



Considerações para uma Clínica Além-Divã: Psicanálise e Política

Considerations for a Beyond-the-Couch Clinic: Psychoanalysis and Politics

Consideraciones para una Clínica más Allá del Diván: Psicoanálisis y Política

Renata Rodrigues de Lima Silva ^a, Tiago Iwasawa Neves ^b

^a Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, MG, Brasil

^b Universidade Federal de Campina Grande, Campina Grande, PB, Brasil

Resumo

Existe Psicanálise fora do divã? Se sim, de qual clínica psicanalítica estamos falando? Partindo de algumas perguntas que se impõem e se agitam diante de questões políticas contemporâneas, em referência ao racismo antinegro no Brasil, as teorizações realizadas neste trabalho realizam a proposta de pensar caminhos para uma clínica, norteadas pela Psicanálise, que se efetiva no campo social a partir da obra *Pele Negra, Máscaras Brancas*, de Frantz Fanon. Empreender o trabalho de retornar à Fanon é, em certa medida, um esforço para seguir o método lacaniano de retorno à Freud, buscando na proposta fanoniana instrumentos que auxiliem no compromisso de nos colocar à altura de nossa época. Os passos aqui são dados partindo da interrogação sobre os motivos para a utilização da teoria fanoniana nesse contexto. Na sequência, são pensados atravessamentos entre os campos da Psicanálise e da Política, chegando, por fim, às interrogações sobre o que fazer diante das reflexões suscitadas.

Palavras-chave: clínica, práxis psicanalítica, crítica social.

Abstract

Is there a Psychoanalysis outside the couch? If so, which psychoanalytic clinic are we talking about? Starting from some questions that impose themselves and are agitated in the face of contemporary political issues, in reference to anti-black racism in Brazil, the theorizations carried out in this work carry out the proposal to think about ways for a clinic, guided by Psychoanalysis, which takes effect in the social field from the work *Black Skin, White Masks*, by Frantz Fanon. Undertaking the work of returning to Fanon is, to a certain extent, an effort to follow the Lacanian method of returning to Freud, seeking in the Fanonian proposal instruments that help in the commitment to bring us up to par with our times. The steps here are taken starting from the question about the reasons for using Fanonian theory in this context. Next, crossings between the fields of Psychoanalysis and Politics are considered, finally arriving at questions about what to do considering the reflections raised.

Keywords: clinic, psychoanalytic praxis, social criticism.



Resumen

¿Existe el Psicoanálisis fuera del diván? Si es así, ¿de qué clínica psicoanalítica estamos hablando? A partir de algunas cuestiones que se imponen y se agitan frente a las cuestiones políticas contemporáneas, en referencia al racismo anti-negro en Brasil, las teorizaciones realizadas en este trabajo llevan a cabo la propuesta de pensar caminos para una clínica, guiada por el Psicoanálisis, que se concreta en el ámbito social a partir de la obra *Piel negra, máscaras blancas*, de Frantz Fanon. Emprender el trabajo de regresar a Fanon es, en cierta medida, un esfuerzo por seguir el método lacaniano de regresar a Freud, buscando en la propuesta fanoniana instrumentos que ayuden en el compromiso de ponernos a la altura de nuestros tiempos. Los pasos aquí se dan a partir de la pregunta sobre las razones para utilizar la teoría fanoniana en este contexto. A continuación, se consideran los cruces entre los campos del Psicoanálisis y la Política, llegando finalmente a interrogaciones sobre qué hacer a la luz de las reflexiones planteadas.

Palabras clave: clínica, praxis psicoanalítica, crítica social.

As palavras que compõem essa introdução são da autora, em virtude do requisito para a conclusão do curso de graduação em Psicologia, e este trabalho pôde se tornar o que é na parceria intelectual firmada entre os autores.

Este trabalho começou em 2020. Foi uma longa gestação, sem que eu sequer tivesse a pretensão de pari-lo. Conscientemente, não sabia que o faria. Mas ele se adiantou, e foi se escrevendo mesmo assim. No auge da pandemia, encontrei-me buscando caminhos para enfrentar um cenário de mudanças drásticas no que dizia respeito ao presente e ao futuro. Diante do negacionismo instaurado no país, diante do necessário e obrigatório distanciamento social, um dos caminhos possíveis para que eu continuasse a apostar na vida, foram os estudos. Não mais os estudos estritamente acadêmicos, àqueles que uma grade curricular impõe, mas os estudos referentes ao meu estar no mundo – especificamente, ao estado de mal-estar gerado por me enxergar inserida e diretamente afetada por uma sociedade branca e racista. Nesse bojo, inquieta que já me encontrava desde o ano anterior, às voltas em tentar apreender algo das dinâmicas de classe, cor e gênero na sociedade brasileira, encontrei Frantz Fanon. A primeira leitura que realizei de um texto seu me causou mais dúvidas que entendimento; foi partindo do que eu não fui capaz de compreender que comecei a estudar com outras pessoas, semanalmente, por meio de uma tela de computador, as teorizações fanonianas. E esse primeiro afeto que me atravessou, esse sentimento de precisar saber mais sobre algo, como se minha vida dependesse daquilo – porque, acredito nisso, dependia mesmo – é o que permite a existência deste trabalho. Mas, afinal, quem foi Frantz Fanon? E o que seu nome significa para a existência do presente trabalho? Em termos biográficos, Fanon nasceu em 20 de julho de 1925, em uma colônia francesa no Caribe chamada Martinica. Frantz Omar Fanon é oriundo de uma família de classe média de Fort de France, capital da ilha caribenha. Psiquiatra, ensaísta, intelectual político e militante revolucionário ao lado da Frente de Libertação Nacional (FLN) da Argélia, essas são algumas descrições para tentar situar quem foi Fanon. Em termos singulares ao presente esforço

de trabalho empreendido, Fanon significa um caminho na aposta de outros modos de organização social; de seu legado, acredito que a prática psicanalítica pode se servir, não só de suas contribuições teóricas, mas de seu exemplo de determinação e coragem em enfrentar os modelos postos historicamente. É nesta crença que as próximas páginas se sustentam.

Primeiros Passos: “Por que Fanon? Por que agora?”

