



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

INSTITUTO DE PSICOLOGIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

TECENDO VIDA NO CHÃO DA DESTRUIÇÃO:

Os desafios do cuidar em cidades racistas

FELIPE FERNANDES DA SILVA

NITERÓI

2022

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE PSICOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM PSICOLOGIA

FELIPE FERNANDES DA SILVA

TECENDO VIDA NO CHÃO DA DESTRUÇÃO:

Os desafios do cuidar em cidades racistas

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Mestre em Psicologia.

Área de concentração: Subjetividade, política e exclusão social.

Orientador: Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos

NITERÓI

2022

FOLHA DE APROVAÇÃO

SILVA, Felipe Fernandes da. **Tecendo vida no chão da destruição: os desafios do cuidar em cidades racistas**. Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Psicologia da Universidade Federal Fluminense, 2º semestre de 2022.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Abrahão de Oliveira Santos - (UFF-ORIENTADOR)

Prof. Dr. Hildeberto Vieira Martins - (UFF)

Prof.^a Dr.^a Rachel Gouveia Passos- (UFRJ)

NITERÓI

2022

Para todos que colocam suas vidas à disposição da luta antirracista e antimanicomial; e a todos os usuários que compartilharam comigo suas práticas de cuidado e me inspiraram pesquisar.

Agradecimentos

Agradeço a Deus pelo dom da vida e a oportunidade de cursar o mestrado.

A minha esposa Karoliny, que ao meu lado enfrentou todos obstáculos para a conclusão desse mestrado, e por sempre ser a minha maior companheira e incentivadora.

Aos meus pais Ozimo Lopes e Rosemary Fernandes, por todo investimento de amor, carinho e educação para comigo, tudo que sou dou graças a vocês.

Aos meus irmãos Gabriel, Arthur e Wanderson pelo companheirismo e por estarem sempre por perto me ajudando no que podem.

A todos meus amigos, por acreditarem em mim, me incentivarem e reafirmarem o meu potencial enquanto pessoa e profissional.

Ao amigo Patrick, pela atenciosa ajuda na correção deste trabalho.

Ao meu ex-orientador Eduardo Passos por ter me aceito no seu grupo de orientação e ter me dado a oportunidade de ingressar no mestrado.

Ao meu professor Iacã Macerata, por ter sido um grande apoiador e incentivador na minha vida acadêmica.

As minhas companheiras de sala de aula, Paula Killer e Ana Cláudia Damasio, por me acolherem na UFF de Niterói.

A banca de qualificação e defesa, por aceitarem o desafio de julgar o meu trabalho e contribuírem com ideias para o texto.

Ao Professor Abrahão Santos, por ter me aceitado no seu grupo orientação, me acolhido, escutado e visto importância na temática do meu trabalho. O seu trato comigo foi fundamental neste processo. Mesmo sabendo das minhas dificuldades pessoais nunca desistiu da minha dissertação e do meu potencial.

A todos meus companheiros do grupo de orientação e do grupo de pesquisa Kitembo. Escutá-los tem sido fundamental da minha formação enquanto acadêmico e homem negro. Neste meio, pela primeira me senti, de fato, acolhido na universidade. Espero que assim como eu, outras pessoas possam ter a oportunidade de passar por este potente aquilombamento universitário.

As escolas públicas, que me formaram e a todos os professores que passaram pelo meu caminho.

A CAPES, pelo apoio científico e financeiro.

A todos que acreditaram em mim, meu muito obrigado!

“Enquanto escrevo vou pensando que resido num castelo cor de ouro que reluz na luz do sol. Que as janelas são de prata e as luzes de brilhantes. Que a minha a vista circula no jardim e eu contemplo as flores de todas as qualidades(...). É preciso criar este ambiente de fantasia, para esquecer que estou na favela”.

Carolina Maria de Jesus - Quarto de Despejo
(2014)

RESUMO

O presente trabalho tem como objetivo discutir sobre a relação entre os dispositivos manicomiais, a questão racial e a produção das cidades. Entende-se que a questão negra sempre foi para a branquitude um problema de caráter espacial, e que historicamente os hospitais psiquiátricos se tornaram um dos artifícios criados para o combate da liberdade e a vida população negra. Não obstante, veremos como as cidades do pós-abolição da escravatura foram se performando para a exclusão e o genocídio dos corpos negros. O autor se utiliza da sua experiência como acompanhante terapêutico em um CAPS (Centro de Atenção Psicossocial) do interior do Rio de Janeiro, para evidenciar a importância de um cuidado a partir das vivências territoriais dos usuários, produzindo uma clínica enegrecida que acolhe e potencializa os saberes negros e periféricos. Para demonstrar isto, ele traz a experiência própria de soltar pipa em grupo terapêutico como forma de produzir cuidado aos usuários. Com a linha, a pipa e a rabiola, eles conseguem tecer outros caminhos e experiências no chão do racismo da cidade estruturalmente racializada.

Palavras-chave: Racismo; Acompanhamento Terapêutico; Cidade.

ABSTRACT

The present work aims to discuss the link between asylum devices, the racial issue and the production of cities. It is understood that the black issue has always been a spatial problem for whiteness, and that psychiatric hospitals have historically become one of the devices created against the freedom and the life of the black population. Nevertheless, we will see how the post-slavery abolition cities were performing for the exclusion and genocide of black bodies. The author uses his experience as a therapeutic companion in a CAPS (Psychosocial Care Center) in an inland city of Rio de Janeiro, to highlight the importance of care based on the territorial experiences of users, producing a blackened clinic that welcomes and enhances black and peripheral knowledge. To demonstrate this, he brings his own experience of flying a kite in a therapeutic group as a way of providing care to users. With the line, the kite and the rabiola, they manage to weave other paths and experiences on the ground of racism in the structurally racialized city.

Keywords: Racism; Therapeutic Accompaniment; City.

SUMÁRIO

1- Apresentação de Nós e da Pesquisa	11
2. Manicômio, Cidade e Racismo.....	29
2.1- Manicômio, psiquiatria e racismo	31
2.2- Desde o sequestro em África, o corpo negro como problema espacial.....	39
2.3- O corpo negro nas cidades modernas do pós-abolição	41
2.4- Negros nas ruas, um incômodo para a elite brasileira.....	43
3 - Transgredir a Cidade: Uma Forma de Cuidado	48
3.1- Soltar Pipa: Produzindo Outras Formas de Habitar a Cidade	51
3.2- Estamos na Rua, e Agora?.....	54
3.3- A Pipa Como Arte Negra do Viver	56
4- Considerações Finais.....	59
Referências Bibliográficas.....	61

1- Apresentação de Nós e da Pesquisa

Tuas epistemologias são nossas! Gratidão

Então, por que eu escrevo?

Eu tenho que fazê-lo

Eu estou incrustada numa história

De silêncios impostos,

De vozes torturadas,

De línguas interrompidas por

Idiomas forçados e

Interrompidas falas.

Estou rodeada por

Espaços brancos

Onde, dificilmente, eu posso adentrar e permanecer.

Então, por que eu escrevo?

Escrevo, quase como na obrigação,

Para encontrar a mim mesma.

Enquanto eu escrevo

Eu não sou o Outro

Mas a própria voz

Não o objeto,

Mas o sujeito.

Torno-me aquela que descreve

E não a que é descrita

Eu me torno autora,

E a autoridade

Em minha própria história

Eu me torno a oposição absoluta

Ao que o projeto colonial predeterminou

Enquanto eu escrevo - Grada Kilomba

Nesta dissertação, me proponho a pesquisar sobre um tema que todos os dias afeta a vida da população negra em nosso país e no mundo: a relação entre cidade, racialização e saúde mental. Percebo a necessidade de nos questionarmos sobre como os espaços geográficos e a forma como as cidades são produzidas estão entrelaçadas pela trama do racismo. Ao longo da minha vida tive a oportunidade de circular por diversos espaços em diferentes posições poder, mas um dos únicos elementos que nunca pôde ser mudado era o fato de eu ser negro. Desde o nascimento, na relação familiar, na relação conjugal, entre os amigos, no trabalho, na escola, na universidade, na pós-graduação e em todos os lugares em que transitei, a questão do ser negro sempre esteve latente como um ponto de questionamento sobre o meu posicionamento na relação de poder nestes espaços.

Não foi diferente de quando comecei a realizar o trabalho de acompanhante terapêutico no primeiro estágio da minha graduação em psicologia. Foi andando com os meus acompanhantes, usuários do CAPS-II localizado em um município da baixada litorânea do estado do Rio de Janeiro, em que eu consegui sentir como os espaços em que vivemos podem influir sobre a nossa saúde mental. O senso comum é pensarmos que as nossas relações são restritas às relações humanas, mas ao contrário disso, no AT pude descobrir que tudo e todos que nos circundam atuam sobre a nossa existência. A rua em que andamos, as pessoas que conversamos, os objetos que utilizamos, as coisas que nos deparamos no decorrer do caminho, o ritmo da caminhada, a vestimenta utilizada, o olhar das outras pessoas, entre outras milhares de formas com que somos afetados. Uma das formas mais basilares de organização geográfica, política, econômica e social de relação entre as pessoas é o que chamamos de cidade. Nesta pesquisa estamos interessados em pensar sobre como a experiência de habitar as cidades pode influir sobre o cuidado em nossa saúde mental, e sobre como esta relaciona-se com o racismo.

Utilizaremos das minhas próprias vivências como acompanhante terapêutico para pensarmos sobre a experiência de ser um AT negro, que teima em utilizar a cidade como ferramenta para produzir saúde, e que a partir da busca por uma perspectiva enegrecida do cuidado se esforça para produzir uma clínica que transgrida os territórios racializados.

O acompanhamento terapêutico é uma prática clínica que se realiza em forma de andança, caminhando pela cidade, até mesmo em forma de passeio (LANCETTI, 2011). O AT se caracteriza como um modo de se fazer a clínica, que tem como *modus operandi* realizar-se em variados espaços do território da cidade, podendo acontecer desde a casa do usuário, até nos espaços públicos da rua (CHAUÍ-BERLINCK, 2012). Na prática do AT, o espaço da cidade se

torna o lugar, por excelência, onde o *setting* clínico se performa. Não há como separar o espaço da cidade da prática clínica, os dois estão concomitantemente interconectados.

Deste modo, para discutirmos a clínica do acompanhamento terapêutico, se faz necessário questionar a cidade onde ela acontece. Sendo assim, o presente trabalho pretende discutir a respeito dos desafios do cuidar em cidades que tentam relegar a maioria da população negra aos espaços de exclusão e extermínio. Mesmo pessoas negras que possuem condições de habitar espaços privilegiados da sociedade são reféns do racismo estrutural que não deixa de interferir nas relações de poder em que estão inseridas. Quando falamos de ser um AT negro ou de acompanhar pessoas negras por esta cidade, é imprescindível que discutamos sobre o papel dos racismos presentes no chão das nossas realidades. Por essa razão, ao longo do trabalho, discutiremos sobre as especificidades e os desafios do cuidar em cidades que consideramos estruturalmente construídas pelo racismo.

Antonio Lancetti (2011), denomina o AT como clínica peripatética, a qual a etimologia da palavra significa: passar, ir e vir conversando. Nesta concepção, o caminhar produz ferramentas para entender a clínica. O AT questiona qualquer cuidado que se fixe em apenas um espaço dos tantos outros possíveis que a cidade possibilita e que a própria vida do usuário possui. Em sua concepção, esses artifícios clínicos são utilizados com pessoas que não se enquadram nos modelos clínicos consagrados, em que o paciente e o terapeuta se encontram em uma sala, e ali ocorre todo cuidado. Para Lancetti, a experiência de desconstrução dos manicômios e os princípios da luta antimanicomial foram as fontes para a construção de uma clínica alinhada com o novo momento em que o cuidado em saúde mental estava passando.

O acompanhamento terapêutico emerge entre os anos 60 e 70 em meio às discussões e lutas pela reforma psiquiátrica onde se questionava o modelo hospitalocêntrico, o poder psiquiátrico e se reivindicava a cidadania da pessoa em sofrimento psíquico, que segregado no manicômio e estigmatizado pelo diagnóstico de doente mental não era visto como um sujeito de direitos. No Brasil a luta pelos direitos das pessoas em sofrimento psíquico e sua cidadania é denominada de luta antimanicomial, e tem como uma das suas críticas o modo como os hospitais psiquiátricos agem infringindo direitos humanos básicos, como o direito à liberdade e à convivência social. Segundo Chauí-Berlinck (2012), não foi ocasionalmente que uma proposta de reforma no cuidado em saúde mental começou a ser ensejada pelos movimentos sociais no final do regime ditatorial militar. Nesta época não se distinguia a luta em que toda sociedade brasileira enfrentava por direitos democráticos, a militância pela reforma sanitária e a luta pelos direitos das pessoas em sofrimento psíquico.

O surgimento e a prática do AT possuem conexões com as ideias proporcionadas pela luta antimanicomial de transgredir os muros do manicômio e levar para o convívio social o cuidado das pessoas em sofrimento mental. O processo de desinstitucionalização da loucura e da construção de uma sociedade sem manicômios precisa acompanhar outras pautas igualmente importantes para a construção de uma sociedade livre e democrática. Conforme (PASSOS, 2019), as discussões acadêmicas acerca da reforma psiquiátrica e da luta antimanicomial não trouxeram para o debate os problemas étnicos raciais, transformando a pauta em um tema invisibilizado. Segundo a autora, o manicômio reproduz da sua maneira as diversas formas de opressões que são estruturantes em nossa sociedade, entre elas o racismo, sexismo, a LGBTfobia, a xenofobia, entre outras opressões.

O *apartheid* vivido pela população negra nos manicômios e nas prisões é revivido de uma outra forma em sociedade, quando os negros são relegados a espaços e funções marginalizadoras e criminalizantes. Nesta dissertação queremos expressar que há uma tentativa de um *continuum* segregacional expressado pelas desigualdades socioespaciais vividas pela população negra no Brasil. Quando um negro é desinstitucionalizado dos espaços de vigilância total como os manicômios, necessariamente ele irá enfrentar outros modos de segregação baseado em diferenças raciais e sociais. Desta forma, para poder produzir uma sociedade nova, cada vez mais livre das opressões que nos afetam, a luta antimanicomial precisa incluir nas suas pautas a luta contra o racismo e todas as formas de opressões que constituem nossa realidade.

Quando nos questionamos sobre o racismo, não estamos somente falando no aspecto jurídico-criminal - quando uma pessoa profere insultos racistas para uma determinada pessoa ou grupo étnico -, mas a um modo de produzir a realidade baseado em diferenças raciais, a qual estruturalmente o Brasil está condicionado. Em um país onde vigorou uma escravidão racial por mais de 380 anos de sua história, podemos afirmar que o racismo - tecnologia de poder que cria a condição de raças inferiores e superiores, é uma ideologia que reproduz estigmas e desigualdades sociais - estrutura as relações sociais e toda a nossa constituição social enquanto país. Posto isto, afirmamos que a cidade e as nossas instituições são racistas, porque a sociedade é estruturalmente racista (ALMEIDA, 2018).

