimentos tão amplos que chegam até a fazer passar para o segundo plano aquele ato que afinal lhe deu origem (Prado Jr. *apud* Gonzalez, 1984, p. 83).

Ela afirma que o texto é um prato cheio. Que expressa com exatidão como se apresenta a tal *neurose cultural brasileira*, pois: "[...] branco não trepa, mas comete ato sexual e que chama tesão de necessidade" (Gonzalez, 1984, p. 84). A forma como o autor tenta contornar o interesse neurótico do homem branco pela mulher negra exemplifica como o racismo à brasileira se conforma e se configura. Veiculado nessa ideologia do branqueamento, no discurso da consciência, Lélia faz um jogo com as palavras para denunciar esse cinismo "Por essa razão, gosto de fazer um trocadilho, afirmando que o português, o lusitano, 'não fala, e nem diz bunda' (do verbo desbundar) (Gonzalez, 1988, p. 129). Ou seja, tanto na fala quanto na escrita que se propõe a uma assepsia do desejo, a linguagem não permite que a verdade fique ocultada. Nesse ponto, Lélia conclui:

> Quanto à negativa do "seu" Caio Prado Jr., infelizmente, a gente sabe o que ele está afirmando esquecidamente: o amor da senzala só realizou o milagre da neurose brasileira graças a essa coisa simplérrima que é o desejo. Tão simples que Freud passou a vida toda escrevendo sobre ela (talvez porque não tivesse o que fazer, né, Lacan?) (Gonzalez, 1984, p. 87).

Esses excertos demonstram como a empreitada gonzaleana na esteira de Freud e Lacan investiga o funcionamento, a operação lógica da negação, da: "(*Verneinung*): '*Processo pelo qual o indivíduo, embora formulando um de seus desejos*, pensamentos, ou sentimentos, *até aí recalcado, continua a defender-se dele, negando que lhe pertença*"(Laplanche, *apud* Gonzalez, 1984, p. 127 grifos nossos). E avança para demonstrar como o racismo aparece de maneira sintomática, denunciando essa negação. Passemos ao conceito.

A denegação em Freud, Lacan e Lélia Gonzalez

> Camilo não acreditava em nada. Por quê? Não poderia dizê-lo, não possuía um só argumento: limitava-se a negar tudo. E digo mal, porque negar é ainda afirmar, e ele não formulava a incredulidade;
>
> (Machado de Assis – A cartomante)

A noção de Negação [*Verneinung*], é formulada por Freud em um texto homônimo de 1925, texto que apesar de curto, torna-se um dos principais da teoria psicanalítica por sua lógica interna e sua densidade (Safatle, 2014). Na letra de Freud, colhemos que "A negação é uma forma de tomar conhecimento do que foi

reprimido, já é mesmo um *levantamento* da repressão, mas não, certamente, uma aceitação do reprimido" (Freud, 1925/2011, p. 277, grifo nosso).

É Jean Hyppolite quem irá avançar com o texto de Freud numa intervenção que consta nos *Escritos* de Jacques Lacan, publicado em 1966. A ideia central de seu comentário é de que Freud nesse conceito de *levantamento* utiliza a palavra alemã *aufhebung*, pinçada do idioma hegeliano, "que ao mesmo tempo quer dizer negar, suprimir e conservar, e, no fundo, suspender" (Hyppolite, *apud* Lacan, 1966, p. 895). A *Aufhebung* é sistematicamente descrita por Faustino:

> Vale lembrar que embora o verbo alemão "*Aufheben*" tenha sido traduzido para a língua portuguesa como "suprassumir", em Hegel, os seus sentidos comportam pelo menos três significados reciprocamente concomitantes: 1. Negar (no sentido de cancelar, anular, suspender); 2. Preservar (conservar) e 3; elevar à um nível superior (2025, p. 34).

Nesse sentido, faz-se necessária uma delimitação do termo no interior do texto freudiano como aponta Safatle:

> Tal leitura, patrocinada sobretudo por Jean Hyppolite, gira em torno da exploração da presença do termo *Aufhebung* no texto freudiano. Hyppolite insiste na proximidade possível entre a negação freudiana e a sua maneira de compreender a negatividade própria ao processo hegeliano de constituição da consciência de si. Um pouco como se o aparelho psíquico clivado de Freud fosse uma figura possível do sujeito hegeliano que constitui sua identidade através de 'negações autorreferentes' (Safatle, 2014, p.24).

Trata-se de um problema central de nossa reconstrução que nos permitirá elaborar conceitualmente a negação e seu estatuto privilegiado.

Assim sendo, a questão posta significa dizer que ao mesmo tempo em que se opera a negação, opera-se também um mecanismo de conservação da ideia – ainda que deslocada do afeto; trata-se de uma formação de compromisso. Essa formação de compromisso opera de tal maneira que o aparelho psíquico é organizado agenciando conflitos entre as instâncias do pensamento, o desejo e o recalque.

Essa é uma maneira de dizer que, ao negar algo que, no fundo, é o nome de seu próprio desejo, o sujeito estaria, na verdade, tentando inscrever simbolicamente aquilo que ele só pode reconhecer ao separar a aceitação intelectual da aceitação afetiva (Safatle, 2014, p. 25).