Em seus Escritos políticos (1958/2021), o martinicano apontou o ultracolonialismo como uma reação desesperada contra o enfraquecimento da dominação colonialista, resultando em belicismo, golpe militar e incursões fascistas, demarcando a falência do campo político nesse modelo de dominação. Como herança do mundo colonial, fruto do modelo capitalista de economia, persistem e se reproduzem nos dias de hoje sociedades hierarquizadas e perpassadas pela violência, marcadas pelo racismo anti-negro, anti-indígenas e, também, anti-imigrantes. Desse cenário, a sociedade brasileira não está apartada.

Pensando com Deivison Faustino (2015), uma das principais referências hoje no Brasil sobre Fanon, e ciente da pluralidade de perspectivas que disputam Fanon hoje, a teoria fanoniana é considerada aqui partindo da perspectiva da sociogenia. Nessa perspectiva, o colonialismo, o racismo e a racialização são concebidos considerando as dimensões econômicas de existência sem, no entanto, ficar limitado aos aspectos subjetivos da alienação colonial. Ou seja, a relação de objeto e as posições discursivas entre sujeito e alteridade (que possibilitam a localização de um aparelhamento de gozo e laço social) são consideradas, sem limitarem-se às dinâmicas de ambiguidade referentes à própria imagem e ao Outro presentes na alienação colonial. Dessa forma, como aponta o autor, estão abertas duas possibilidades: questionar a racialização das representações do negro e da humanidade como um todo e, em consequente, apostar na agência política como forma de confrontar o colonialismo e produzir novos significados de si e do outro.

Este trabalho se trata, metodologicamente, de uma pesquisa teórica. Tal modelo de pesquisa é defendido pelo psicanalista e escritor brasileiro Luiz Alfredo Garcia-Roza como a única modalidade possível de pesquisa acadêmica em psicanálise. Em seu argumento, um dos objetivos da pesquisa teórica é “submeter a teoria psicanalítica a uma análise crítica com a finalidade de verificar sua lógica interna, a coesão estrutural dos seus conceitos e as condições de sua possibilidade” (Garcia-Roza, 1993, como citado por Couto, 2010). No que se refere ao trabalho dos conceitos, o epistemólogo Georges Canguilhem (2012, p. 218) nos diz: “é fazer variar sua extensão e compreensão, generalizá-lo mediante a importação de traços de exceção,

exportá-lo para fora de sua região de origem, tomá-lo como modelo ou, inversamente, fornecer-lhe um”.

Mais do que trabalhar conceitos psicanalíticos de modo a revelar um resultado final de significação, o esforço empreendido aqui é explorar aquilo que é desnudado por Fanon em sua obra: um sintoma social no qual a permanência da racialidade é sempre reativada como debeladora de crises. Para além do diagnóstico, será destacada a potência crítica de sua teoria, que sempre nos convoca à práxis. A crítica radical fanoniana nos ensina que ir à raiz dos problemas e reconhecê-la é imprescindível, mas por si só não basta; é necessário agir no sentido de transformar a realidade, de forçar o campo dos possíveis até que, aquilo que antes não passava de impossibilidade, possa se concretizar. Mais do que apresentar certezas, o trabalho empreendido aqui tem caráter de proposição. Além do autor central de diálogo, Frantz Fanon, são convidados para as considerações realizadas neste trabalho autores como Alain Badiou, Deivison Faustino, Jacques Lacan, Jacques Rancière, Lélia González, Sigmund Freud e Vladimir Safatle.

Pele Negra, Máscaras Brancas: Não há Saída?

Pele negra, máscaras brancas (PNMB) é uma obra de 1952, escrita por Frantz Fanon como trabalho final para conclusão de seu curso de medicina. No entanto, tal trabalho não foi aceito, pois não correspondia aos parâmetros acadêmicos da época. Fanon desenvolveu um outro trabalho para tornar-se médico. No final dos anos 1960, de acordo com o prefácio à edição mais recente ao texto no Brasil, houve uma tradução da obra em Portugal; no entanto, a circulação durou apenas alguns dias e foi censurada, sendo eliminada do mercado pelos serviços secretos. Depois da sua primeira tradução em português, este texto fanoniano desapareceu durante cerca de cinquenta anos. Foi forçado à ausência.

Foram duas as edições estudadas para a realização das discussões empreendidas aqui: PNMB edição de 2008 (EDUFBA) e PNMB edição de 2020 (Ubu Editora). De uma edição para outra, ocorrem algumas diferenças na tradução do texto e nas notas do editor e do tradutor, além de apresentarem diferentes prefácios e posfácios à obra. O texto fanoniano, em sua mais recente edição no Brasil, encontra-se dividido em nove partes, a contar com introdução e conclusão, na qual o autor vai se dedicar a elaborar “uma tentativa de compreensão da relação negro-branco” (Fanon, 1952/2020, p. 20), e os efeitos dessa relação por meio de uma interpretação psicanalítica.