“O racismo é uma decorrência da própria estrutura social, ou seja, do modo ‘normal’ com que se constituem as relações políticas, econômicas, jurídicas e até familiares, não sendo uma patologia social e nem um desarranjo institucional. O racismo é estrutural. Comportamentos individuais e processos institucionais são derivados de uma sociedade cujo racismo é regra e não exceção. O racismo é parte de um processo social que ‘ocorre pelas costas dos indivíduos e lhes parece legado pela tradição’. Nesse caso, além de medidas que coíbam o racismo individual e institucionalmente,

torna-se imperativo refletir sobre mudanças profundas nas relações sociais, políticas e econômicas” (ALMEIDA, 2018, p. 38-39).

Ao considerarmos o racismo como estrutural, entendemos que ele também organiza a constituição de nossas cidades. Ao longo da nossa história, as cidades brasileiras foram se espacializando a partir de uma lógica da segregação e da eliminação dos negros (ROLNIK, 2009). Ao serem juridicamente libertos das amarras da escravidão pela Lei Áurea em 1888, a população negra foi lançada à própria sorte para fora da estrutura organizativa da sociedade, sem nenhum direito ou compensação pelos séculos de escravização. Abdias Nascimento (2016), denomina o fim da escravidão brasileira como uma tentativa de extermínio coletivo. Sem as condições básicas para sobrevivência, nem direito a terra para moradia e desfrute, os negros formaram as periferias existenciais da sociedade brasileira. O que pareceu ser um ato de libertação, se tornou na verdade, uma tentativa de deixar morrer, uma tentativa de genocídio velado dos negros ex-escravizados.

O fim jurídico da escravidão não foi o bastante para o fim do racismo. Por mais que não houvessem mais elos ligando-os juridicamente a seus antigos senhores, as poucas condições de vida fizeram com que a população negra ainda estivesse refém das estruturas sociais comandadas pelos brancos. A terra, o dinheiro, as instituições e o Estado eram, e ainda são, espaços sociais privilegiados da classe branca dominante.

Como pessoa marcada na existência pela marca da negritude, sinto todos os dias da minha existência as diferenças raciais presentes nas ruas das nossas cidades. Sou um negro pouco retinto, vindo da miscigenação à brasileira — decorrente do projeto de branqueamento do país, com a presença de diversos grupos étnicos na família, e que por algum motivo a tonalidade da minha pele acabou puxando um pouco mais a origem do meu avô Jair, descendente direto de pessoas negras sequestradas de África e que aqui foram escravizadas. O meu bisavô nasceu em 1892, quatro anos depois da abolição da escravidão ser destituída de legalidade no Brasil. Ele contava para minha mãe que chegou a ver a escravização acontecendo e como era viver naquela realidade. A forma como muitas vezes a história da escravização dos negros é contada dá-se impressão de que ela está distante dos tempos atuais, entretanto, no meu caso, seria somente voltar duas gerações da minha família que pudemos diretamente encontrá-la.

Morador de Cabo Frio, interior do estado do Rio de Janeiro, cresci e vivi em uma cidade racialmente espacializada, onde a maioria dos negros foram destinados a espaços precarizados, ausentes de direitos, algumas vezes, sem condições básicas para uma vida dignamente humana.

Há diferentes modos de experienciar os espaços de uma cidade, e se a pessoa for negra, inevitavelmente, ela se deparará com as tramas do racismo. Não há como viver em uma cidade ou sociedade racista, sem presenciar ou ser vítima do racismo. Por isso, se faz necessário aos acompanhantes terapêuticos, que percorrem as ruas da cidade com seus pacientes, pensarem de que forma a questão racial está presente em suas práticas, nas ruas, na clínica e nas instituições em que percorre.

Recorrendo à minha memória de infância e adolescência, consigo me recordar o racismo operando no modo como denominávamos duas ruas de um bairro vizinho da qual eu residia. Quando queríamos nos referir à uma destas ruas, chamávamos o local de “planeta dos macacos” — um modo racista de aludir aos negros uma semelhança com a animalidade de um macaco. Em sua maioria negros, os moradores dessa rua eram mais pobres que a maioria do meu bairro e, por esses motivos, eram discriminados por residir na localidade.

A desigualdade espacial a qual a população negra é submetida a viver, é uma amostra de como racismo ainda opera na constituição das nossas cidades. Quando a experiência de vida de uma pessoa está envolvida pelo “substantivo negro” (Mbembe, 2019), a sua experiência de cidade torna-se outra, plenamente dessemelhante dos considerados não negros. No fim de 2019, algumas pessoas negras acessaram o *Twitter* e responderam a uma pergunta sobre o que fariam se o racismo acabasse. Algumas destas respostas nos indicam pistas de como vivemos em cidades com espaços públicos racistas. O direito à cidade é plenamente negado quando uma pessoa negra é discriminada, segregada e estigmatizada.

Algumas respostas dos internautas foram:

“Correria na rua com tranquilidade”.

“Ia ao shopping de chinelo”.

“Entraria com mochila no primeiro mercado que vissem pela frente”.

“Ficaria tranquilo quando visse um carro da polícia”.

“Pararia de ensinar meu filho a ser como preto na rua sendo preto”.

“Pegaria o celular em uma loja sem medo”.

“Viajaria e andaria a Zona Sul toda de chinelo. Entraria em todas as lojas que gosto”.

“Ia começar a usar o capuz do casaco”.

“Entraria numa loja sem medo de me acompanharem”.

Estes relatos demonstram como a experiência de uma pessoa negra no meio urbano é perpassada pela violência racial. O racismo produz uma cidade fraturada em forma de segregação espacial, social e de privilégios entre negros e não negros. Uma cidade racista

fratura, quebra e fere a experiência da pessoa preta com os espaços públicos da cidade. Em seu livro “Tornar-se Negro”, a psiquiatra Neusa Santos Souza (1983, p.43) narra uma frase proferida por um dos seus pacientes acerca do sofrimento do racismo: “Eu sinto o problema racial como uma ferida. É uma coisa que penso e sinto todo tempo. É um negócio que não cicatriza nunca”.

Pesquisar sobre negritude é pensar na produção de subjetividades a partir da produção de sujeitos raciais. Estudar a clínica do acompanhamento terapêutico sobre a crítica do racismo é pensar sobre como a cidade e a clínica também são produtoras destas subjetividades racializadas.

Este trabalho refere-se ao termo “fratura”, para poder enfatizar o que consideramos ser a dupla vivência dos negros nos espaços urbanos de nossas cidades. A palavra fratura vem do latim *fractura*, que significa: quebra, romper, partir. A primeira vivência que queremos demonstrar é a experiência de viver em uma cidade racialmente espacializada, que rompe, quebra e coloca os negros em uma condição de separação de privilégios dos não negros. Uma cidade que coloca a maioria da população negra nas periferias, está segregada, há um *apartheid* social (VARGAS, 2013). Por mais que a segregação posta não tenha efeitos jurídicos em formas de lei, como aconteceu na África do Sul e nos EUA, a segregação brasileira não está legitimada em termos legais, mas está historicamente institucionalizada. Para a sociedade brasileira, que está imersa a mitos como o da “democracia racial¹”, é naturalizado e frívolo que a população preta esteja segregada, sofrendo um genocídio racial em suas periferias. Apesar da fratura, a população negra não está alijada do convívio e dos conflitos com a branquitude. Apesar da histórica tentativa de fratura racial e espacial no Brasil, esta não acontece de forma silenciosa ou sem disputa de poder, pelo contrário, a população negra historicamente também resiste contra o extermínio e marginalização dos nossos corpos. Vivemos uma sociedade fraturada, mas que vive sob constantes insurgências e conflitos advindos da subversão dos excluídos.

Mesmo as pessoas negras que possuem poder aquisitivo e social de acompanhar pessoas brancas em espaços privilegiados da cidade, ainda assim elas sentem o poder da fratura racial em que estão imersas. Certa vez vi o discurso de uma mulher negra de classe média alta dizendo que se sentia sozinha nos lugares em que percorria. Por ter uma boa condição social, esta mulher recorrentemente ia a restaurantes finos e dizia que por mais que o estabelecimento estivesse

¹ “Frequentemente com o apoio das chamadas ciências históricas, eregiu-se no Brasil o conceito de democracia racial, segundo esta, tal expressão supostamente refletiria determinada relação concreta na dinâmica da sociedade brasileira: que pretos e brancos convivem harmoniosamente, desfrutando iguais oportunidades de existência, sem nenhuma interferência nesse jogo de paridade social, das respectivas origens raciais ou étnicas” (NASCIMENTO, 2016, p. 47).

cheio, ela sentia a solidão de ser umas das poucas ou a única pessoa negra naquele espaço, ocasionando um sentimento de vazio e não pertencimento.

A segunda vivência a que o termo fratura se refere, diz sobre os efeitos de se viver em uma sociedade racializada por mecanismos violentos que geram experiências de sofrimento produzidas pelo racismo estrutural. A segregação racial diz respeito às desigualdades sociais a que a população negra está historicamente submetida, e além disso, o modo na qual somos tratados geram dores em cima das fraturas nunca cicatrizadas. Ser alvo de racismo dói, não é sem resistência e produção de sofrimento que a colonização e a racialização aconteceram. Toda fratura pressupõe dor. Quando quebramos um osso do corpo humano, há uma fratura causada por alguma força que incidiu desproporcionalmente ao peso do osso, e fraturar dói, só quem passou pode contar. Assim é com o racismo, ele dói, machuca. Apesar das dores que o racismo provoca, o povo negro ainda resiste, inventa formas de estar no mundo e se coloca como oposição às diversas formas de genocídio a que enfrenta.

No combate ao racismo e a todas as formas de segregar e inferiorizar a população negra brasileira, esta escrita acadêmica tem como finalidade colocar em análise o modo como operamos a questão racial na clínica do acompanhamento terapêutico e como este pode ser um instrumento de subversão e criação de outras formas de habitar a cidade. Apoiada na ideia de que existem diferentes formas de viver em nossas cidades, e uma delas é a vivência de ser negros e negras, a pesquisa vem indagar sobre os desafios do cuidar em sociedade estruturalmente racista. Como propor um cuidado no *socius*, fora da estrutura física de uma instituição manicomial e judiciária, mas em uma cidade que considera a pele preta um perigo, uma forma inferiorizada de ser humano, que nos envolve por um invólucro que permite a nossa segregação e até o genocídio?

Não há como separar a escrita do corpo de quem escreve. Quando me proponho a escrever sobre algo tão caro para mim, o meu corpo se comove, a respiração que produz energia dá embalo aos meus pensamentos, que ressoam por todo corpo e percorre toda estrutura. Quando uma pessoa negra discorre sobre a experiência de racialização, do corpo saltam forças que querem combater aquilo que a faz sofrer. A folha branca a ser marcada pelos signos e significações é a priori manchada por afetações que marcam o corpo que dão sentido às palavras. Desta forma, na dissertação tentarei me colocar no jogo da escrita, produzindo uma escrita encarnada, que não se ausenta, mas que se põe em risco, se tornando ao mesmo tempo o pesquisador e o interesse da pesquisa.

Através dos questionamentos produzidos no grupo de pesquisa Kitembo e no grupo de orientação do professor Abrahão, comecei a me questionar sobre quais caminhos metodológicos a minha pesquisa percorreria. Já sabia que seria uma escrita sobre si, sobre a minha experiência de estar como acompanhante terapêutico. Entretanto, ainda não conseguia afirmar sobre qual perspectiva epistemológica a minha escrita estaria balizada. Eu me encontrei permeado por diversas perguntas. O que seria a escrita sobre si? Como escrever sobre si? O que seria o próprio si a ser pesquisado?

Não queria uma escrita liberal, individualista, que contasse a história de uma pessoa individualmente, mas que tentasse descrever uma experiência coletiva de estar no mundo, que afetasse os corpos que pudessem se encontrar com o texto, e que buscasse conversar com outros saberes que não os dominantes pela literatura colonizada pelos senhores do Norte Global. Queria me encontrar com uma perspectiva do conhecer que valorizasse o saber da população negra, e que trouxesse uma perspectiva enegrecida da realidade. O meu caminho acadêmico estava claro demais, seria preciso escurecer minha visão para poder enxergar outras formas de conhecer e produzir o mundo. Não queria importar saber nenhum, mas, pelo contrário, ser construído pelos saberes historicamente desvalorizados pela academia, saberes que não dissessem sobre como eu deveria ser, mas que valorizassem os conhecimentos e as práticas dos que me antecederam e que fizeram com que fosse possível a minha existência como pessoa negra.

Abrahão Santos e Viviane Silva (2018) nos apontam pistas para a construção de um novo modo de se fazer-pensar psicologia que está sendo produzido pelo grupo de pesquisa Kitembo, o que estão chamando de Psicologia Aterrada. Neste modo de pesquisar, a questão racial deixa de ser tratada apenas como tema, para colocar em voga novas concepções sobre a produção de conhecimento, trazendo a perspectiva afro-indígena como protagonista neste processo, deixando de ser apenas o objeto de pesquisa para se tornar a forma privilegiada a qual devemos pensar e produzir conhecimento, engendrando uma virada epistemológica na psicologia.

Esta pesquisa tem como objetivo contribuir com este esforço de produzir uma psicologia e uma metodologia de pesquisa aterrada. Esta perspectiva produz novos paradigmas ético-políticos ao ato de pesquisar. Neste modo, a construção da problemática da pesquisa deve ser construída em conjunto com a própria população a ser pesquisada. O pesquisador e o pesquisado se confundem neste processo. O interesse da pesquisa não deve estar no poder do pesquisador ou da própria academia, os maiores interessados na pesquisa devem ser o público a qual ela

pretende servir. No caso do nosso grupo de pesquisa é a população negra, quilombola, povo de terreiro, favelados, entre outros (SANTOS & SILVA, 2018).

Há alguns meses atrás vivenciei uma experiência de terror racial, que me fez mudar a temática que inicialmente tinha escolhido como tema da dissertação. Antes disso, eu queria pesquisar sobre o acompanhamento terapêutico e a participação da cidade no cuidado. Esta experiência traumática que vivenciei me fez alterar o objeto de pesquisa, incluindo a questão racial como ponto a ser pesquisado. Ou seja, a própria realidade me fez construir o meu objeto de pesquisa, não é um problema que está meramente no plano das ideias, mas está na vida cotidiana da população negra de nosso país. Cremos que este fato pôde me conduzir para uma pesquisa aterrada no chão da vida de nossa gente.