Consciente de que a negação opera como uma formação de compromisso, Lélia vai cunhar seu conceito de *racismo por denegação*, registrando que ele constitui "a sintomática da neurose cultural brasileira" (Gonzalez, 1984). Ou seja, ao deitar a cultura brasileira no divã, o que Lélia opera é a passagem de uma metapsicologia do indivíduo, para pensar a cultura brasileira como um sujeito, como sustentam Paulon e Ambra (2024). De maneira fielmente freudiana, Lélia ao pensar a estrutura social como neurótica segue a compreensão estabelecida por Freud em *O mal-estar na cultura* (Paulon; Ambra, 2024).

Lélia demonstra inúmeras formas de como o racismo se apresenta na cultura brasileira em diferentes episódios e diferentes momentos históricos, como quando em um comício do Partido dos Trabalhadores em 1983 em que afirma ter ocorrido um *ato falho* em relação ao negro, ao não ser citado que o combate e enfrentamento ao racismo seria uma das tarefas políticas importantes do país no projeto de governo. Um problema que foi 'esquecido', 'tirado de cena' e 'invisibilizado' (Gonzalez, 1983, p. 221), ou seja, recalcado em prol de um sonho igualitário, democrático, mas que se pretendia europeizante (Gonzalez, 1983, p. 221).

Gonzalez demonstra que a cultura brasileira é uma "adolescente neurótica", fruto dessa negação de suas raízes africanas e de sucessivos – e violentos – recalques de sua africanidade. Mas além da denúncia, demonstra que há uma resistência que opera em sentido a expor essa exclusão e que a verdade, que tem estrutura de ficção, insiste em aparecer nos atos falhos, na linguagem e na formação cultural desse país.

O arremate da autora se dá ao demonstrar que no rito carnavalesco há um rebaixamento das censuras que permitem o desejo aparecer em cena, e essas inversões denunciam o *mito da democracia racial*, de modo que sua reatividade é porque "a gente pôs o dedo na ferida deles, a gente diz que o rei tá pelado. E o corpo do rei é preto e o rei é escravo" (Gonzalez, 1984, p. 91). E no carnaval é o reinado desse rei. A subversão do discurso dominante está diretamente ligada ao fato da cultura brasileira ser africanizada. Nesse momento ritualístico e de transfiguração, que tem em si um poder de verdade, os não-negros vão abrindo espaço para o bloco passar, para reconhecer a realeza manifesta do Mestre-Escravo; desse modo, quando o discurso da consciência vacila e a cultura brasileira de fato é colocada em cena, o que se revela é a verdade de sua cultura (Gonzalez, 1984, p. 92).

O que Lélia denuncia nessa batalha discursiva entre o discurso dominante e a irrupção do discurso recalcado, é o fato do negro embaralhar as cartas dessa dialética do senhor e do escravo, a fim de tomar o significante-mestre da cultura, para se impor como senhor. Assim como Macunaíma que vai morar na constelação, o lugar de inscrição, o que se (re)inscreve é o *Nome-do-pai* da cultura brasileira, o negro aparece como S_1 (Gonzalez, 1984). Desbancando o lugar do suposto pai da adolescente neurótica cultura brasileira, tomando o dia 13 de maio da discursiva abolição, e relegando ao dia 20 de novembro – data da morte de Zumbi dos Palmares – o verdadeiro dia da *Consciência Negra*.

Referências bibliográficas

FAUSTINO, D. (2025). "Hegel, Fanon e a (suposta) interdição do reconhecimento". In: FAUSTINO, D.; BARBOSA, M. S. *Desde Fanon*. São Paulo: Boitempo editorial.

FREUD, S. (2011). "A negação (1925)". In: FREUD, S. *Obras completas*, v. 16: O Eu e o Id, Autobiografia e outros textos. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2014). *A negação.* Tradução: Marilene Carone. São Paulo: Cosac Naify.

GONZALEZ, L. (2020). "A mulher negra na sociedade brasileira; uma abordagem político-econômica". In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.): GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2020). "Racismo e sexismo na cultura brasileira". In: RIOS, F.; Lima, M. (Orgs.): GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2020). "A categoria político-cultural de amefricanidade". In: RIOS, F.; LIMA, M. (Orgs.): GONZALEZ, L. Por um feminismo afro-latino-americano: Ensaios, intervenções e diálogos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

HYPPOLITE, J. (1998). "Comentário falado sobre a 'Verneinung' de Freud, por Jean Hyppolite". In: Escritos. LACAN, J.; tradução: Vera Ribeiro-Rio de Janeiro: Jorge Zabar Ed, p. 893902.

LACAN, J. (1998). "Introdução ao comentário de Jean Hyppolite sobre a 'Verneinung' de Freud". In: Escritos. LACAN, J.; tradução: Vera Ribeiro-Rio de Janeiro: Jorge Zabar Ed, p. 370-382.

_____.(1998). "Resposta ao comentário de Jean Hyppolite sobre a 'Verneinung' de Freud". In: LACAN, J. *Escritos*. tradução: Vera Ribeiro-Rio de Janeiro–: Jorgew Zahar Editor, p. 383-401.

MAGNO, M. D. (1980). *Améfrica Ladina*: introdução a uma abertura. Colégio Freudiano do Rio de Janeiro.

PAULON, C.; AMBRA, P. (2024). "Por uma noção de sujeito socialmente informada: história, território e elaboração". In: *Interação em Psicologia*, v. 28, n. 3., 2024, p. 366-375.

SAFATLE, V. (2014). Posfácio – "Aquele que diz 'não': sobre um modo peculiar de falar de si". In: FREUD, S. *A negação.* São Paulo: Cosac Naify. p. 34-53.

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos

This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.