Cada capítulo de PNMB é dedicado a explicitar um aspecto da citada relação. As citações utilizadas a seguir são de Fanon (1952/2020). No capítulo 1, O Negro e a linguagem, Fanon parte do pressuposto de que “falar é existir absolutamente para o outro” (p. 31). Afirmar ainda que “um homem que possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela. Pode-se ver onde queremos chegar: existe no domínio da linguagem uma potência extraordinária” (pp. 31-32). Sobre a potência do domínio na linguagem, há a formulação de uma questão na seção seguinte deste trabalho. No capítulo 2, A mulher de cor e o branco, Fanon empreende uma crítica à obra *Je suis martiniquaise* [Sou martinicana], de Mayotte Capécia, na qual ele localiza o drama narcisista de cada um, aprisionados em suas respectivas “negrura” e “brancura”, e o sentimento de inferioridade desta que é “incapaz de enegrecer o mundo” (p. 61). No capítulo 3, O homem de cor e a branca, a crítica fanoniana agora se dirige ao personagem Jean Veneuse, de um romance de René Maran, em que ele identifica um homem que não se entende (por ser negro) e nem é reconhecido pelos outros (que são brancos), e que encontra numa posição defensiva a solução para questões de abandono e de autodepreciação. Importante ainda destacar que, como bem aponta Fanon, “Jean Veneuse não representa uma experiência das relações entre negros e brancos, mas uma maneira específica de um neurótico, acidentalmente negro, se comportar” (p. 93). Assim, ele delimita com mais precisão o objeto do estudo que realiza: “permitir ao homem de cor compreender, com a ajuda de exemplos precisos, os elementos psicológicos que podem alienar seus semelhantes” (p. 93). No capítulo 4, Sobre o suposto complexo de dependência do colonizado, Fanon critica a obra *Psychologie de la colonisation* [Psicologia da colonização], de Octave Mannoni, na qual o autor se dedica ao estudo da situação colonial partindo de coordenadas equivocadas, uma vez que empreende uma patologização do conflito entre o colonizador branco e o colonizado, chegando a citar um “gérmen de inferioridade” do colonizado, como um dado apriorístico, como se tal sentimento de inferioridade fosse anterior (e, talvez, fosse a justificativa?) ao processo de colonização. Para que não reste dúvida, como afirma Fanon, “é o racista que cria o inferiorizado” (p. 107). No capítulo 5, A experiência vivida do negro, Fanon situará a posição do corpo negro no mundo após vivenciar a situação colonial. “O negro não tem resistência ontológica aos olhos do branco. Os negros, de um dia para o outro, passaram a ter dois sistemas de referência em relação aos quais era preciso se situar” (p. 125). Esse corpo, admitido como puro objeto, se conhece como “uma atividade puramente negacional”. Pontua que a experiência negra após a colonização traz consigo uma ambiguidade; ainda que o atravessamento das bases coloniais exista, “não existe um negro, mas sim negros” (p. 149). No capítulo 6, O negro e a psicopatologia, as considerações fanonianas dizem respeito a questionar

até que ponto as conclusões freudianas (e adlerianas) servem para explicar a “visão de mundo do homem de cor”. Discute as Erlebnisse (comumente traduzido do alemão como experiência ou vivência) infantis, no campo das neuroses, e o processo identificatório com o explorador/colonizador/ideal branco. “O indivíduo que galga a sociedade – a branca, a civilizada – tende a rejeitar a família – a negra, a selvagem – no plano do imaginário, em relação às Erlebnisse infantis que descrevemos anteriormente” (p. 165). Interroga: “A questão que se coloca é a seguinte: pode o branco se comportar de forma sadia em relação ao negro, pode o negro se comportar de forma sadia em relação ao branco?” (p. 182). Critica a ideia de inconsciente coletivo junguiano e retifica o inconsciente coletivo como “o conjunto de preconceitos, mitos, atitudes coletivas de um determinado grupo” (p. 199), no intuito de apontar que “no inconsciente coletivo do Homo occidentalis, o negro, ou a cor preta, se assim se preferir, simboliza o mal, o pecado, a miséria, a morte, a guerra, a fome” (pp. 201-202). Nesse sentido, estando esse inconsciente coletivo ainda em pleno funcionamento no mundo ocidental do século XXI, a importância da representatividade negra não pode ser desconsiderada em uma sociedade branca (pessoas em cargos de poder e de decisão, recriação de valores e ideais compartilhados etc), sem perder de vista que essa representatividade não diz de uma aparição individual, mas de um compromisso com as maiorias postas à margem das benesses sociais. Fanon confirma esse argumento: “O problema negro não se desfaz no problema dos negros vivendo entre os brancos, mas sim no problema dos negros sendo explorados, escravizados, desprezados por uma sociedade capitalista, colonialista, acidentalmente branca” (p. 212). No capítulo 7, O negro e o reconhecimento, o diálogo é feito em relação a Adler e a Hegel. Já nas primeiras linhas, somos confrontados com a afirmação: “Os negros são comparação” (p. 221). Com isso, Fanon quer situar o posicionamento negro em relação ao Outro; não apenas no sentido psicanalítico comum do processo de recepção de um “tesouro de significantes”, nos quais estão inclusos os processos de alienação e separação, mas no sentido do aprisionamento no qual o corpo negro fica instaurado por estar em relação de menos-valia: ser pior, ser menos importante, ser menos inteligente, ser indigno de amor. Generosamente, localiza brevemente o sentido hegeliano de reconhecimento com o qual trabalha: “O homem só é humano na medida em que busca se impor a outro homem, a fim de ser reconhecido por ele” (p. 227). Não há abertura entre o mundo branco, aprisionado em ideais delirantes de superioridade, e o mundo negro, aprisionado em ideais delirantes de inferioridade. Fanon continua: “É desse outro, do reconhecimento por parte desse outro [homem], que dependem seu valor e sua realidade humanos. É nesse outro que se condensa o sentido de sua vida” (p. 227).

Ao final dessa, algumas questões: Qual o ponto de entrave após a leitura desse texto? Como se livrar do gosto amargo que resta após o reconhecimento das bases que consolidam a estrutura social contemporânea? Como se movimentar a despeito do doloroso sentimento de imobilidade após essa constatação? Certamente não há resposta única, mas propomos uma resposta que possa começar a ser elaborada no coletivo. Nos encontros, nas trocas entre semelhantes, não só pela cor da pele, mas pelo brilho do olho, o olho que Fanon coloca como “um espelho retificador”, de pessoas que se importam por buscar ativamente a transformação da cultura. Sabemos que “é andando que se prova o movimento” (Fanon, 1958/2021, p. 88).

Em meio a esse movimento contínuo, como quem se afoga mas ainda não se rendeu, algumas questões insistem. O que fazer após essa tomada de consciência? O que fazer com o que foi feito dos que vieram antes de nós? O que fazer com o que foi feito e que ainda tentam fazer de nós? O que fazer com o que fazemos e permitimos que façam de nós? São questões que precisam descansar. Elas serão retomadas.

É importante ter em vista que “numa atmosfera racista, o auto-ódio passa a ser a única oportunidade de se tornar um ser humano. Pensando em termos de psicopatologia, a colonização, mais que um envenenamento político, é, sobretudo, uma intoxicação psíquica” (Nogueira, 2020, p. 16). De acordo com o mesmo autor, essa toxicidade viabilizada pelo sistema político – e complemento, em relação direta e simbiótica com o sistema econômico – se expressa sob as mais diversas formas de opressão psicológica. “É possível afirmar uma ‘psicopolítica’ em sua obra [de Fanon], ainda que o termo seja extemporâneo a seu pensamento” (Nogueira, 2020, p. 19). Em vista disso, algumas considerações serão elaboradas a seguir a respeito de articulações entre a Política e a Psicanálise.