Certo dia, eu estava fazendo compras em um supermercado de Niterói — cidade onde faço o mestrado —, quando me deparo com uma situação um tanto constrangedora. Olhando de longe, subentendi que fosse uma conversa entre amigos, depois fui percebendo pelos gritos, que se tratava de uma discussão. Fui chegando cada vez mais perto, e percebi que um segurança do estabelecimento estava perseguindo um dos clientes pelos corredores do mercado. O jovem cliente se sentiu constrangido pela situação e começou a questionar por que estavam fazendo isso com ele. O segurança não sabia o que falar, só continuava seguindo o jovem rapaz. Se sentindo discriminado, o jovem começou a se exaltar e a tentar explicar que só queria fazer suas compras. Para tentar demonstrar que não oferecia perigo ao estabelecimento, chegou a mostrar que estava de uniforme de trabalho e com um cartão de crédito na mão, o qual iria pagar suas compras.

A situação foi ficando cada vez mais constrangedora, o jovem percebeu que estava sendo discriminado, começou a tremer e a demonstrar muito nervosismo. Ele chegou a perguntar se só o estavam seguindo porque ele era negro. Depois de alguns minutos sem respostas, o jovem foi ficando cada vez mais nervoso e com olhos lacrimejando. Percebendo sua angústia fui ao seu encontro. Eu não sabia o que falar, só disse que entendia o que ele estava passando, e que aquilo era racismo. Ele agradeceu, mas disse que não tinha mais vontade de estar ali, que se sentiu muito envergonhado. Por fim, ele foi embora, sem compras, mas carregando consigo o sofrimento da violência e da discriminação racial.

Neste momento, eu parei para pensar sobre como a pessoa negra possui uma outra experiência dos espaços públicos e da cidade que as pessoas não negras. Sempre soube por experiência própria e de amigos, que ser negro/a pressupunha uma outra experiência de estar em público, nas ruas e nas instituições. Contudo, foi naquele instante que pude compreender

que queria trazer esta temática para academia. Se eu como acompanhante terapêutico faço uso da cidade como o espaço por excelência da prática clínica, eu deveria pensar como este espaço participa da construção das subjetividades e do cuidado. Nesta rede de conexões que incluem acompanhante, acompanhado, espaço, objetos, pessoas, instituições e outras intermináveis conexões, deveríamos nos questionar sobre como os espaços em que vivemos atuam sobre a subjetividade negra em um país tão espacialmente racializado e estruturalmente racista como o que vivemos.

A vontade de estudar sobre a questão negra na pós-graduação tem a ver como a temática racial é historicamente negligenciada na formação em psicologia. O currículo da minha graduação não possuía nenhuma disciplina obrigatória que versasse sobre questão racial. Passei 5 anos no curso de psicologia sem ter ao menos lido um texto sobre questões raciais. Não pude, ao menos, desfrutar do contato com a literatura de autores negros, quiçá autores negros brasileiros. Dentre o quadro de professores do departamento de psicologia, somente um era negro. Tendo em vista o modo como a minha graduação se deu, na época eu tinha entendido que as relações raciais eram irrelevantes para o conhecimento e atuação em psicologia. De fato, este modelo de formação provoca um afastamento do conhecimento acadêmico da vida de grande parcela do povo brasileiro. Então para quem estávamos pesquisando?

Santos e Silva (2018, p.15) nos questionam “de onde vem essa ideia de pesquisar e tomar como referência o espaço europeu e os processos históricos da velha Europa? Ela vem da estratégia colonial”. Ao colonizar nossas terras, os europeus colonizaram também o nosso modo de produzir conhecimento em nossas academias. Ao analisar historicamente como o problema do negro foi tratado pela sociologia, Clóvis Moura (1988), entende que as ciências sociais brasileiras foram estruturalmente formuladas por pressupostos e postulados europeus, os quais foram incapazes de compreender e dar diretrizes de ação para combater o problema racial brasileiro. Ele ainda afirma, que negro como tema ou o negro como pesquisador, não necessariamente confere uma pesquisa comprometida com uma práxis antirracista, muito pelo contrário, mesmo assim a pesquisa pode estar imersa em uma epistemologia baseada em pressupostos subjacentes à uma perspectiva teórica branca colonial, que negue e silencie a realidade do negro/a brasileiro/a.

Os currículos da graduação em psicologia até hoje estão assentados em cosmovisões eurocêtricas, que muitas vezes, nos impedem de enxergar a vida de mais da metade da população brasileira. Esta experiência me fez pensar se a psicologia, de fato, nos dá ferramentas para enfrentar as feridas fabricadas pelo racismo, que muitas vezes ela mesmo produziu e se

isentou. O silêncio também pode ser entendido como uma tomada de atitude, e a mudez que o estabelecimento do supermercado proferiu ao jovem, soou como resposta, e uma resposta violenta de negação ao sofrimento ocorrido. Assim também tem sido historicamente a atitude de muitas psicologias frente a questão racial.

A autora Grada Kilomba (2019), nos traz a reflexão de que a academia não é um espaço neutro, sem envolvimento com as forças racistas e coloniais. A academia também é um espaço de disputa de poder e de violência racial. Desde o que é pesquisado, como se pesquisa, as referências utilizadas, geralmente estão imersas sobre um paradigma de poder assentado na autoridade racial colonizadora.

O questionamento do jovem discriminado no supermercado ressoa em minha mente como um imperativo de não me calar sobre este sofrimento, de utilizar esta experiência como um impulso para não contribuir com o *modus operandi* de silenciamento do racismo brasileiro, e utilizar o espaço da academia como uma trincheira para o campo de batalha contra a violência racial em nosso país. Passar por uma formação acadêmica e profissional em saúde, sem ter acesso à dimensão do que é o sofrimento da maioria da população brasileira, é se formar sem conhecer a verdadeira realidade do nosso povo.

Atualmente é perceptível que a temática racial está mais em voga nas pesquisas acadêmicas, inclusive na psicologia. Temos tido conhecimento de mais pesquisadores que estão se debruçando sobre esta problemática. Entretanto, isto é um efeito de um longo tempo de silenciamento. Para que houvesse a entrada de pessoas negras nas universidades brasileiras, foi preciso aprovar a Lei Federal nº 12.711, de 29 de agosto de 2012, conhecida como “lei das cotas” que prevê cinquenta por cento das vagas disponíveis para pessoas que se consideram negras, que tenham cursado o ensino médio em escola pública, e que tenham uma renda que não ultrapasse de um salário mínimo e meio por pessoa na residência. Pela primeira vez deixamos de ser tema de pesquisa, para nos tornar os próprios pesquisadores. “Dentro das salas fomos feitos objetos de discursos estéticos e culturais predominantemente branco, mas raras vezes fomos os sujeitos” (KILOMBA, 2019, p.82).

A condição de exclusão imposta às pessoas negras na sociedade e no meio acadêmico refere-se ao modo como o colonialismo produziu a sua economia e os sujeitos raciais. O colonialismo brasileiro que teve seu início no século XVI com a chegada dos portugueses, apossou-se de tal forma das entranhas da realidade social e subjetiva do país colonizado que, mesmo depois de se libertarem da estrutura econômica-política de uma colônia, os seus efeitos ainda são produzidos e sentidos até hoje. Na construção da ordem colonial e de uma economia

que utiliza-se da mão de obra escrava para acumulação de capital de um povo em detrimento de outro, os europeus se utilizaram do conceito de raça, provindo do reino animal, para poder criar uma figura pré-humana, capaz de ser escravizada e inscrita no reino das coisas. Este pensamento constitui o pensamento gregário ocidental, que serviu para marcar uma determinada parcela da humanidade não europeia como pré-humana, mais semelhante aos animais e das coisas do que do verdadeiro ser humano, ocidental, branco, europeu (MBEMBE, 2019).

Na concepção de Mbembe (2019), uma das principais características do sistema produtivo colonial foi a coligação entre os primórdios do capitalismo com o animismo, o que possibilitou a tentativa de transformação de seres humanos em seres inanimados. O ser humano virou coisa. Pelo viés colonial, o europeu era sujeito humano por excelência, em contrapartida o corpo negro era considerado apenas mais uma ferramenta de trabalho para extrair de suas forças o máximo de riqueza possível para o potentado colonial. Este momento se caracteriza pela objetificação das pessoas negras sequestradas na África. Ao ser considerado um ser inferior, desprovido de capacidades racionais e morais para exercer sua humanidade, o poder colonial tirou a possibilidade do negro de se autodeterminar, se auto criar e produzir um mundo segundo suas próprias referências.

A objetificação do negro/a criada pela proposta colonial reflete traços em nossos modos de produzir o conhecimento e a vida acadêmica no mundo contemporâneo. A condição social à que foram entregues a população negra brasileira, subordinou aos negros e negras ocupar por muito tempo a cadeira de objeto de pesquisa, e não como sujeito do conhecimento ou pesquisador. Extraíndo o conceito do pesquisador português Boaventura de Sousa Santos, Sueli Carneiro (2005), chama esta prática acadêmica derivada do poder colonial de epistemicídio. O sufixo *episteme* refere-se a ideia de conhecimento e o sufixo *cídio* diz respeito à noção de morte ou genocídio, que unidos em uma palavra demonstram o modo como o saber europeu lidou com a produção de conhecimento não ocidental, através do extermínio e apagamento. O modo de tentar fazer morrer, apagar, aniquilar e inferiorizar qualquer produção cultural de origem negra, instituiu aos não brancos a condição de não-capaz de produzir conhecimentos válidos para os regimes de inteligibilidade eurocêtricos.

Para nós, porém, o epistemicídio é, para além da anulação e desqualificação do conhecimento dos povos subjugados, um processo persistente de produção da indigência cultural: pela negação ao acesso à educação, sobretudo de qualidade; pela produção da inferiorização intelectual; pelos diferentes mecanismos de

deslegitimação do negro como portador e produtor de conhecimento e de rebaixamento da capacidade cognitiva pela carência material e/ou pelo comprometimento da autoestima pelos processos de discriminação correntes no processo educativo. Isto porque não é possível desqualificar as formas de conhecimento dos povos dominados sem desqualificá-los também, individual e coletivamente, como sujeitos cognoscentes. E, ao fazê-lo, destitui-lhe a razão, a condição para alcançar o conhecimento “legítimo” ou legitimado. Por isso o epistemicídio fere de morte a racionalidade do subjugado ou a sequestra, mutila a capacidade de aprender etc. (CARNEIRO, 2005, p.97)

Além de considerar ilegítimo os conhecimentos provenientes de fora dos limites territoriais dos países ocidentais do Norte Global, o epistemicídio ainda se encarrega de negar e despotencializar individualmente a racionalidade dos considerados Outros, os que estão fora da hegemonia branca. Se nos ditames da branquitude ocidental não era possível aos negros/as produzir conhecimentos válidos, quiçá era plausível produzir conhecimentos academicamente reconhecidos. Daí vem a dificuldade da psicologia e das ciências humanas de aplicar os conhecimentos produzidos pela negritude como referência bibliográfica e o bloqueio de autores negros nos quadros das disciplinas. São procedimentos contínuos de produção de inferioridade intelectual e de negação das capacidades intelectuais por um modo de produção de conhecimento ainda colonizado e colonizador.

Escrever uma dissertação de mestrado na academia refere-se à experiência de ser um negro pesquisador. Se escrever é um ato que se faz com o corpo de quem escreve, não posso deixar de falar sobre como o dispositivo do epistemicídio afeta esta escrita e este corpo. O epistemicídio se promove através de diversas ações, uma delas é a suposição do rebaixamento intelectual dos alunos negros. A produção da inferioridade acadêmica/escolar do negro é produzida historicamente de tal forma que a própria população negra internaliza esses preconceitos. Quando adentrei no mestrado algumas pessoas me perguntaram como estava sendo a minha inserção no programa de pós-graduação, eu sempre respondia que estava indo. Entretanto, nos pensamentos e nas conversas com pessoas mais íntimas eu conseguia externalizar um desconforto, provindo de um sentimento como se eu não pertencesse a aquele espaço. Eu sempre pensava: “parece que isso não é para mim”. Está sendo um processo clínico entender o que essa frase e esses sentimentos produzem e significam.

Sueli Carneiro (2005) e Grada Kilomba (2019) falam acerca da experiência do foralugar que o negro vivencia na vida intelectual universitária, como se o corpo negro fosse inapropriado para aquele espaço de saber-poder. Muitos negros, assim como eu, possuem um

estranhamento intuitivo ao acessar o ensino superior, de que aquele espaço não nos pertence, ou que o modelo de erudição e intelectualidade é intimidador porque está intimamente ligado ao poder racial. O fora-lugar a qual o corpo negro se insere na academia é um reflexo do epistemicídio que ocorre nas universidades. Mesmo que o estudante negro consiga se adequar aos parâmetros acadêmicos e assimilar a cultura ali imposta, ainda assim surge a dificuldade de sustentar a sua autoestima acadêmica em um meio racializado e muitas vezes hostil com a alteridade negra.

O epistemicídio nos afeta, o ambiente acadêmico nos desqualifica, logo escrever se torna um processo de sofrimento, uma dor racializada, de ter tido contato com poucas referências negras, de não se sentir bem no espaço a qual deveria ser acolhedor. Então por que continuamos escrevendo?

Apesar da academia ser um ambiente historicamente colonizado e embranquecido, pesquisadores negros se colocam como resistência ao poder colonizador que tenta nos suprimir deste espaço. Encontrei no grupo Kitembo um aquilombamento preparado para lutar contra as forças que nos desqualificam, mas também um grupo acolhedor, que está fazendo da academia um espaço para o desenvolvimento de uma pesquisa aterrada, conectada com os saberes populares, produzindo conhecimento com e para a população negra do nosso país. Como diz o ditado, a cabeça pensa onde os pés pisam. Assim será o desenvolvimento desta pesquisa. As andanças como o AT serão o Sul^{2*} das discussões que iremos desenvolver ao longo do trabalho.

No decorrer dos estudos tive a felicidade de me encontrar com os textos de Conceição Evaristo. A partir das leituras fui me identificando com o seu modo de escrever e ler o mundo. Me senti muito envolvido no modo como produz e concebe seus textos. Evaristo (2020) afirma que a sua literatura não é inocente, pois não consegue separar a sua escrita da forma em que experiencia a vida, como mulher, negra, brasileira, viúva, cidadã, mãe de Ainá e etc... Evaristo tem como base da sua escrita literária a experiência da mulher negra como pilar epistemológico para construção das suas histórias ficcionais. Podemos afirmar que ela escreve a partir da referência da sua etnicidade e concepção de gênero. A sua obra faz oposição à hegemonia branca e masculina dos cânones literários, tendo como âmago da sua escrita dar aparência ao que foi escondido pela cultura racista e colonial brasileira. Sua escrita é baseada em afirmações de gênero e sujeitos étnico-raciais, percebe-se em suas narrativas o quanto é primordial mostrar

² “Sular” é uma forma de designar utilizada pelos pensadores do Sul Global como principais perspectivas epistemológicas. O Sul é para onde queremos percorrer, não mais o Norte.

as vozes, os sentimentos e as experiências das mulheres negras afrodiaspóricas (ALMEIDA & BEZERRA, 2019).

A partir desta compreensão, peço as devidas licenças para todas as mulheres negras para que eu possa me inspirar no conceito-experiência de escrevivência produzido pela autora para construção da minha metodologia de pesquisa. Assim como ela, o meu texto também não tem como objetivo ser inocente, neutro, sem apontar as cosmovisões nele inscritas. Pelo contrário, ao inscrever no texto as minhas experiências como AT, a minha escrita será perpassada por tudo aqui que me constitui como homem negro, cis, hétero, casado, psicólogo, político, residente de uma cidade do interior do Rio de Janeiro e etc.

Em entrevista ao site Geledés em 2021, Conceição Evaristo afirma que a sua literatura tem como função despertar a casa grande dos seus sonhos injustos. É uma escrita insubmissa, que quer despertar a classe branca dominante sobre as injustiças provocadas contra a população negra. Para deixar mais explícito o que quer dizer, ela dá o exemplo da mãe preta, da mulher escravizada que tinha como papel cuidar dos filhos dos seus senhores. Uma destas funções era o colocar para dormir, e para isto, faziam o exercício de contar histórias. A fala da mulher escravizada foi utilizada pelo poder racista-colonial como instrumento de fazer a casa grande adormecer. Sem ser utilizada por desejo próprio, ela estava colocada em função do prazer e desejo do outro.

Além de escravizar o corpo, a estrutura do poder racista-colonial também produziu tentativas de escravizar a fala das pessoas escravizadas. Só havia abertura para palavras que acomodassem os desejos da casa grande. Ao contrário disto, Evaristo nos conta que a sua escrevivência tem o sentido oposto, o de incomodar a estrutura racista a serviço da casa grande. Sem a pretensão de produzir uma escrita neutra, sem intenções preestabelecidas, ela propõe uma escrita possuída pela intencionalidade de estremecer as estruturas dominantes que as cercam, marcada pela etnicidade e por um olhar crítico frente à realidade da experiência negra afro diaspórica.

Assim como Evaristo, eu afirmo que a minha escrita não será inocente. Com um olhar racializado e enegrecido, pretendo rememorar as minhas experiências como acompanhante terapêutico para entender como a questão racial se fez presente em minhas práticas. Assim sendo, pretendo questionar o modo tradicional e embranquecido de pensar a clínica, a psicologia e a construção das cidades. A intenção, é de fato, promover de alguma forma uma ruptura com o modelo hegemônico como a psicologia compreende as suas práticas. O objetivo deste trabalho não é o de fechar uma discussão, mas o de trazer apontamentos de como a saúde mental, a

questão racial e as nossas cidades estão conectadas, e a partir disso, pensar como as nossas experiências práticas podem produzir outras formas de cuidar e habitar a cidade.

Em seus livros literários, Evaristo narra histórias ficcionais tendo como suas protagonistas mulheres negras. Entretanto, ela sempre fez questão de mostrar que muitas vezes esses personagens e histórias se confundem com a realidade de sua própria vida, em uma escrita que absorve a vida de quem escreve. Não é mera abstração do mundo, mas uma colocação de nós em um mundo, fazendo-nos compreender experiências antes excluídas pela literatura hegemônica.

Ao mesmo tempo em que a escrevivência traz para o jogo da escrita a experiência de quem narra, ela não é uma narrativa individualizada, de voz única e autoral, mas nos propõe uma experiência coletiva. Desta forma, a escrevivência não é uma escrita sobre si na compreensão do sujeito moderno e liberal. A perspectiva que Evaristo nos traz é revestida por experiências coletivas, de um sujeito coletivo, composto por muitas pessoas (EVARISTO, 2020).

Evaristo (2020, p.35), afirma que: “Escrevivência não está para abstração do mundo, e sim para existência, para o mundo-vida. Um mundo que busco apreender, para que eu possa, nele, me autoinscrever, mas, com a justa compreensão de que a letra não é minha”. Como podemos ver, na escrevivência a letra não é da autora, mas pertence a múltiplas pessoas e experiências que engendram sua vida. Na escrevivência a escrita sobre si é sempre uma escrita de nós. Entendo que a todo momento o eu da escrita está sendo perpassado por uma vivência de nós. Por isso descrevo este capítulo como apresentação de nós e da pesquisa, para enfatizar que as experiências que contaremos ao longo deste trabalho refere-se a uma colocação coletiva da realidade, extrapolando a escrita de um sujeito individualizado.

Para melhor elucidar o conceito de escrevivência como aparato teórico, Evaristo (2020) traz como exemplo a contraposição entre a história de si de Narciso presente na mitologia grega em comparação com uma história mítica da cosmogonia africana. Para ela, a escrevivência não é uma escrita sobre si narcísica, porque não é uma escrita de um eu solitário, sem conexões com coletivos e grupalidades. Quando Narciso se vê pelo reflexo das águas ele fica apaixonado por si e só consegue olhar para si mesmo. O olhar sobre si do personagem grego é individualizante, o amor que ele sente sobre si está cerceado pela solidão de só conseguir enxergar a beleza em si mesmo. O espelho de Narciso não contempla outro rosto, não há abertura para os nossos rostos e nossas vozes, ele é cego a nossa imagem e surdo as nossas vozes.

Os abebés³ da mítica africana nos ajudam a construir um caminho no qual os nossos rostos poderão, de fato, ser refletidos em seus espelhos, onde poderemos ver a nós mesmos e aos nossos semelhantes. Abdicando da história de Narciso, Evaristo (2020) nos apresenta uma nova perspectiva de entender o si a partir dos abebés de Oxum e de Iemanjá. Neles encontraremos o sentido da nossa escrita. No espelho do abebé de Oxum nos encontramos, ali podemos ver o nosso rosto, desfrutar da nossa beleza e observar a nossa potência. No reflexo do espelho de Oxum reencontramos a nossa individualidade, onde seria possível tocar o nosso próprio rosto. Entretanto, não somos e não queremos ser seres solitários, precisamos de outras pessoas para constituir o nosso ser, aí que nos é apresentado os abebés de Iemanjá, que demonstram a experiência coletiva da nossa existência. A partir dos abebés de Iemanjá conseguiremos enxergar diversos outros rostos, demonstrando que a nossa imagem e nossos corpos podem acolher outros rostos. A nossa história só pode ser escrita a partir da multiplicidade.

Como podemos ver, segundo Evaristo (2020), a escrevivência também é uma forma de falar sobre si, mas não se refere a uma escrita individual, pois este conceito porta consigo um sentido de coletividade, de demonstrar uma experiência coletiva de mundo. Quando formos narrar a minha experiência como acompanhante terapêutico, estaremos exprimindo não uma história sobre si solitária, abandonaremos a ideia de uma história individual para falar da vida de um povo. Ao trazer a minha experiência como acompanhante terapêutico, estaremos tocando nos dramas que afetam a maioria das pessoas negras na atualidade, a relação entre saúde mental, racismo e cidade. Por essas razões, a escrevivência será a base pela qual orientamos a escrita deste trabalho. Queremos falar sobre nós, precisamos expressar e escrever sobre nossas experiências para que possamos, assim como os abebés de Oxum e Iemanjá, ser espelhos para outras pessoas, indicando que apesar da proposta colonial racista de nos exterminar, é possível construir resistências e outros possíveis caminhos de viver coletivamente a nossa existência.

³ O Ababé ou Abebê é um objeto da religiosidade iorubá, que consiste em um emblema das Iás, Oxum e Iemanjá, nas religiões de matriz africana, como o Candomblé e a Umbanda. Orixás das águas, Oxum dos rios e cachoeiras, e Iemanjá do mar, portam o abebé como acessório indispensável na sua indumentária cerimonial (MAGALHÃES, 2019).

2. Manicômio, Cidade e Racismo

“A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra
A carne mais barata do mercado é a carne negra

(Só-só cego não vê)

Que vai de graça pro presídio

E para debaixo do plástico

E vai de graça pro subemprego

E pros hospitais psiquiátricos"

A Carne - Marcelo Yuka, Seu Jorge e Ulisses Cappelletti (1998)

Neste capítulo iremos realizar um percurso que nos levará à intersecção da luta antimanicomial, a luta antirracista e a luta pelo direito à cidade. A princípio não é comum relacionarmos o funcionamento manicomial das nossas instituições com o racismo e este com a produção das nossas cidades. Veremos como o racismo ajudou a fabricar os manicômios em nosso país, e como estes estão historicamente conectados com a produção das cidades em que vivemos.

Pouco retratada nas referências bibliográficas sobre a reforma psiquiátrica e luta antimanicomial brasileira, as questões raciais acabaram se tornando um tema negligenciado no percurso de luta contra os manicômios no Brasil (PASSOS, 2019). Do modo como historicamente foi produzido o embasamento técnico-científico da luta antimanicomial, dá-se a impressão de que ela está em diferente campo de batalha da luta antirracista. Entretanto, veremos que elas deveriam estar estreitamente correlacionadas, visto que o manicômio e a negritude estão fundamentalmente conectados pelo mesmo fio condutor do racismo, da marginalização e enclausuramento do corpo negro.

O funcionamento social brasileiro está estruturalmente ligado ao racismo. As instituições refletem o que está estruturalmente penetrado nas camadas políticas, econômicas, jurídicas (ALMEIDA, 2018), e também nas produções de subjetividades. O manicômio possui forma própria de funcionamento, todavia, ele é fruto e expressa as diversas formas de opressões presentes na sociedade. Sendo assim, lutar contra o funcionamento manicomial das instituições também é lutar contra as diversas opressões que nos constituem socialmente, como: racismo, machismo, xenofobia e etc (GOUVEIA, 2019). Desta forma, a pauta da luta antimanicomial

deve estar para além da destituição das organizações manicomial, mas na proposta de produzir uma outra sociedade. A radicalidade da proposta da luta antimanicomial está no questionamento das violências e dos mecanismos de poder desumanizadores que fundamentam os dispositivos manicomial e as diversas opressões sociais. Seguindo esta linha de pensamento, ser antimanicomial significaria mais do que combater o estabelecimento do manicômio, mas sim estar no fronte que luta por uma sociedade mais livre de todas as opressões que suprimem nossa liberdade.

A criação dos manicômios brasileiros se conecta intrinsecamente com o poder racista colonial presente na escravização e na repressão da população negra. No Brasil, o manicômio se tornou mais um dos espaços de submissão do corpo e da liberdade negra, assim como os presídios e outros espaços em que o corpo negro se tornou objeto de controle e repressão sobre o poder do estado.

Segundo a carta de Bauru de 1987 (apud PASSOS, 2019):

“O manicômio é expressão de uma estrutura, presente nos diversos mecanismos de opressão desse tipo de sociedade. A opressão nas fábricas, nas instituições de adolescentes, nos cárceres, a discriminação contra negros, homossexuais, índios, mulheres. Lutar pelos direitos de cidadania dos doentes mentais significa incorporar-se à luta de todos os trabalhadores por seus direitos mínimos à saúde, justiça e melhores condições de vida.”

Como foi dito acima, Abdias Nascimento (2016), afirma que no Brasil o racismo é uma discussão proibida. Neste caso, ele está falando sobre como os censos populacionais na época da ditadura estavam sendo modificados para não captarem a questão da raça nas pesquisas, na tentativa de apagar as diferenças raciais no país. Aqui o racismo é tão perverso que foi construído de forma a permanecer sempre velado, tornando-se uma opressão operante, porém encoberta pelo mito da democracia racial. Assim também aconteceu na história da produção bibliográfica sobre luta antimanicomial e a reforma psiquiátrica. Quais foram as contribuições destas para a superação do racismo? Envoltos pelo olhar do além-raça, o racismo brasileiro tem como estratégia de duração o seu apagamento das discussões sociais e até da academia. É necessário não aparecer para permanecer operando sem maiores problemas. Afinal, só conseguiremos combater o que conseguimos enxergar.

Na contramão da invisibilidade da temática racial promovida pelo racismo brasileiro, entendemos que não há como ser antimanicomial sem ser antirracista, é incompatível. Desde o princípio, a história do manicômio e do poder psiquiátrico brasileiro se confundem com as práticas e discursos racistas. Talvez essa seja uma das diferenças dos manicômios brasileiros

em comparação com os hospícios europeus, a questão racial. O primeiro hospício brasileiro, denominado Pedro II, foi criado em 1841 enquanto o país ainda era um império e utilizava a mão de obra negra escrava como o principal motor econômico. O literário Lima Barreto foi internado neste hospício em 1919, lá ele escreveu o “Diário de um Hospício” e o conto “Cemitério dos Vivos”. Baseado nas suas vivências como negro e depositado no hospício como louco, Barreto descreve passagens em que é nítida a grande presença de negros entre os internos do Pedro II:

“Esse pátio é a coisa mais horrível que se possa imaginar. Devido à pigmentação negra de uma grande parte dos doentes aí recolhidos, a imagem que se fica dele, é que tudo é negro. O negro é a cor mais cortante, mais impressionante; e contemplando uma porção de corpos negros nus, faz ela que as outras se ofusquem no nosso pensamento. É uma luz negra sobre as coisas, na suposição de que, sob essa luz pudesse ver alguma coisa” (BARRETO, 2017).

No Brasil, o sistema psiquiátrico sempre esteve em conexão com a internação de pessoas negras, utilizando o manicômio como dispositivo para a exclusão destas pessoas do meio social e da urbanização das cidades. Daí a conexão entre o manicômio, a cidade e o racismo. Como bem diz o título do conto de Lima Barreto, o hospício não passa de um cemitério dos vivos, lugar onde mesmo vivo, devido às opressões do ser preso, se parecia estar morto. O manicômio é mais um espaço de controle, repressão, no ciclo de intermináveis mecanismos de tentativa de isolamento e genocídio do povo negro.

2.1- Manicômio, psiquiatria e racismo

Para poder entender a história por trás do surgimento do manicômio, precisaremos antes percorrer a história da criação do modelo hospitalar de tratamento, quando o hospital se torna um local de poderio médico e de tratamento de doentes.

Criado na Europa da Idade Média, o hospital era um local de hospitalidade, como diz a etimologia da palavra, de acolhimento das pessoas necessitadas, instituição de caridade, que tinha como intuito ajudar as pessoas pobres, desabrigadas e doentes. Neste momento a ideia de loucura possuía múltiplos significados, desde demônios e mensageiros de deus, até os sabedores dos erros e da verdade. O hospital não era uma instituição médica e ainda não tinha a intenção de curar, mas sim de abrigar os mais necessitados. No século XVII, por conta das transformações políticas e sociais às quais a sociedade estava passando, surge um novo modelo

da prática hospitalar, emerge o hospital geral, criado pelo Rei da França, com a intenção de enclausurar as pessoas, no geral pobres, que estivessem o desejo de ser internado ou que para lá fosse coercitivamente conduzidos pela polícia real ou judiciária. A internação hospitalar passou a ser cargo do poder real e da justiça. Antes local de caridade, depois deste movimento, o hospital passou a ser um espaço com a função política e social de isolar os socialmente indesejados (AMARANTE, 2007).