Psicanálise e Política: Atravessamentos

Inicialmente, para falar sobre política, trazemos o filósofo francês Jacques Rancière para a conversa. Ele nos ajuda a traçar um caminho. A política é defendida pelo filósofo como “a atividade que tem por princípio a igualdade, e o princípio da igualdade transforma-se em repartição das parcelas de comunidade ao modo do embaraço: de quais coisas há e não há igualdade entre quais e quais?” (Rancière, 1996, p. 11). Para ele a igualdade política não se trata de uma igualdade aritmética (de trocas de mercado que sustentam uma lógica de naturalização da dominação econômica existente), muito menos uma igualdade geométrica (de uma fórmula do bem comum, de infinitas compensações, em que é suprimido todo e qualquer dano ou agravo que surja na comunidade): a igualdade é um pressuposto lógico das práticas políticas de modo

a demonstrar que existem partes na comunidade que não são contadas como tais. “O que são essas ‘quais’, quem são esses ‘quais’? De que modo a igualdade consiste em igualdade e desigualdade? Tal é o embaraço próprio da política” (Rancière, 1996, p. 11).

Há um conceito fundamental de Rancière que é “a parte dos sem-parte”. Trata-se daqueles que são historicamente destituídos da qualidade de participar daquilo que é compartilhado em sociedade. Essa destituição imposta pelo Outro social não pode ser regulada por meio de um acordo, por exemplo, uma vez que os sujeitos “sem-parte” manifestam a exclusão, em sua própria existência. No entanto, ainda que não haja acordo é possível um processamento, uma alteração por mecanismos de subjetivação que impliquem uma relação modificável entre partes e uma alteração no terreno em que estas se encontram (Rizzo & Chueiri, 2021). A política para Rancière é rara; ela só ocorre quando se prioriza a igualdade da “parte dos sem-parte”, quando a ordem da dominação de umas partes sobre as outras é interrompida; logo, quando algo ainda não instituído se impõe e abala a ordem estabelecida.

Em vista disso, uma aproximação entre a ocorrência da política e o conceito lacaniano de real torna-se admissível. Enquanto impossível, sem operador definido, como aquilo “que não cessa de não se escrever”, o real se impõe como uma fissura capaz de movimentar o sujeito e deslocá-lo de sua vigília consciente, sendo em direção ao real que o tratamento analítico se orienta. É imprescindível destacar que há uma diferença entre real e realidade. De acordo com Jorge (2010), o ensino de Lacan permite diferenciar real de realidade a partir do estudo do conceito psicanalítico de fantasia. Introduzida por Freud ao fundar a dialética entre os princípios do prazer e da realidade, a fantasia pode ser entendida enquanto aquela que “implica a existência de uma abertura na relação do sujeito com o mundo externo que vem a ser preenchida por representações singulares que se repetem insistentemente, de modo a lhe oferecer alguma homeostase psíquica”. Nesse sentido, a realidade “é uma construção eminentemente fantasística que, para cada sujeito, faz face ao real inominável” (Jorge, 2010, p. 10).

O real, por sua vez, pode ser abordado a partir da perspectiva trazida por Alain Badiou na obra *Em busca do real perdido* (2017). Para o filósofo, “a questão do real é (...), mais especificamente, [saber] se ele funciona como um imperativo de submissão ou se pode ou poderia funcionar como um imperativo aberto à possibilidade de uma emancipação” (Badiou, 2017, pp. 11-12). Partindo de uma anedota, de uma definição e de um poema, o filósofo nos fornece três aproximações sobre o que é o real, a saber: que o real é aquilo que frustra a representação; que o real é o impasse da formalização; e que o real tem sempre a forma de um exílio. Em outras palavras, o surgimento do real é violento no exato ponto de seu semblante, ou seja, “não existe acesso intuitivo direto ao real nem acesso conceitual direto ao real, mas que

há sempre essa necessidade indireta de que seja na ruína de um semblante que o real se manifeste” (Badiou, 2017, p. 22). Nesse sentido, o acesso ao real só pode se dar pela sua própria divisão. Uma vez que o real é também o impasse da formalização, o gesto fundamental de conquista do real é declarar que o impossível existe. É importante destacar que o real só pode ser conquistado onde houver uma formalização, uma vez que ele é seu impasse. Nesse sentido, realizar tal afirmação é também destruir essa formalização, ou dividi-la (Badiou, 2017). Por fim, podemos sustentar que o real tem sempre a forma de um exílio, já que, sendo o impossível ou o semblante de que é preciso arrancar a máscara, ter acesso a ele supõe que nos afastemos da vida ordinária, da vida comum.

Desse modo, a ocorrência da política se dá quando algo da ordem do real se impõe, fissurando a ordem estabelecida e desmascarando o ponto de semblante que se apresenta. Nesse sentido, na articulação entre os campos da política e do discurso psicanalítico, é importante destacar que, levada ao seu limite, uma experiência analítica produz no sujeito a assunção do seu desejo enquanto pura falta-a-ser, liquidando, assim, o seu endereçamento ao Outro como aquele que detém as respostas.

Para pensar na passagem do sujeito da análise ao sujeito político, um caminho promissor é recorrer, mais uma vez, ao trabalho de Alain Badiou no que se refere ao conceito de acontecimento. Sabendo ser o real “sempre aquilo que se descobre ao preço de que o semblante que nos subjuga seja arrancado, e como esse semblante faz parte da própria apresentação do real escondido, propus chamar de acontecimento esse gesto de arrancar a máscara” (Badiou, 2017, p. 28), acessar o real está diretamente ligado a uma quantidade de violência, uma vez que só é possível por meio do arrancamento do semblante que lhe é próprio. “De tal modo que, ao arrancar a máscara, dividimos o real, não o deixamos intacto diante de nós. Todo acesso ao real o fere, através da divisão inelutável que se inflige a ele ao desmascará-lo” (Badiou, 2017, p. 28). O acontecimento tem um caráter de decisão. Esse argumento é sustentado por Badiou, em Oito Teses sobre o Universal: “Implicado pelo aparecer-desaparecer do acontecimento, ele declara que algo indecível foi decidido, ou que algo sem-valor passou a ter um valor” (Badiou, 2008, p. 46). Para o filósofo, é esta a declaração que abre “o espaço possível de um universal”. Nesse sentido, podemos dizer que quando a igualdade da “parte dos sem-parte” é priorizada, quando esses que não são considerados passam a ser valorados, a política ocorre. “O que a lógica anterior mantinha no indecível ou no não-valor, o acontecimento decide em favor da sua verdade ou de seu valor eminente” (Badiou, 2008, p. 49). Logo, o acontecimento enquanto algo inapreensível tem relação com o real lacaniano, de modo a inaugurar novos modos de relação, outrora inimagináveis. Lacan (1973/2001) aponta, e é importante destacar, que o real