Com o advento dos ideais da Revolução Francesa, alguns médicos que atuavam nos hospitais gerais adentraram na instituição com o objetivo de humanizá-lo e conduzi-lo aos parâmetros da modernidade que surgia. Assim o hospital se tornou um espaço por excelência da atuação médica. Em congruência com os princípios revolucionários de liberdade, igualdade e fraternidade, os espaços sociais começaram a ser supostamente democratizados. Assim os hospitais também foram alvo de transformações. Aos poucos ele foi deixando de ser uma instituição destinada à caridade e controle social, e passou a ser um espaço de cura dos doentes. O saber e poder médico adentraram definitivamente no espaço hospitalar, o que antigamente era algo apenas circunstancial, a partir daí se tornou corriqueiro (AMARANTE, 2007).

O hospital tornou-se um espaço de produção de conhecimento, de prática e aprendizagem médica. Ali o saber médico pretendia isolar a doença mental como em um laboratório, permitindo a visualização empírica das enfermidades mentais, na busca pela doença em seu estado mais puro. Era preciso diagnosticar e curar os doentes. Neste processo emerge a relação do médico francês Philippe Pinel com a medicalização do hospital geral. Ele que criou o escopo do pensamento, do conceito e da profissão do alienista, primeira categoria profissional relacionada ao cuidado com a saúde mental na modernidade. Político, integrante da assembleia constituinte no pós-revolução, Pinel trouxe para o hospital dos alienados novos métodos de tratamento e de pensar o alienismo mental. Em consonância com os valores da época, ele propunha a “liberdade” dos loucos como modalidade de tratamento, não era mais preciso correntes, mas ainda era necessário o isolamento total do mundo exterior ao hospital para que o tratamento moral ocorresse. A alienação mental era considerada uma forma de perda da razão, de aprisionamento nos sentidos das paixões e o tratamento moral era o caminho certo para que a razão fosse restaurada e cura efetivada.

No pensamento de Pinel, o isolamento do exterior era parte mais importante do tratamento, sendo a hospitalização parte fundamental neste processo. O meio social poderia prejudicar uma correta observação da doença, o que poderia prejudicar o diagnóstico. A disciplina e a ordem eram imperativas no tratamento moral, a cura só viria depois que o

pensamento estivesse novamente regulado, onde a pessoa teria a oportunidade de observar verdadeiramente suas emoções e pensamentos. A terapêutica do tratamento moral previa impor uma série de medidas que tinham como objetivo recuperar a mente das ilusões e dos delírios que afastavam a consciência da verdadeira realidade. Apesar de Pinel pregar a liberdade e um cuidado sem correntes, os seus pensamentos pressupunham um tratamento em isolamento social, suas ideias influenciaram na criação de diversos hospitais para alienados em todo mundo, algumas de suas concepções permanecem presentes em práticas e saberes psiquiátricos até os dias de hoje.

Até a metade do século XIX, o Brasil não possuía nenhum equipamento de assistência médica responsável pelo tratamento das pessoas em sofrimento mental. Somente nos anos 1830 que um grupo de médicos, majoritariamente higienistas, iniciam um movimento para requisitar ao Estado novas ações de higiene pública em relação aos considerados “doentes mentais”. Ao contrário da situação degradante das casas de misericórdia ou a abandono nas ruas da cidade, uma das principais reivindicações deste grupo era a construção de um hospício para alienados, onde pudessem empregar o tratamento moral com condições de cuidar dos pacientes em espaço mais higiênico e arejado (COSTA, 2006).

Nos artigos de jornais da época observava-se a crítica médica acerca da perambulação dos considerados “loucos” pelas ruas da cidade. Era preciso retirá-los de circulação e colocá-los em uma instituição na qual poderiam ser “tratados”. Podemos observar que a presença da “loucura” nas ruas das cidades causava incômodo aos higienistas. Daí podemos entender como se inicia o processo deslegitimação a partir do saber médico, da circulação das pessoas em sofrimento mental nas ruas das cidades brasileiras. O modo como o saber médico e psiquiátrico foi se constituindo, a partir da hipótese de que o melhor local para o tratamento mental era dentro dos muros dos asilos, fez com que a cidade não fosse mais um espaço considerado apropriado para a experiência e a circulação da loucura.

Em 1841, Dom Pedro II, Imperador do Brasil, decide formalmente fundar o primeiro hospital psiquiátrico brasileiro. Inaugurado, de fato, em 1852, o denominado hospício Dom Pedro II, começou a receber os pacientes considerados doentes mentais da cidade do Rio de Janeiro. Neste momento, o Estado brasileiro criou a sua primeira instituição específica para o tratamento da loucura. Entretanto, somente em 1912 a psiquiatria consegue seu estatuto de especialidade médica autônoma, e foi a partir deste momento em que fomentou-se a criação de outros hospitais psiquiátricos em torno do país (COSTA, 2006).

O início do século XX é o momento em que a psiquiatria brasileira conquista o seu reconhecimento jurídico, o desenvolvimento de pesquisas e dispositivos de formação para novos especialistas na área. Neste mesmo período criou-se a Liga Brasileira de Higiene Mental (LBHM), que reunia os grandes nomes da psiquiatria brasileira naquele momento. Em seu momento inaugural nos anos de 1923, a LBHM tinha como objetivo buscar novas formas de aprimorar as práticas psiquiátricas e o atendimento aos pacientes. Todavia, a partir do ano de 1926, ela começa a desviar do seu percurso inicial, para um caminho que transgrediu os seus interesses inaugurais, buscando produzir uma suposta ciência baseada nos pressupostos da prevenção, da eugenia e da educação dos indivíduos (COSTA,2006).

Dessa data em diante, cada vez mais a psiquiatria foi absorvendo os ideais eugenistas. Para estes intelectuais os problemas sociais do país se davam em virtude da presença de pessoas negras e mestiças na sociedade. O argumento era que não haveria como desenvolver um país harmônico por conta do clima de calor e da presença de raças consideradas inferiores na sociedade. As pessoas negras eram subjugadas como seres biologicamente inferiores, ou seja, incapazes de conviver em uma sociedade livre e democrática. Os negros eram o principal problema a ser superado para lograr o bom funcionamento da sociedade, ao passo que se a sociedade brasileira não se tornasse efetivamente branca, a democracia nunca iria alcançar a sua plenitude.

Foi assim que a psiquiatria se fundiu com a ideologia racista do eugenismo científico. Em seus primórdios a psiquiatria brasileira se tornou um forte instrumento social contra a vida das pessoas negras brasileiras. Havia a crença da hereditariedade das doenças mentais sob a luz da psiquiatria organicista da época. Com a influência da ideologia nazista da superioridade genética da raça ariana, branca, os psiquiatras da LBHM, acreditavam estar de frente com a cura da enfermidade mental, caso conseguissem impedir sua disseminação via hereditariedade. Para a psiquiatria eugenista, o indivíduo sadio era aquele que possuía no cerne da sua origem biológica a ausência de doenças. Estamos diante de uma argumentação supostamente científica para a legitimação do racismo na psiquiatria brasileira (COSTA, 2006).

A leitura científica dos dados epidemiológicos sobre o estado de saúde dos indivíduos era vista pela psiquiatria sobre o viés da racialidade. No que se refere a algumas doenças como a sífilis e o alcoolismo, os dados demonstravam uma predominante incidência na população considerada negra e mestiça, os quais eram os maiores atingidos pelas chamadas doenças toxi-infecciosas. Sobre a ótica do eugenismo, lê-se que essas doenças atingiam majoritariamente as pessoas afrodescendentes por conta da sua inferioridade biológica. Desconsiderando todos os

aspectos sociais e econômicos em relação a segregação racial brasileira, os psiquiatras da LBHM utilizavam de uma visão biologizante da vida humana para poder estigmatizar e excluir a população negra.

Estudando o início da psiquiatria e da constituição dos manicômios brasileiros, podemos entender como há uma relação histórica intrínseca entre a ciência psiquiátrica, os manicômios e a questão racial. Não podemos falar sobre a história da constituição do poder psiquiátrico e manicomial no Brasil sem considerar a influência das teorias racistas e eugenistas que balizaram a ciência da época. Não quero aqui terminar uma discussão, mas sim evidenciar a importância de entendermos como a questão racial, as instituições e os saberes psiquiátricos estão interligados, para assim entender como estas questões ainda podem operar em nossas práticas cotidianas. Para evidenciar este pressuposto, mais adiante trarei pesquisas que comprovam a diferença racial no tratamento das pessoas negras em sofrimento psíquico em comparação com as pessoas brancas ao longo da história de alguns hospitais psiquiátricos brasileiros.

Por exemplo, com base na documentação do Asilo dos Alienados São João de Deus, na Bahia, de 1874, Maria Luiza Carneiro (1993), investigou como as práticas sociais de internação no asilo estavam conectadas com a questão racial, nos ajudando a compreender como era a relação entre o aprisionamento da loucura e a contenção da liberdade negra. O asilo São João de Deus ao longo da sua história teve como a grande maioria dos seus internos pessoas negras. De acordo com a autora, a diferença entre os internos era a gradação do colorismo da pele e a nacionalidade, haviam negros e pardos, africanos e brasileiros. Muito foram negros internados doravante o estigma de mendicância, loucura e desvairamento (CARNEIRO, 1993). Como afirmamos acima, a liberdade do negro era sinal de medo e repulsa pela classe branca dominante. Mesmo livre, o negro era um ser menosprezado e rejeitado, e poderia ser excluído da convivência social pelo simples fato da sua origem étnica. A visibilidade da vida miserável em que os ex-escravizados foram colocados não era compatível com a organização social vislumbrada pelo regime social, econômico e urbano da época. Desta forma, o asilo e o hospício foram caminhos para excluir e segregar os considerados indesejáveis e, possivelmente, nada era mais insuportável para a elite branca do que a convivência em liberdade com aqueles que antes foram seus escravos. “Esse é o negro duplamente isolado: primeiro pela sociedade escravocrata e, depois, pelas muralhas do asilo. O estigma também é duplo: negro e louco” (CARNEIRO, 1993, p. 147).

“Na maioria das vezes, o negro livre e indigente trazia para a cidade insegurança e medo, da mesma forma que, quando na condição de escravo velho e doente, trazia para o senhor despesas, responsabilidades e raros lucros, nos dois casos a solução era

cadeia ou asilo hospício. Em Salvador, quando não eram abandonados pelas ruas da cidade, eram recolhidos pela polícia e encarcerados nas prisões da casa de correção” (CARNEIRO, 1993, p. 148).

De acordo com os dados do Asilo João de Deus, de 1878, dos 107 asilados 96 internos tinham idade entre 21 e 60 anos, e destes, 36 eram considerados pretos e 31 mulatos, ou seja, a grande maioria dos internos eram negros. Muitos dos asilados eram ex-escravizados que recebiam a carta de alforria no momento do internamento no asilo, como gratificação pelos bons serviços prestados ao seu senhor. Em outras palavras, alguns ex-escravizados saíam direto da senzala para a reclusão entre os muros do hospício. Muitos não chegaram a sentir o gosto da liberdade de circular pela cidade sem obrigação de prestar aviso ao seu senhor, como no caso do ex-escravizado Eneas que foi alforriado dentro do asilo. (Ibidem, 1993)

Dentro do asilo, os internados viviam em estado de ociosidade, sem cuidados, produzindo graves estados de fraqueza e de sofrimento mental. Pouco era esclarecido pelos médicos nos prontuários acerca das causas e dos sintomas das enfermidades mentais e do enclausuramento. Alguns pacientes chegaram a ser internados por estar delirando por conta da febre alta. Havia um desleixo acerca do atendimento aos internos, os questionários produzidos pelo hospital eram mal respondidos, sem nenhuma especificação acerca da singularidade dos pacientes, era uma mera formalidade da instituição. Veremos adiante, que este fato pode estar relacionado pela maioria dos internos serem negros, porque não havia o que explicar sobre a causa da loucura, se era do entendimento de alguns psiquiatras da época que a doença mental tinha relação biologicamente direta com a negritude. Nesta concepção, o negro era louco porque é da sua natureza assim o ser.

Baseando-se nos documentos que restaram do Asilo João de Deus, Maria Luiza Carneiro (1993), relata a história do ex-escravizado Evaristo, que sofria de epilepsia e estava internado no asilo. Segundo o seu atestado médico, ele nasceu escravo, e por conta da epilepsia pode ter sido alforriado pelo seu senhor. Sem ter onde morar, Evaristo foi largado nas ruas, onde a sociedade lhe impunha a alcunha de se comportar como um homem “normal” e acabou sendo asilado. Interpelado pela questão, o médico do asilo disse que os comportamentos de Evaristo estavam relacionados a quem nasceu na escravidão, associando enfermidade mental com o ser negro e nascer escravo.

Grande parte dos internos do João de Deus faleceram dentro do próprio asilo. Além de segregar, o manicômio também era lugar de morte, podendo ser considerado como mais um mecanismo de genocídio da população negra. Machin & Motta (2019), investigaram os

prontuários médicos de 1898 a 1920 do hospital de Juquery, em São Paulo, e lá se depararam com a história de um interno chamado João, de cinquenta anos, negro, que permaneceu dezenove anos internado em “observação” até quando veio a falecer. Ao analisar os dados do hospital, eles afirmaram que o principal motivo da desvinculação das pessoas com o hospício era o falecimento. Entre os que morriam ao longo dos anos, o percentual de negros era sempre maior que a dos brancos. A probabilidade de um interno negro morrer era muito maior que a dos não negros. Ser negro e estar entre os muros do manicômio significava, basicamente, estar condenado à morte.

Abandonados nas ruas das cidades, muitos negros foram deixados ao léu nos manicômios. Além de ser um espaço de aprisionamento, os hospitais psiquiátricos também sempre foram locais de morte, de deixar e fazer morrer. No livro “O Holocausto Brasileiro” (2016), Daniela Arbex narra a história do Hospital Colônia de Barbacena, um dos maiores manicômios existentes em nosso país. Em entrevista ao Afropress Agência de Notícia (2013), Arbex conta a história de sua pesquisa, que resultou no livro. Na entrevista ela disse que: “A única coisa que diferenciava as imagens feitas no “Colônia” dos campos de concentração nazista na Alemanha era exatamente a cor.” Segundo Arbex, ela não conseguiu realizar delineamento concreto, mas que, definitivamente, a grande maioria dos personagens do holocausto em Barbacena eram negros. Dentro do hospital colônia entre 1961 a 1980, faleceram em média 60 mil pessoas. Se a maioria interna era negra, não seria também o manicômio mais um mecanismo de segregação e genocídio da população negra brasileira?