se deposita na língua – e esta é um acúmulo de equívocos. Em *O aturrito*, o real tem sua definição a partir da ausência de sentido (ab-senso, que não se trata de uma proposição absurdista de que nada faz sentido, mas de uma subtração do, ou ao sentido). A psicanálise “encontra um real tal que desloca os efeitos de sentido, a ponto de poder garantir que existe um registro do sentido que não é nem a afirmação do sentido nem sua negação” (Badiou & Cassin, 2013, p. 70).

Como se sabe, um processo analítico implica na progressiva desidentificação, ao Eu e ao Outro, de modo que os significantes que norteiam o sujeito possam ser esvaziados de significação e assumam outros sentidos. Há um movimento de subversão, ou seja, de “dissolução e instauração de nova ordem a partir da metamorfose dialética da primeira” (Safatle, 2020, p. 128). Trata-se de um processo com vista a que o sujeito alcance a sua verdade, ou seja, algo de novo em si que não se submete à ordem da situação.

Ao pensarmos o mundo contemporâneo, é imperativo abordar o sistema econômico capitalista como modo de organização social ao redor do globo. Pelo modo profundo com o qual o capitalismo se insere em nossas vidas, é comum que os ideais democráticos estejam associados a ele. Nesse sentido, uma pergunta se impõe: qual o tropeço da lógica no principal discurso que organiza as nossas sociedades, a saber, o discurso capitalista? O capitalismo em sua face neoliberal de gestão da vida adota “a ideia de que o sujeito é movido pelo interesse, pela utilidade, pela satisfação, e de que isso é mensurável” convergindo, assim, “para uma concepção do sujeito e de sua ação como essencialmente racionais” (Franco et al., 2020, p. 62). Desse modo, não entra nessa racionalidade o que não é objetivável, o que passa por fora do plano da significação. Assim como um modo de gestão, face transformada do capitalismo, o neoliberalismo é também uma formação discursiva: “uma concepção de governo protetor de mercado, uma concepção de ciência submetida à tecnologia e ao capital, e uma concepção de sujeito cuja liberdade depende de seu caráter associal” (Silva, 2020, p. 271).

Compreendendo que a forma atual de racismo à brasileira deriva do processo de colonização pelo qual o país passou, processo nunca plenamente assumido e jamais reparado, há uma aproximação na compreensão dos modos contemporâneos de sofrimento daquele sofrimento do “malguaxe”, citado por Fanon: “(...) Em outras palavras, começo a sofrer por não ser um branco na medida em que o homem branco me impõe uma discriminação, faz de mim um colonizado, extorque de mim todo o valor, toda a originalidade” (Fanon, 1952/2020, p. 77).

Há ainda que se considerar que os processos de efetivação do racismo não se deram ao redor do globo sem resistência. Um exemplo disso foram os quilombos no Brasil. É interessante pensar acerca da herança simbólica negada da experiência dos quilombos, que não só rechaçava

o sistema, mas fundava uma outra forma de existir, forma esta violenta ao contexto, ou seja, de uma violência revolucionária.

Por também não ser um convite ao pessimismo, na contramão do aprisionamento do sujeito em uma dupla condição – mestre ou objeto – a psicanálise se propõe a um terceiro caminho, em que o sujeito encontra possibilidade de dizer de si mesmo e escapar às amarras desse Outro. É no movimento da experiência analítica, dentro e fora das sessões de análise, que o sujeito descobre-se outro para si mesmo. Isto não se dá sem consequências na forma com que esse sujeito se enlaça socialmente e há, aqui, potência transformativa; uma solução como sujeito da análise, mas não só. Nas palavras de Fanon, “diremos que qualquer crítica àquilo que existe implica uma solução, se é que é possível propor uma solução para nosso semelhante, quer dizer, uma solução para uma liberdade” (Fanon, 1952/2020, p. 54). A ideia de uma “solução para uma liberdade” será explicada na próxima sessão.

Clínica Além-Divã: Há Caminhos?

Para pensar a proposta de uma clínica além-divã aqui proposta será necessário explorar duas considerações brevemente citadas nas páginas anteriores, a saber: a potência do domínio da linguagem e a ideia de “uma solução para uma liberdade”. No prefácio à edição de 2008 de PNMB, Lewis Gordon afirma o seguinte:

Para entender como tais construções ocorrem [construção de negros como negros], o caminho lógico é examinar a linguagem, na medida em que *é através dela que criamos e vivenciamos os significados*. Na linguagem está a promessa do reconhecimento; dominar a linguagem, um certo idioma, é assumir a identidade da cultura. Esta promessa não se cumpre, todavia, quando vivenciada pelos negros. *Mesmo quando o idioma é “dominado”, resulta a ilegitimidade*. Muitos negros acreditam neste fracasso de legitimidade e declaram uma guerra maciça contra a negritude. Este racismo dos negros contra o negro é um exemplo da forma de narcisismo no qual os negros buscam a ilusão dos espelhos que oferecem um reflexo branco. Eles literalmente tentam olhar sem ver, ou ver apenas o que querem ver. Este narcisismo funciona em muitos níveis. Muitos brancos, por exemplo, investem nele, já que teoricamente preferem uma imagem de si mesmos como não racistas, embora na prática ajam frequentemente de forma contrária. (Gordon, 2008, p. 15, grifo nosso)

Dessa afirmação, para pensar a dimensão do domínio da linguagem, serão efetuados dois recortes. Primeiro, é através da linguagem que podemos criar e vivenciar os significados, individuais e partilhados; isto é, um ser de linguagem é aquele que não só compreende o idioma que se fala em determinado local, mas que é capaz de trocas simbólicas com outros seres de linguagem. Sabemos com Lacan (1953/1998) que o inconsciente é estruturado como linguagem, e que isto envolve uma cadeia de significantes que está constantemente em movimento, ou seja, em relação íntima e direta com determinados significados (construídos ao longo do tempo e do espaço). Um significante sempre remete a outro significante e através deste movimento infinito são constituídos os significados. A linguagem carrega em si a rede de significantes que serão primordiais para os processos identificatórios e de reconhecimento. Segundo, ainda que a linguagem seja “dominada”, ainda que os códigos e trocas simbólicas sejam compreendidos e efetuados, resta uma “ilegitimidade” nesse domínio, uma vez que a linguagem experimentada se constitui pela marca do racismo que a atravessa. Ora, sabemos que “um homem que possui a linguagem possui, por conseguinte, o mundo expresso por essa linguagem e implicado por ela” (Fanon, 1952/2020, p. 25). Nesse sentido, tendo em vista os recortes efetuados, a conclusão que subverte a lógica é saber que não basta apenas dominar a linguagem enquanto fato dado, enquanto encerrada em si mesma, mas dominá-la enquanto ação de falar uma língua própria, língua esta que permita o plural e o singular, que fale dos traumas recalcados e que permita a criação de uma gramática compartilhada, de reconhecimento e partilha da diferença. Ao reavivar a memória do quilombismo brasileiro, por exemplo, estaríamos reivindicando uma outra herança simbólica, fazendo retornar daquilo que foi socialmente recalcado pelo sujeito branco, que configurou trauma ao seu modo de existir?

É importante agora entendermos de que se trata a liberdade para Fanon. Mais uma vez, as palavras de Gordon nos ajudarão neste feito.

A liberdade requer visibilidade, mas, para que isto aconteça, faz-se necessário um mundo de outros. Esquivar-se do mundo é uma ladeira escorregadia que, no final das contas, leva à perda de si. Até mesmo o auto-reconhecimento requer uma colocação sob o ponto de vista de um outro. Esta é uma verdade difícil de aceitar, e não é por acaso que Fanon enfrenta essa discussão após oferecer lágrimas no final do quinto capítulo. Ele está nos dizendo que nós devemos nos livrar de nossas barreiras, rumo a um corajoso engajamento com a realidade. A liberdade requer um mundo de outros. Mas o que acontece quando os outros não nos oferecem reconhecimento? Um dos desafios instigantes de Fanon para o mundo moderno aparece aqui. Na maioria das discussões

sobre racismo e colonialismo, há uma crítica da alteridade, da possibilidade de tornar-se o Outro. Fanon, entretanto, argumenta que o racismo força um grupo de pessoas a sair da relação dialética entre o Eu e o Outro, uma relação que é a base da vida ética. A consequência é que quase tudo é permitido contra tais pessoas, e, como a violenta história do racismo e da escravidão revela, tal licença é freqüentemente aceita com um zelo sádico. A luta contra o racismo anti-negro não é, portanto, contra ser o Outro. É uma luta para entrar na dialética do Eu e do Outro. Fanon mostra também que tal luta acontece não apenas no âmbito das interações sociais, mas também em relação à razão e ao conhecimento. (Gordon, 2008, p. 16).

Nesse sentido, a experiência de liberdade está na emancipação do sujeito negro do aprisionamento imposto pelo sujeito branco, permitida pela autocompreensão de sua relação com os outros, com o mundo e, de forma global, com a própria linguagem. Enquanto seres falantes, seres de linguagem, libertar-se de uma gramática racista, na qual a diferença é desconsiderada e marginalizada na invisibilidade ou, no máximo, na inferiorização, engajar-se com a realidade em busca de sua transformação é a aposta ética e política por excelência.

Seguindo o caminho de nossa incursão fanoniana, quando da retirada das máscaras brancas, o que fica para o sujeito além de sua pele negra? “A saída seria dialogar com essas imagens em um jogo interminável – mas eminentemente político – de representações de mim e dos outros. Para outros, a retirada de todas as máscaras poderia deixar livre aquilo que realmente somos ou nos tornamos” (Faustino, 2015, p. 214). Deivison apresenta ainda que, de acordo com sua pesquisa a respeito da recepção de Fanon no Brasil, vários autores apostam na direção da construção de uma nação como “polo a ser construído em contraste ao colonial”, enquanto outros apostam na direção da construção de uma identidade negra que seja “forjada pela luta antirracista e pela afirmação das origens africanas – ou daquilo que elege como tal”; destaca, por fim, que há autores que tentam fundir as duas apostas, enfrentando o desafio de “saber quais as fronteiras implícitas a cada posição e, principalmente, quais as encruzilhadas que podem ser atravessadas, em nome do enfrentamento daquilo que estamos identificando como máscaras brancas” (Faustino, 2015, p. 214).

Um das possibilidades de leitura a partir de Fanon é que ele esteja indicando que “a ausência de um sujeito fixo e essencial não deveria nos impedir de propor outros, como devir histórico que nos ajude a sair do lugar mesmo que seja para encontrar novas contradições a frente” (Faustino, 2015, p. 216). Na experiência analítica não se trata de adaptação do sujeito, de correção do sintoma, mas de elucidação daquilo que fixa o sujeito, levando-o à repetição e

produção de sofrimento. A análise se interessa pela progressiva desidentificação ao Outro, pela produção de novas formas de socialização, pela queda da demanda por amparo. A análise se interessa por aquilo que, no sujeito, assume caráter de mudança impossível, ou seja, aquilo que rigidamente produz sintoma na forma de sofrimento ao sujeito. Essa experiência é uma experiência de emancipação política (que, necessariamente, passa pela queda das identificações narcísicas).