Ao desumanizar os corpos pretos, o escravismo brasileiro sempre os utilizou como mercadorias descartáveis, de uso intenso de sua mão de obra e descarte depois de inutilizável para o exaustivo trabalho na plantação. A morte de pessoas negras nunca foi um problema para um sistema econômico e social que se utilizou do dispêndio do corpo negro para faturar o máximo possível em detrimento da iminente saturação e prematura morte dos escravizados. Durante o tráfico de pessoas negras pelo Atlântico, milhares de corpos não chegaram à terra firme, formando nos mares um grande cemitério de corpos negros assassinados pela violência colonial.

Em Juquery, os negros eram os que menos tinham a atenção da atuação médica. Dentro do período pesquisado, apenas dois negros receberam mais de um exame médico. Lá os negros formavam cerca de 12% dos internos, enquanto na capital paulista o percentual total de negros chegava a 6%. Ou seja, a proporção de negros dentro do manicômio era maior o dobro dos que viviam na cidade. Barros (et al, 2014) realizaram uma pesquisa levantando dados de um censo

psicossocial realizado em hospitais psiquiátricos do SUS e conveniados com o estado de São Paulo, que demonstra o perfil da população interna dentro desses manicômios. Foi apontado que a população branca era majoritária nos hospitais, caracterizando 60% dos internos, enquanto a população parda e preta configurava 38%. Entretanto, a relação entre o número de negros (pardos e pretos) internados nos hospitais psiquiátricos, e o número de negros na população geral (27%), viu-se que proporcionalmente o número de pessoas negras internas era 10% maior comparada com a população como um todo.

Os dados do censo espelham processos do racismo, da exclusão e da negligência social em que a população negra está imersa há séculos em nosso país. Por exemplo, a taxa de escolaridade de pessoas brancas estava distribuídas entre os diversos níveis, ao passo que entre os negros predominavam as pessoas não alfabetizadas. Os números demonstraram que entre a população interna, a população negra é a que está sendo hospitalizada com menos idade, expressando a população mais jovem dos hospitais psiquiátricos. Na análise sobre a frequência das visitas de familiares, constatou-se que os homens e as mulheres negras prevalecem no percentual de pessoas que não recebem visitas. Entre os moradores que encontravam-se em precariedade social, aqueles que não possuíam condições de residir fora do hospital, mais uma vez predominava a cor negra.

A vida da população negra brasileira é perpassada por ciclos segregacionais que desde o sequestro de África e tráfico no Atlântico estão se refazendo, se reformulando, sem nunca ter parado de operar. É um circuito de exclusão que recusa o verdadeiro ingresso dos negros/as na sociedade, fazendo com que nós sejamos sempre alvo de tecnologias de controle que tomam o corpo negro como corpo a ser controlado, aprisionado, apartado do convívio social com a camada considerada superior da sociedade, a população branca. O negro nunca precisou estar ligado ao signo da loucura para ser indesejado socialmente, esta relação foi um acréscimo aos inúmeros estigmas produzidos pela racialização dos nossos corpos. A abolição da escravidão chegou e não libertou os negros da opressão e exclusão da sociedade capitalista emergente, a sociedade produziu outros modos de exclusão e controle que não a senzala, fora do eixo senhor-escravo. O mundo branco não quis dar liberdade ao negros ex-escravizados, criando outras formas de organização social que configurassem uma contínua marginalização e aprisionamento dos nossos corpos.

A sequência de clausuras a que foram submetidos os corpos negros em diáspora, do navio negreiro à senzala, da senzala ao hospício, à prisão, ao manicômio judiciário, às comunidades terapêuticas e etc. Todos esses são espaços destinados a perpetuar o caminho de

reclusão imposta à grande massa da população negra que nunca teve a sua liberdade definitivamente conquistada em uma sociedade que produziu inúmeras formas de conter, a partir da segregação espacial, a propagação da liberdade negra. A história dos manicômios brasileiros expõe a relação entre a produção da loucura em intersecção com racismo. Ao excluir os considerados “loucos” do meio social, os manicômios priorizaram os corpos negros.

2.2- Desde o sequestro em África, o corpo negro como problema espacial

Por conta do mito da democracia racial, a qual se subentende que no Brasil não há diferenças raciais, mas uma igualdade na relação entre os seus povos, muitas vezes produzimos um falso sentimento de que não há segregação espacial racial em nosso país. Neste subcapítulo queremos ratificar a ideia que desde o estopim do sequestro das pessoas da África para as Américas, sempre houve uma concepção de segregação espacial definida a partir do parâmetro racial. Nunca fomos colocados no mesmo lugar dos brancos, em todos os sentidos, sobretudo no que se refere ao espaço destinado para nossa sobrevivência. Com isso, estamos afirmando que há vínculo intrínseco entre a segregação racial com a segregação espacial, um é interdepende do outro. Portanto, para compreendermos as relações raciais em nosso país, precisamos entender que branquitude criou o negro como um problema espacial (OLIVEIRA, 2020).

O trauma colonial inicia-se com um forte processo de desterritorialização das pessoas negras do seu espaço de existência. Foram arrancados de suas terras e levados à força para outros espaços para que pudessem servir aos interesses coloniais da branquitude europeia. O primeiro passo foi tirar-lhes o chão, o espaço onde suas vidas já estavam enraizadas. Depois disso, colocados em porões dos navios em condições severamente insalubres, eles eram amarrados em colunas, tendo que carregar pedras excessivamente pesadas que os impossibilitassem de fugir. A questão racial já nasceu como um problema espacial. Desde o princípio o corpo negro foi segregado e interditado espacialmente (OLIVEIRA, 2020).

Antes do sequestro de África não existia o conceito de negro, cuja criação se deu pelos desejos fantasmagóricos racistas-coloniais. No contexto do tráfico negreiro podemos identificar que pelas forças do potentado colonial já estava decidido que o corpo negro era, de fato, considerado apenas uma mercadoria, que poderia vir a sobreviver ou não durante o trajeto pelo Atlântico. O percurso se tornou um caminho para morte, tendo em vista que milhares de pessoas negras não conseguiam sobreviver a violência de um traslado desumano de um continente a outro. Sem espaço adequado, com poucos suprimentos básicos para a sobrevivência, muitas

peças faleceram durante o trajeto. Alguns eram jogados direto ao mar antes mesmo de desfalecer completamente. O que importava era o corpo negro estar pronto para a sua máxima exploração, fora isso, de nada valeria. No próprio navio negreiro forjou-se nos seus porões um espaço onde era trivial e aceitável a morte dos corpos negros.

Oliveira (2020), nos traz um texto de um ex-escravizado, Mahommah Baquaqua, que teve o fortuito de sobreviver ao tráfico atlântico e lograr a sua alforria, demonstrando como o navio negreiro era local de extrema dor para os traficados:

“Fomos empurrados para o porão totalmente nus, os homens foram amontoados em um lado e as mulheres em outro. O porão era tão baixo que não podíamos nos levantar, éramos obrigados a nos agachar ou a sentar no chão. Dia e noite eram iguais para nós, o sono nos sendo negados devido ao confinamento de nossos corpos (BAQUAQUA [1854], apud OLIVEIRA, 2020)”.

Baseado nas ideias de Fanon, Oliveira (2020), traz o juízo de que o navio negreiro também foi espaço de construção de raiva, e esta raiva era demonstração de um sentimento de busca por liberdade contra a desumanização dos seus corpos. A raiva configurou-se como uma forma de projetar a não aceitação da situação de sofrimento a qual estavam sendo obrigados a passar. “A raiva, lembra Audre Lorde (2019), ameaça um modo de vida. O modo de vida da branquitude. A raiva é sempre luta de um coletivo enfrentando o ódio” (OLIVEIRA, p.112, 2020).

O corpo negro torna-se um problema a ser contido. Era necessário a vigilância, a aplicação de correntes e o uso da força para poder suprimir as insurreições negras. A branquitude precisa ter a segurança de que não haveria maiores problemas durante o traslado, era necessário garantir a ordem racial do espaço. Construiu-se na branquitude uma ideia de segurança sobre um medo de possíveis reações negras, A partir daí, a estratégia de contenção pela reclusão espacial se tornou uma estratégia colonial que dura até os dias de hoje.

Para Oliveira (2020), só existe uma política de morte, denominada de necropolítica por Mbembe, porque existe concomitantemente uma geopolítica que permita que isso aconteça. A necropolítica necessita de delimitações espaciais a partir do conceito de raça para operar uma política de fazer morrer. Não é em qualquer lugar que pode ser alvo dessa política. Ela é endereçada majoritariamente a espaços onde a pele negra seja preponderante.

2.3- O corpo negro nas cidades modernas do pós-abolição

A segregação espacial mediante a concepção de raça, é uma das coisas mais explícitas da sociedade brasileira. Mesmo que muitos não queiram enxergar, é evidente que a branquitude se utilizou de diversos artifícios políticos, ambientais, sociais, jurídicos, arquitetônicos, entre outros, para se distanciar da convivência com as pessoas negras. O sociólogo Jessé Souza, nos traz a questão de que o Brasil é o único país no mundo que possui duas distintas categorias de elevadores nos seus prédios, o elevador social e o elevador de serviço. O elevador social destinado aos residentes dos apartamentos e o de serviço para os trabalhadores destes imóveis. Esta imagem pode nos ajudar a pensar como a segregação espacial se dá em nosso país. Mesmo convivendo pelo mesmo teto, a elite brasileira é tão preconceituosa que não permite se deslocar no mesmo espaço que a classe trabalhadora. No pano de fundo desta ação está a questão racial, tendo em vista que historicamente a população negra ocupa os cargos relacionados aos afazeres domésticos.

Neste sentido, fundamentados nos estudos de Rolnik (2009), podemos identificar que factualmente a elite branca brasileira se dedica a se distanciar ao máximo que consegue das aglomerações urbanas de maciça presença negra. Mesmo que o estudo de Rolnik tenha como principal temática no que tange ao desenvolvimento urbano no pós-abolição das cidades do Rio de Janeiro e São Paulo, como essas cidades eram reconhecidas como referência nacional, elas podem contribuir para pensarmos sobre como esses mesmos processos aconteceram no restante do país (PANTA, 2018).

Para Costa Pinto, a segregação residencial com base na raça é uma das dimensões mais odiosas da discriminação racial, pois impede que certos grupos, considerados inferiores, habitem determinadas localidades, reservadas aos grupos dominantes, que monopolizam o direito de se instalar (PINTO, 1998, p. 95, apud, PANTA, 2018, p.59)

No tocante ao pós-abolição, neste processo histórico sobressaiu a lógica racista de afastamento da população negra para as regiões mais precárias das emergentes cidades urbanas capitalistas do início do século XX. A comunidade negra foi tradicionalmente sendo estigmatizada a partir do viés eurocêntrico, de que o corpo negro era sinônimo de atraso econômico, social e racial, que seria o cerne do impedimento do progresso do país. A lógica da branquitude sobre o corpo e a subjetividade negra são preponderantes para a escolha do modelo de construção urbana utilizado em nossas cidades.

Nesta lógica, Rolnik (2009), entende que a segregação residencial baseada na raça nos apresenta um *apartheid* velado no Brasil. Existem territórios fundamentalmente negros em nossas cidades, aqueles que possuem uma história e cultura baseada nos saberes da negritude. Em muitos destes territórios podemos ver a coexistência de brancos e negros da mesma classe social, entretanto estes espaços continuam sendo estigmatizados como locais para pretos. Rolnik (2009), nos conta que ao falarmos de território negros, não estamos nos atendo apenas a uma história de exclusão, mas também de um caminho de luta pela sobrevivência e da construção de uma vida singular nos territórios.

Rolnik (2009, p.77) nos traz a informação de que: “Em São Paulo, em 1872, dos 12 mil negros na cidade, apenas 3800 eram escravos. No Rio de Janeiro, dos 125 mil pretos e pardos da cidade, quase metade da população total, eram 47 mil os escravos”, ou seja, anos antes do anúncio da abolição da escravatura, a maioria dos negros estava “livre” do julgo de senhores escravocratas. Os negros livres viviam pelas cidades e exerciam diversas funções como lavadeiras, quitandeiras⁴, cirurgiões, barbeiros, entre outros. A cidade foi se constituindo como um meio propício para alcançar de forma mais rápida a liberdade, tendo em vista que ela proporciona um maior anonimato para os escravos fugidos das fazendas. Apesar da maioria das histórias que escutamos e lemos sobre a constituição dos quilombos estão eles localizados em área rurais, ao se aproximar do fim da legalização da escravidão, as cidades foram crescendo e sendo cada vez mais constituídas por quilombos urbanos.

O pós-abolição reverberou de forma distinta entre as duas cidades. O que ficou em comum entre elas foi a tentativa de embranquecimento da população com a política de imigração europeia para o Brasil. A chamada política de embranquecimento teve como mote a importação de populações europeias, em especial a italiana, para substituir a população negra nos afazeres rurais e comerciais, com o intuito de através da miscigenação entre os povos embranquecer o país. O desenho racial da população de São Paulo mudou em pouco tempo, pois antes mesmo da abolição, em 1886 os estrangeiros europeus já chegavam em massa às terras paulistas. Dos 50 mil habitantes, quase 13 mil eram estrangeiros. No Rio de Janeiro, em 1872 a população negra representava 50% da cidade, já em 1887 a representatividade caiu para 37% (ROLNIK, 2009).

⁴ Quitandeira, também chamada de zungueira, é uma vendedora ambulante típica de Angola, tendo-se disseminado pela diáspora durante a escravatura, sendo conhecida no Brasil pelos nomes de quitandeiros, camelôs, marreteiros, ambulantes, etc.

Na tentativa de suprimir a população negra dos centros urbanos, no fim do século XIX e início do século XX, as cidades começam a passar por grandes transformações urbanas, no sentido de europeizar os espaços negros, trazendo a branquitude para os locais mais privilegiados e excluindo os negros o máximo possível destes acessos. Estava à vista a construção de um novo modelo urbanístico, a partir da eliminação e limpeza dos indesejáveis dos espaços urbanos. O principal local de intervenção foi nos territórios negros. Aglomerados em velhos cortiços, a população negra sofreu com práticas higienistas de desalojamento em prol de uma cidade com características europeias. Não havia como suportar o corpo negro em uma cidade que quer se tornar, mesmo que à força, um local branco. A nova cidade tinha como objetivo o seu usufruto pela burguesia branca paulistana.

No Rio de Janeiro este processo foi ainda mais devastador. No início do novo século as ações de limpeza da prefeitura e reforma urbana ficaram conhecidas como a era do “bota-abaixo”. Sob o comando do então prefeito da cidade Pereira Passos, a cidade começa a passar por uma grande revitalização urbana. Inspirado em Paris do século XIX, a ideia seria deixar o centro da cidade com a cara da capital francesa. Mas para isso, foi necessário atingir os mais importantes territórios negros e quilombolas da cidade, como a região portuária e os cortiços. As desapropriações e demolições geraram uma gama de protestos e revoltas, não foi sem resistência que este processo aconteceu.

A massiva expropriação e expulsão das pessoas que moravam nos cortiços e quilombos no centro da cidade, ocasionou em uma onda de ocupação dos morros, gerando o que hoje conhecemos como as favelas. Os morros se tornaram uma opção mediante os processos de exclusão a qual os corpos negros sofriam na cidade. A pele negra não constava nos planos habitacionais do governo. Pela sobrevivência foram inventando novas forma de residir e subsistir ao plano de urbanização marginalizante, a qual o corpo negro sempre foi preterido.

2.4- Negros nas ruas, um incômodo para a elite brasileira

No século XIX intensificou-se o debate sobre o tema da liberdade negra na sociedade brasileira. Com o sistema escravista em declínio, cada vez mais negros estavam se tornando livres do jugo dos senhores de engenho. Com o passar dos anos, a elite brasileira percebeu a pressão internacional e a transformação econômica e social que estava por vir, de tal modo que o sistema escravista estava com seus dias contados. Em 1850, é aprovada a Lei Eusébio de Queirós, que decretou o fim do sequestro das pessoas em África para vinda ao Brasil. Dessa maneira, inevitavelmente, a abolição era uma questão de tempo. Logo surge uma grande

problemática que permeou os debates entre os governantes, a elite e os reformistas que se beneficiam do sistema escravista-colonial. De acordo com Azevedo (2004, p. 33), “a grande questão poderia ser traduzida assim: o que fazer com o negro após a ruptura da polaridade senhor-escravo, presente em todas as dimensões da sociedade?”.

Pairava um temor sobre as cabeças das elites brasileiras sobre o que aconteceria depois de uma futura abolição da escravatura, ou sobre o que poderia acontecer caso não a abolissem, visto que havia demasiado medo dos negros livres e escravizados se inspirarem na Revolução Haitiana e se rebelarem, destituindo à força, pela revolução, o poder da supremacia branca, europeia, escravocrata em nosso solo. A partir destas questões a aristocracia brasileira começou a buscar saídas para resolver a problemática do negro em “liberdade”. Caso o elo de poder mantido pela violência justificada pela legalidade jurídica, elemento que conferia o poder do senhor sobre o escravo, fosse rompido por força da lei, como haveria de dominar aqueles que sempre foram subjugados?

Segundo Célia Azevedo (2004), após a independência do Brasil, o país estava envolto sobre a questão de criar uma nação homogênea e, em resposta a esse assunto, o piauiense, doutor em ciências naturais, Frederico Leopoldo Cezar Burlamaque, propôs em 1830 a extradição dos negros libertos à África como resolução do problema da divisão racial e a possibilidade de uma futura revolta e liberdade negra no país. Para ele, os negros que foram escravizados com crueldade pela “classe egoísta”, poderiam insurgir contra os seus senhores e eliminá-los pela mesma força os quais foram feitos escravos. O negro era visto como um ser perigoso para o sistema e os seus senhores. Na mesma medida em que eram fonte de renda, também eram fonte de perigo, vide as constantes revoltas e a iminente possibilidade de homicídio dos senhores de escravos.

Um dos assuntos mais discutidos no século XIX foi o que se denominou de problema da “vadiagem”. Negros livres que foram excluídos pelo sistema econômico, que permaneciam nas ruas sem uma ocupação formal eram considerados um problema a ser superado. O baiano Moniz Barreto afirmava que ócio é um vício humano. Preocupado com perambulação dos negros “livres” nas cidades, ele declarava que a situação da vadiagem poderia piorar caso o Brasil abolisse a escravidão abruptamente sem antes o Estado implementar medidas que favorecessem a coerção policial aos negros libertos. Modos de vida que não se encaixassem nos regimes de trabalho regulados pela elite e pelo poder estatal como úteis para o sistema econômico, deveriam ser reprimidos e readequados para que o país se livrasse do ócio e rumasse

em direção ao considerado trabalho útil para a construção da emergente nação (AZEVEDO, 2004).

Apesar da presença negra nas ruas das cidades ter se tornado um incômodo para a branquitude, não houve nenhum processo de acolhimento e subsídio governamental para que a população negra pudesse rumar ao trabalho formal ou a conquista de terra própria. Pelo contrário, em 1850, duas semanas antes da promulgação da abolição do tráfico negreiro, foi oficializada a Lei de Terras, que deliberou a posse privada da terra exclusivamente a partir de operações de compra e venda. Antes disso era permitido o acesso a propriedade pela ocupação e usufruto da terra por homens livres. Operou-se aí a mercantilização da terra e o impedimento dos negros de conquistarem terra própria. Três décadas depois foi formalmente abolida a escravização de pessoas negras no país.

Pereira (2015, p. 205), nos traz à tona o que ela chamou de “coerção laboral do homem livre”:

Se a terra fosse livre, o trabalho tinha que ser escravo; se o trabalho fosse livre, a terra tinha que ser escrava. O cativo da terra é a matriz estrutural e histórica da sociedade que somos hoje. Ele condenou a nossa modernidade e a nossa entrada no mundo capitalista a uma modalidade de coerção do trabalho que nos assegurou um modelo de economia concentracionista.

Quando a terra foi livre o negro estava escravizado, e pouco tempo antes da abolição da escravatura, a terra se torna escrava de alguns poucos. Daí advém a longa história de concentração de terra de nosso país. Após a Lei Áurea, o negro escravizado perdeu o seu valor de trabalho, e no momento em que esteve na iminência de se tornar um homem livre, presenciou a mudança da legislação sobre o acesso à terra, criando um grande distanciamento entre a população negra e a aquisição de uma propriedade.

No livro seu “Negro na Rua”, Marilene Silva (1988) conta que com a vinda da família real portuguesa para o Brasil em 1808 e a independência do país em 1822, a cidade do Rio de Janeiro, como capital do Império, passou por diversas transformações urbanas, econômicas e sociais. A modalidade de escravização de pessoas negras também foi impactada por essas transformações e ganhou uma forma diferente da tradicional de operar. As pessoas escravizadas começaram a desempenhar outros papéis na estrutura econômica da cidade. Com a diminuição da zona rural e do latifúndio para a exploração da mão de obra negra, em meados do século XIX, a cidade do Rio de Janeiro viu emergir uma nova categoria de escravos, o denominado “escravo de ganho”. O funcionamento do escravo de ganho operava-se a partir de um acordo

firmado entre o senhor e o escravo, perante autorização da Câmara Municipal da cidade para que o escravo pudesse circular livremente pelas ruas atrás de dinheiro. Os escravos realizavam diversas funções como carregadores de água, barbeiros, vendedores, cirurgiões populares, entre outros. Havia relatos de alguns trabalhando inclusive na produção de manufaturas, o que necessitava de mão de obra de qualidade. Alguns senhores treinavam tecnicamente seus servos para poderem alugá-los por um preço mais caro. Em contrapartida da livre circulação pela cidade, a pessoa escravizada deveria pagar ao seu senhor em determinado tempo, um valor estipulado, como um aluguel por sua “suposta liberdade”, o que sobrasse era do ganho do escravo, que a partir daí poderia juntar dinheiro para comprar sua própria alforria.

O escravo de ganho imprime uma nova dinâmica racial na cidade. Com os negros escravizados circulando cada vez mais pelas ruas, indo em busca do seu ganho, oferecendo sua mão de obra para as pessoas livres, recorrendo até mesmo algumas vezes aos roubos para poder restituir o que fora deliberado pelo patrão, o aumento de negros na rua trouxe para elite carioca um sentimento de insegurança e amedrontamento (SILVA, 1988). Desde o Brasil Império, a presunção de liberdade das pessoas negras sempre foi uma questão que causou temor sobre o imaginário da elite brasileira. Se o escravo de ganho circulava pela cidade, como então irão regulá-los? Quem iria vigiá-los?

A modalidade de escravo de ganho era bastante lucrativa para o patrão, porque ele não era mais obrigado a custear com a alimentação, a moradia e a vigilância sobre a pessoa escravizada. Uma diferença entre a escravidão rural de *plantation* e a escravidão de ganho nas cidades urbanas, era que com as pessoas escravizadas na rua a obrigação de vigiá-los e contê-los sobre as regras da cidade não era somente do seu patrão, mas também das forças do Estado. A polícia se tornou uma importante peça para a contenção de pessoas escravizadas e negros livres a partir das regras de circulação e de convívio social da cidade. Quando os negros fugiam ou desobedeciam as leis do Estado, era de encargo da polícia prender e coagir os desobedientes. Era comum celas inteiras com negros fugidos (SILVA, 1988).

A liberdade negra era um pesadelo para os que precisavam manter a ordem social estabelecida. O medo era que a abolição provocasse uma insurgência de modo a desestruturar o arranjo social e econômico convencionado na época. No imaginário social burguês, os negros seriam uma ameaça a essa ordem, diante disso seria preciso contê-los. A presença dos negros no mesmo espaço urbano que os brancos nunca foi bem vista pela elite branca brasileira. Era comum reclamações dos moradores do centro do Rio de Janeiro junto à secretaria de polícia

devido às concessões do Estado para que escravos de ganho pudessem morar em casas próximas às suas (SILVA, 1987).

A cidade sente-se ameaçada. Apesar da concorrência que dividia os escravos em busca de serviços, o medo de uma rebelião era constante. As notícias de rebeliões de escravos refletem-se através das medidas rigorosas criadas na legislação provincial. Como exemplo podemos citar a onda de pavor, que após as insurreições baianas, e particularmente as dos nagôs em 1826, 1828, e 1830 - que estabelecia medidas policiais a serem tomadas na Bahia, em relação ao negros forros ou escravos. (SILVA, 1987, p. 96)

Entre os negros que transitavam pelas cidades haviam os livres e os escravos. Alguns conseguiram sua libertação através da compra de sua própria alforria - o que era improvável de acontecer devido a dificuldade de conseguir dinheiro suficiente para tal feito -, outros eram fugidos (SILVA, 1987) e outros eram dispensados pelos seus senhores devido a incapacidade de suprir a demanda do trabalho escravo (NASCIMENTO, 2016). Conforme Abdias Nascimento (2016) nos relata, por certo momento, ocorreu o mito do “africano livre” nas terras brasileiras. Depois de um considerável tempo de trabalho, os escravos que subsistiram a barbárie da escravidão e que não possuíam mais capacidades físicas para o exercer tal função - o velho, o doente, o aleijado, inválido, e o mutilado - eram largados nas ruas da cidade à própria sorte sem nenhuma compensação pelo tempo trabalhado, essa era a espécie de liberdade concedida ao ex-escravizado.

Após a abolição da escravidão institucionalizada pelo Estado em 1888, o cenário dos recém libertos não era diferente dos “africanos livres” no pré-abolição. Apesar da liberdade legalmente constituída, as circunstâncias sob as quais os negros foram libertos não deram condições para uma verdadeira inclusão social dos ex-escravizados. Sem condições materiais e econômicas para a manutenção da vida e ainda sofrendo da exclusão social provocada pelo racismo, que causou diversas barreiras étnicas para o acesso das pessoas negras à sociedade capitalista emergente, grande parte dos negros formaram a última escala da divisão social do trabalho em nosso país, os sem oportunidades.

Deixados à miséria, a população negra estava permeada por distintas complicações como o vício, a mendicidade, o crime, o que lhes outorgava uma identidade social a partir da perspectiva branca elitista de que o negro era sinônimo de desordem e inferioridade moral (CARNEIRO,1993).

Em condições sociais degradantes, os negros eram revestidos pelas máscaras sociais do louco, do velho e do doente. Sendo o negro o sinônimo dos que viviam na mendicância, de crimes e do vício, o estigma do negro livre significava perigo para a ordem da cidade. A cor negra era - e ainda é - efeito de generalizações negativas que forjavam a cor preta da pele e os fenótipos africanos como características passíveis de preconceitos pelo olhar da sociedade. A miséria, a mendicância e a alta recorrência de infectados por doenças contribuíram para a construção destes rótulos. Identificados pelo seu modo de vida desregrado e complexo, estes indivíduos traziam uma imagem machucada, aparentemente desconectada do mundo do trabalho e do ritmo da vida urbana. (CARNEIRO, 1993)

Envolvidos por inúmeros estigmas sociais, havia pouca importância para a sociedade a discriminação entre o negro mendigo, negro louco, negro doente, negro miserável, eram todos sobredeterminados pelo que o imaginário social branco julgava ser da natureza do povo negro. Enredado na miséria, em condições de mendicância, os negros livres e libertos eram socialmente posicionados como a mais inferior camada social. A presença do negro nas ruas era um incômodo para uma cidade comandada pela elite branca escravocrata. Era preciso controlar a liberdade negra que estava por vir. Desde o período da escravização até o pós-abolição foram fabricadas diversificadas tecnologias de controle sobre o corpo negro, nitidamente algumas instituições que surgiram no século XIX tiveram também a atribuição de domínio e repressão sobre estes corpos. No direcionamento de controlar a liberdade negra, os asilos e hospícios foram utilizados como um dos principais mecanismos de sujeição e aprisionamento da população negra brasileira.

3 - Transgredir a Cidade: Uma Forma de Cuidado

A minha experiência de acompanhante terapêutico tem início no meu estágio na graduação em psicologia. Esta vivência acabou se resultando em meu trabalho de conclusão de curso, onde discuti sobre como produzir um cuidado junto *com* a cidade, trazendo em voga a questão da juventude e do acompanhamento terapêutico. Contudo, por algumas questões teórico/metodológicas e subjetivas não fui capaz de exprimir no meu texto inquietações e experimentações que fizeram parte da minha prática como AT. Apesar de sempre me considerar como homem negro, nunca tinha tido a oportunidade de me aprofundar sobre a temática, e não foi na graduação em que isto se sucedeu. Desde a minha infância vivenciei na pele questões sobre ser negro em nosso país, todavia, não conseguia nomear bem o que sentia e vivenciava.

Enquanto acompanhante terapêutico não foi diferente. A partir do meu estágio no CAPS-II, pude vivenciar a experiência de contribuir no cuidado das pessoas em sofrimento mental, a partir de grupos musicais e acompanhamento terapêutico. Apesar de cuidar de pacientes negros e me considerar negro, durante aquela experiência essa questão ficou alijada de ser discutida, eu pouco conseguia falar sobre a questão racial no cuidado dos nossos usuários. Algumas vezes eu quis me expressar sobre como a questão racial estava presente em minhas práticas, mas eu não possuía dispositivos teóricos e subjetivos que me permitissem desenvolver este tipo de argumento. Isto me fez deixar de lado situações e análises importantíssimas em minhas práticas como psicólogo e AT. De certa forma, esta dissertação é uma retomada daquilo que a universidade colonizada não me permitiu falar.

Foi na pós-graduação, na disciplina de subjetividade e exclusão social proferida pelo professor Abrahão Santos e a professora Luiza Oliveira, onde pude encontrar pela primeira vez em minha vida, depois de 26 anos de idade, uma real abertura para discutir sobre a experiência de ser negro em nosso país. A partir deste momento comecei a me questionar sobre a minha própria história de vida, mas também sobre a minha prática profissional como psicólogo clínico e acompanhante terapêutico. A disciplina foi uma virada de chave na minha visão de mundo, muito do que eu não conseguia enxergar, mas apenas sentir, saltou aos meus olhos tão naturalmente que cheguei a me perguntar sobre como não conseguia perceber estas coisas.