A psicanálise lacaniana nos ensina algo sobre encarar o vazio. O sujeito da psicanálise é aquele que se constitui em relação com o Outro. Nessa relação, ao adentrar o campo da linguagem, algo resta desta operação. É isso que permite ao sujeito ser sujeito de desejo, jogando com a falta primordial – a saber, a falta de um objeto que o satisfaça completamente. Em análise, a existência dividida do sujeito é produzida pelas intervenções do analista que joga com essa falta até conseguir tocar no ponto em que a consistência do saber vacila, ou seja, até conseguir tocar num “vazio de significação”, não assimilado pelo simbólico. Uma das possibilidades que surgem ao tocar nesse vazio – e essa é a aposta analítica – é a abertura para a produção singular do sujeito. No espaço vazio, no espaço de uma certa negatividade, por só ser possível de preenchimento pela sua condição de impossibilidade, é possível criar. O filósofo Vladimir Safatle (2018, p. 35) aponta que “o impossível é apenas o regime de existência do que não poderia se apresentar no interior da situação em que estamos, embora não deixe de produzir efeitos como qualquer outra coisa existente”. Ou seja, temos o impossível como aquilo que não é, ou não é ainda. Ele complementa: “O impossível é o lugar para onde não cansamos de andar, mais de uma vez, quando queremos mudar de situação. Tudo o que realmente amamos foi um dia impossível” (Safatle, 2018, p. 36).

Uma das descobertas mais fundamentais de Freud, a saber, a de que o Eu não é senhor na sua própria casa, traz importantes ressonâncias políticas. A psicanálise, desde os seus primórdios, demonstra que emancipação política não é sinônimo de liberdade e realização de um eu completamente autônomo. Trata-se de um enlaçamento do sujeito ao social que se dá pela constatação de que essa completude ideal não se perfaz, mas que não implica na produção de um ser individualista. O sujeito não é convocado à totalização, muito menos ao individualismo; ao contrário, o sujeito é convocado à responsabilidade, por estar implicado no funcionamento social. Defender a experiência de análise como uma experiência política é uma maneira de apostar num modo de incorporação política na qual os processos de identificação se dão de maneira a destituir o Outro do lugar de totalidade e consistência, em que seja possível o laço social por meio do reconhecimento de que o único ponto em que somos todos iguais é na radical diferença de cada um. Significa criar novos questionamentos e, para eles, não possuir

resposta imediata, pois “uma verdadeira experiência intelectual não se mede pelas respostas que ela procura implementar, mas sim pelas questões que ela nos transmite”, uma vez que “a verdadeira transmissão é sempre uma transmissão de problemas e impasses, nunca uma transmissão de respostas” (Safatle, 2020, p. 13).

Ao observar as relações sociais e histórico-culturais, por exemplo, é possível alcançar as contradições de uma época, avançar naquilo que o Outro social mantém velado. Um exemplo de aposta na destituição do Outro está na categoria político-cultural de amefricanidade, proposta por Lélia Gonzalez. “Trata-se de um olhar novo e criativo no enfoque da formação histórico-cultural do Brasil que, por razões de ordem geográfica e, sobretudo, da ordem do inconsciente, não vem a ser o que geralmente se afirma” (Gonzalez, 1988/2020, p. 127). Na proposta desta categoria está o cerne da questão da alienação da sociedade brasileira ao identificar-se com um Outro de padrão branco e europeu, fruto do colonialismo e das raízes escravistas que fundam o país, tendo o racismo como o sintoma cultural por excelência. Propor a categoria de amefricanidade é apontar para a “necessidade de elaboração de uma categoria que não se restringisse apenas ao caso brasileiro e que, efetuando uma abordagem mais ampla, levasse em consideração as exigências da interdisciplinaridade” (Gonzalez, 1988/2020, p. 129). É possível situar aqui uma aposta no impossível, como indica Safatle (2020, p. 29): “Impossível é aquilo que, do ponto de vista da situação atual, não tem como existir, não tem como se inscrever. Por isso, é aquilo que força a situação atual a se transformar radicalmente, força uma ruptura de estrutura”.

A respeito da prática psicanalítica, Lacan (1953/1998, p. 322) adverte que “antes renuncie a isso, portanto, quem não conseguir alcançar em seu horizonte a subjetividade de sua época”. Este é o mote que faz elo à atualidade, pois se trata de um posicionamento ético aproximar-se das questões que se apresentam no contemporâneo, das ideologias que muito mais que disfarçar o estado das coisas, estruturam realidades. A experiência analítica é uma experiência que coloca em questão os fundamentos do destino de um sujeito, apontando o que há de mais singular em seu ser, importando-se com o encontro de uma verdade, com o que pode ser criado a partir daquilo que resiste e que, mesmo se orientando por uma teoria vastamente fundamentada, interessa-se pelo não-saber do sujeito. Como alerta Fanon (1968), cada geração tem sua própria tarefa diante do período em que está situada.

Assim sendo, aposta-se no discurso psicanalítico como um discurso capaz de ressoar em outros discursos, de lançar um olhar e andar lado a lado ao discurso social, e aos laços procedentes deste. É um discurso que destaca a impossibilidade, que faz com que a falta inerente à estrutura discursiva permita uma circulação entre diferentes modos de se lidar com o real. A

partir do inconsciente, a psicanálise está apoiada em uma dimensão de ruptura e de subversão, em que não se trata de abolir os outros discursos sobre o real, mas de destacar uma hiância que a permite circular entre os tantos modos discursivos.

É provável que, mesmo que a psicanálise seja um discurso específico, ela não está só, ela não é a única em nossa civilização que se orienta da forma como o faz. Provavelmente, apesar das diferenças de campo, já que o nosso campo é especificamente o campo do inconsciente, podemos supor que outras orientações de discurso tenham recebido ecos da visão da psicanálise. Não se trata de uma visão de mundo psicanalítico, de algo tomado em essência, mas de uma forma de operar com o real. É importante ainda ter em vista que: “Os analistas não têm lições a dar aos cidadãos. (...) Por outro lado, enquanto analistas eles têm de ter uma política da psicanálise” (Brousse, 2003, p. 55).

Nesse sentido, a política que se defende aqui é a política ligada a uma práxis, ou seja, como uma atividade prática na qual o sujeito tem como objetivo a intervenção transformadora nas relações sociais e também econômicas e políticas. De maneira similar, a construção do saber psicanalítico também se efetiva com uma práxis, a partir da prática clínica que permite o confronto com os limites da teoria, impulsionando a produção teórica e o fazer clínico; é ainda “vinculada normalmente por Lacan a modificações profundas nos modos de inscrição simbólicas dos sujeitos” (Safatle, 2020, p. 124). Assim, a psicanálise contribui para uma noção de sujeito que possui possibilidades infinitas de tornar-se outro para outros e para si mesmo.

Aproxima-se, agora, o fim da incursão empreendida aqui. Sendo assim, resta ainda delinear o que seria uma clínica além-divã, pautada nos pressupostos fanonianos. Nas palavras de Fanon: “Como psicanalista, devo ajudar meu cliente a conscientizar seu inconsciente, a não mais buscar uma lactificação alucinatória, mas a agir no sentido de uma mudança das estruturas sociais” (Fanon, 1952/2020, p. 71).

A clínica além-divã é uma crítica social feita por outros meios, na qual a práxis psicanalítica está informada e engajada com relação aos processos alienantes presentes nas relações raciais. Seja para o sujeito branco, atravessado pela linguagem que o aprisiona em ideais de superioridade, seja para o sujeito negro, atravessado pela linguagem que o aprisiona em ideais de inferioridade, a racialização dos corpos falantes é fenômeno que se manifesta no inconsciente. Tendo ainda em vista que tal fenômeno não necessariamente se manifesta enquanto sintoma do ser falante – uma vez que os sujeitos são múltiplos e não podemos incorrer no erro racista de considerar que todo sujeito negro só terá como questão de análise um sentimento de ser inferior aos demais (ou seu exato oposto, de que todo sujeito branco só terá como questão de análise um sentimento de ser superior aos demais) –, a clínica além-divã

preocupa-se em não perder de vista o quão intrínseco à nossa sociabilidade o racismo está. Preocupa-se em não banalizar e não relativizar manifestações sintomáticas ligadas ao racismo que estrutura nossa sociabilidade (e acabar por deslocá-las do campo social para o campo puramente individual), e em promover efeitos clínicos que se efetivam no espaço social. Por fim, a clínica além-divã preocupa-se ainda com todo o potencial transformativo inerente à possibilidade de habitar o mundo a partir de uma nova ótica, em que a responsabilidade pela mudança do futuro começa no hoje e é compartilhada por todos.

Para Concluir

Eis o momento de retomar as interrogações que ficaram em aberto. O que fazer após essa tomada de consciência? O que fazer com o que foi feito dos que vieram antes de nós? O que fazer com o que foi feito e que ainda tentam fazer de nós? O que fazer com o que fazemos e permitimos que façam de nós?

São retomadas tão somente para não fornecer respostas diretas.

Que as respostas advindas possam ser singulares, mas não sozinhas.

Referências

- Badiou, A. (2008). Oito teses sobre o universal. *Ethica*, 15(2), 41-50.
- Badiou, A. (2017). *Em busca do real perdido*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Badiou, A., & Cassin, B. (2013). *Não há relação sexual: duas lições sobre “o aturdido” de Lacan*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Brousse, M.-H. (2003). *O inconsciente é a política: seminário internacional*. São Paulo: Escola Brasileira de Psicanálise.
- Canguilhem, G. (2012). *Estudos de história e de filosofia das ciências*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Couto, L. F. S. (2010). Quatro modalidades de pesquisa em Psicanálise. In K. Neto, & J. O. Moreira (Eds.), *Pesquisa em psicanálise: transmissão na Universidade*. Barbacena: EdUEMG.
- Fanon, F. (1968). *Os condenados da terra*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Fanon, F. (2020). *Pele negra, máscaras brancas*. São Paulo: Ubu Editora. [Obra original publicada em 1952].
- Fanon, F. (2021). *Escritos políticos*. São Paulo: Boitempo. [Obra original publicada em 1958].

- Faustino, D. M. (2015). *“Por que Fanon? Por que agora?”: Frantz Fanon e os fanonismos no Brasil* (Tese de doutorado). Universidade Federal de São Carlos, São Carlos. Recuperado em 11 de junho de 2025, de <https://repositorio.ufscar.br/bitstream/handle/ufscar/7123/TeseDMF.pdf>
- Franco, F., Castro, J. C. L., Manzi, R., Safatle, V., & Afshar, Y. (2020). O sujeito e a ordem do mercado: gênese teórica do neoliberalismo. In V. Safatle, N. Silva Jr., & C. Dunker (Eds.), *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Gonzalez, L. (2020). A categoria político cultural de amefricanidade. In L. Gonzalez, *Por um feminismo afro-latino-americano: ensaios, intervenções e diálogos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. [Obra original publicada em 1988].
- Gordon, L. R. (2008). Prefácio. In F. Fanon (Ed.), *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA.
- Jorge, M. A. C. (2010). *Fundamentos da psicanálise de Freud a Lacan: a clínica da fantasia* (Vol. 2). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Lacan, J. (1998). Função e campo da fala e da linguagem. In J. Lacan, *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. [Obra original publicada em 1953].
- Lacan, J. (2001). O aturdito. In J. Lacan, *Outros escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. [Obra original publicada em 1973].
- Noguera, R. (2020). Fanon: uma filosofia para reexistir. Apresentação. In F. Fanon (Ed.), *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos*. São Paulo: Ubu Editora.
- Rancière, J. (1996). *O desentendimento: política e filosofia*. São Paulo: Editora 34.
- Rizzo, A. J. H., & Chueiri, V. K. (2021). Democracia, política e a potência crítica de Jacques Rancière. *Revista Direito e Práxis*, 12(3), 1711-1740. <http://doi.org/10.1590/2179-8966/2020/49914>
- Safatle, V. (2018). *O circuito dos afetos: corpos políticos, desamparo e o fim do indivíduo*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Safatle, V. (2020). *Maneiras de transformar mundos: Lacan, política e emancipação*. Belo Horizonte: Autêntica.
- Silva, N., Jr. (2020). O Brasil da barbárie à desumanização neoliberal: do “Pacto edípico, pacto social”, de Hélio Pelegrino, ao “E daí?”, de Jair Bolsonaro. In V. Safatle, N. Silva Jr., & C. Dunker (Eds.), *Neoliberalismo como gestão do sofrimento psíquico*. Belo Horizonte: Autêntica.