Apesar de ser pouco retinto, passei por alguns momentos que evidenciavam o ser negro no meu cotidiano. Certa vez eu estava voltando da minha escola de ônibus, neste dia a sala de aula foi o manguezal da cidade, para ali, na prática, aprendermos sobre biodiversidade e a importância da preservação desse habitat natural tão significativo para a vida do nosso ecossistema. Lembro de ter sido um momento muito divertido e de muita aprendizagem, porque tivemos a oportunidade de entrar, de fato, em um mangue e poder recolher os resquícios de lixo ali deixados pela presença humana. Terminado o dia letivo, peguei um ônibus para casa e no meio do caminho uma senhora branca, vestindo uma roupa formal começa a gritar dentro do ônibus porque o meu ombro encostou no dela. Fiquei sem reação, não sabia o que falar, apenas fiquei assustado com a situação. A única coisa que consegui lembrar é que ela gritava porque eu tinha encostado nela. Em minha defesa, os passageiros do ônibus começaram a me defender e a retrucar o que ela dizia, muitas pessoas me defenderam, até que ela decide descer do ônibus abruptamente.

Naquela época eu sabia que aquele evento envolvia algo de preconceito, logo pensei que fosse por eu estar com o uniforme da escola pública. Somente tempos depois percebi que

tinha uma questão racial em jogo, sem dúvidas. Por que eu não poderia encostar nela? Sendo que o ônibus estava cheio e seria quase impossível não tocar nas pessoas. Relembrando este e outros momentos, comecei a me questionar sobre a presença negra nas cidades em que passei ao longo da vida. Apesar do espaço público da cidade e das instituições públicas serem, a priori, um lugar onde qualquer pessoa pode habitar, de fato, há diversas formas e meios de estar neste espaço, e ser homem negro é um deles. Será que a forma em que eu posso circular pelas ruas da cidade é a mesma de uma de pessoa branca? Com certeza não! Então, logo pude pensar, como ser acompanhante terapêutico em uma cidade perpassada por diversos racismos? A presença do corpo negro circulando pela cidade ocasiona experiências que precisam ser questionadas. É próprio do acompanhamento terapêutico utilizar da cidade como *setting* clínico, entretanto, também é próprio das cidades brasileiras serem constituídas por um racismo estruturante que performa a vida de quem nela vive.

Na qualificação deste trabalho, a professora Dra. Rachel Gouveia me fez uma provocação que me causou uma inquietação importante. Em uma pergunta retórica ela diz: “Como realizar cuidado no chão da destruição?”, me questionando sobre como podemos produzir vida em um espaço fortemente perpassado pelo racismo, onde a todo momento tentam nos exterminar, segregar, enclausurar e destruir nossos corpos. Como podemos observar acima, o manicômio foi um dentre outros artifícios racistas-coloniais de exclusão da população negra dos espaços de convivência da cidade. Sempre se incomodaram com a presença dos nossos corpos, foi preciso nos aprisionar em massa para saciar o desejo da branquitude de nos ver fora do seu convívio. Só podíamos estar presentes junto a eles para servir, mas não para viver.

Como AT, pude viver momentos de muita tensão e outros de muito afeto e cuidado. Em que sentido andar pela cidade pode produzir cuidado? Como é possível produzir outra forma de estar no meio social transgredindo-o para o qual ele foi feito? Assim foram minhas andanças pela cidade. Lá pude experimentar um grupo de acompanhamento terapêutico onde se encontravam cinco jovens e dois deles eram negros, dos quais um era eu. Lembro-me bem de que antes de começarmos a andar pela cidade tivemos que construir um forte vínculo de confiança entre nós, o espaço público era um lugar de muita insegurança para a maioria deles, em algumas vezes inclusive a mim mesmo. Todas as vezes que saímos para do portão do CAPS havia uma desconfiança sobre o que iríamos encontrar. É próprio da clínica do acompanhamento terapêutico o encontro com o inesperado, ao caminharmos pelas ruas da cidade, nos esbarramos com múltiplas pessoas, objetos e sensações, que fazem do cuidado ser

uma prática coletiva, não somente com os indivíduos, mas com o que encontrávamos pela frente.

Dentre os usuários que pude acompanhar, um deles me chamou muito a atenção. Ele era um jovem, negro retinto, com quadro de esquizofrenia desenvolvida após o seu primeiro surto na adolescência. Lembro-me de ele ter me dito que começou a sofrer psicologicamente quando as crianças da sua rua o xingavam com injúrias raciais. O sofrimento foi tão grande que ele teve que mudar de cidade. A rua da sua própria casa era um espaço hostil, de sofrimento, por isso muitas vezes era difícil para ele estar em outros espaços comunitários da cidade. A sua vida se resumia em ficar em casa, tendo em vista que na sua história de vida a rua foi um espaço violento para com a sua existência.

Essa experiência em questão provocou em mim a vontade de discutir sobre a experiência do corpo negro na vida urbana, percebi que havia questões sobre ser um acompanhante terapêutico negro e sobre acompanhar as pessoas negras pela cidade. Cada cidade tem uma especificidade histórica de constituição, mas no país em que vivemos, ser negro e estar em espaços de convivência social sempre foi uma experiência de estar sobre uma iminente violência racial.

Não foi fácil construir outras formas de habitar a cidade diferente da que os usuários estavam acostumados. Todos tinham muito receio de sair de casa. Este comportamento pode ser explicado sobre como historicamente a nossa sociedade lida com as pessoas em sofrimento mental nos espaços das nossas cidades. Por mais que tenhamos conseguido grandes avanços assistenciais com a reforma psiquiátrica brasileira, a pessoa em sofrimento psíquico ainda é severamente estigmatizada nos meios sociais. No que se refere a pessoas negras, o estigma ainda é maior devido ao racismo que estruturalmente constitui nossas vidas.

3.1- Soltar Pipa: Produzindo Outras Formas de Habitar a Cidade

“Naquele campo verde que ainda existe
Longe dos fios elétricos
Eu vou soltar a minha pipa, eu vou
Eu vou soltar a minha pipa, eu vou
Olha a pipa, voando no céu
Olha a pipa, voando no céu
É de bambu, é de papel, ela é de linha de carretel

Em minha prática como acompanhante terapêutico pude vivenciar diversas formas de ocupar o território da cidade. Tive momentos de passeio na praia, jogar futebol na universidade, caminhar sem destino pelas ruas, ir ao laboratório de informática, entre outros. Entretanto, um dos momentos que mais me chamou a atenção foi a prática de soltar pipa com o grupo terapêutico. Como acima exposto, as cidades urbanas contemporâneas são espaços onde, principalmente, os corpos são submetidos por inúmeras formas de violência. Apesar disso, a população negra subsiste e insiste em viver e em disputar os territórios dominados pela supremacia branca. A cidade é viva, apesar de haver uma tentativa de colocar os corpos negros à margem da estrutura geográfica, sempre houve resistência e disputa por esses espaços.

Relembrando onde vivi toda a minha vida, na cidade de Cabo Frio, interior do Rio de Janeiro, fui percebendo no próprio andar pelas ruas dos nossos bairros, que sempre estive imerso em uma cidade construída a partir do viés da branquitude e do racismo. A maioria dos nomes das pessoas que batizam as nossas ruas e instituições são de pessoas brancas ligadas à histórica elite que comanda a cidade. Apesar das mãos pretas serem as responsáveis pela maioria das construções dos nossos prédios históricos, eles foram edificadas para o usufruto da branquitude. Desta forma fui percebendo que não somente as pessoas, mas os espaços também podem fortalecer e executar forças racistas que circundam e oprimem a nossa existência.

A vida dos jovens que compunham o meu grupo terapêutico consistia em uma contínua repetição entre estar no CAPS ou trancado em suas casas. As ruas, as instituições e os outros espaços públicos e privados não eram locais onde eles conseguiam estar com tranquilidade, muitas vezes o ato de sair de casa significava um possível desencadeador de crises de saúde mental. Ao sair dos muros do CAPS, no encontro com as ruas, começamos a construir novas percepções sobre as nossas vidas. Alguns espaços públicos e privados foram deixando de ser locais que imprimiam medo, apreensão, tensão, para se tornar mais um espaço possível de vida e cuidado.

Em um dos nossos encontros, um jovem negro, residente em uma periferia da cidade, disse que ele aprendeu a fazer pipas com seu pai e que um dia iria trazer algumas para a gente poder soltar. Este dia chegou, foi um momento de muita alegria para todos nós, porque a pipa fez parte das boas memórias das nossas infâncias. Iniciamos empinando as pipas no quintal do CAPS, mas não suficiente para os nossos desejos, fomos para a rua e começamos a ocupar

outros territórios da cidade, como a rua de trás da prefeitura, pastos, campos de futebol, lagoa, entre outros cantos da cidade onde poderíamos levantar a pipa com a tranquilidade de não íamos machucaria ninguém. Entretanto, ao empinar a pipa estamos sujeitos a diferentes formas de relação, com as pessoas que passam em volta, o vento, a chuva, as outras pipas no alto, com os amigos que nos ajudam com orientações, e etc. Erguer uma pipa no alto pode ser vista como uma prática individual, onde uma pessoa estaria utilizando da sua força para um lazer particular. Ao contrário disso, a pipa traz à tona uma outra forma de diversão, uma prática de brincar e se divertir que se dá em comunidade, com a natureza, com os objetos, com os prédios que constituem a estrutura da cidade e etc.

Não serei ingênuo ao ponto de afirmar que na prática de soltar pipa não esteja também em jogo uma vontade individual de cortar a pipa do outro, essa é a função principal da brincadeira. Por nossa experiência, podemos perceber que esta prática não se resume a essa rivalidade, visto que além de cortar ou voar, também é um momento de encontro, com os vizinhos, com o pessoal do bairro, com a cidade... Essa experiência nos mostra que soltar pipa é uma prática que se faz em comunidade. Os melhores dias são aqueles em que o vento está bom, pois assim temos a maior probabilidade de encontrarmos muitas delas no alto.

No momento em que uma pipa voa, ela não possui mais dono, é de qualquer um que conseguir alcançá-la. Muitas vezes corremos pelas ruas para poder recuperar as que perdemos, ou para pegar as que já foram dos outros donos, enquanto ela estiver em boas condições de voo, continuará percorrendo pelas mãos, casas, e lugares da cidade. Quando eu era criança, algumas vezes estávamos sem dinheiro para comprar uma pipa, e a melhor opção seria percorrer a cidade para poder conquistar alguma. E foi assim que andamos pela cidade de Rio das Ostras atrás das pipas, em busca de um bom local, onde poderíamos encontrar com outras pessoas e poder disputar quem corta mais.

A pipa nos abriu a oportunidade de nos encontrar com uma outra cidade. A rua não virou mais um local somente de medo, se tornou também um espaço de produção de vida, de alegria, de bons afetos e de diversos outros possíveis encontros. Sair do CAPS não se tornou mais sinônimo de medo, estresse e apreensão. Depois que começamos a ocupar os espaços da cidade da nossa forma, ela se tornou um local onde seria possível produzirmos saúde e bem estar. A população negra brasileira, depois de séculos de muita resistência, quer sobreviver e viver, queremos ser felizes. Por mais que a felicidade não seja um estado perene, na pipa a encontramos em espaços repentinos. Apesar do racismo estrutural que nos assola, a realidade

não está dada, a população negra sempre inventou formas próprias de viver, e sem dúvidas a pipa é uma delas.

3.2- Estamos na Rua, e Agora?

Como a maioria dos técnicos que trabalham com saúde mental, eu também comecei o meu trabalho como estagiário em uma instituição, em um CAPS-II, mas foi nas ruas da cidade onde eu pude encontrar os maiores desafios como clínico. Lembro-me da primeira vez em que saímos dos muros da instituição para percorrermos outros caminhos. Foram momentos tensos para mim, porque nunca tinha saído pela cidade com usuários do serviço. Lembro-me bem de sentir medo por não saber o que iríamos encontrar ao longo do percurso, de fato, o acompanhamento terapêutico é uma clínica permeada pelo imprevisível.

Por se tratar de um grupo, os destinos que percorríamos eram sempre construídos coletivamente. Às vezes modificávamos de rota no meio do caminho, os desejos mudavam de acordo com que íamos encontrando. Foram diversas as vezes em que me peguei pensando se aquela andança que fazíamos era uma forma de cuidar, quiçá uma de produzir a clínica. A cidade era um lugar muitas vezes estranho para aqueles usuários marcados por uma vida com diversos traumas e sofrimentos. Como a cidade poderia ajudar no cuidado?

Em todos os nossos encontros, os momentos em que mais surgiram falas, aberturas para conversa sobre assuntos que infligiram as suas existências, foi enquanto caminhávamos. Era impressionante, bastava sair do portão do CAPS que os assuntos surgiam com uma naturalidade muito maior do que quando realizamos nossos grupos em uma sala. Foi no caminhar que descobrimos as desavenças familiares dos usuários, os medos, as angústias sobre o sofrimento mental ser um impeditivo de ter uma família e um emprego, como era estar em crise psiquiátrica, e etc. Estes momentos foram realmente um partilhar, entender a dor do outro, ajudar com uma palavra, sentir que não estão sozinhos no barco do sofrimento.

A nossa clínica foi se dando no coletivo, não somente de pessoas, mas com a pipa, com a bola de futebol, com o mar, com as ruas da cidade, com os carros, com tudo que nos afetava. Certo dia decidimos ir soltar pipa em um terreno atrás da prefeitura. Neste dia, um dos usuários levou um engradado de pipas com rabiola que tinha feito. Enquanto estávamos tentando cortar a pipa do outro para ver quem cortava mais e quem sairia o ganhador do dia, percebemos que apareceu um menino no terreno em que ocupávamos, ele devia ter de uns 9 a 11 anos de idade. Vendo que tínhamos uma sacola cheia de pipas, veio até a mim e perguntou se poderíamos dar uma para ele soltar conosco.

Antes de responder, pensei duas vezes, mas foi quando percebi que não se tratava de um assunto só meu, mas de todo o grupo. Daí que resolvi chamar o usuário que as produziu para me ajudar a pensar, foi então quando ele disse que a decisão deveria ser de todo o grupo. Todos concordaram em ajudar o menino, ele saiu todo feliz e colocou ela no alto junto conosco. A pipa nos aproximou de pessoas, de lugares e sentimentos bons que fizeram bem para a nossa saúde mental. Nunca antes tinha pensado que soltar pipa poderia ser uma prática de cuidado. Aos poucos fui entendendo que mais do que um cuidado individual, ela faz parte de um cuidado de toda uma coletividade.

Em um texto para o “Voz das Comunidades”, Gracilene Firmino (2020) traz a questão que no decorrer da pandemia houve um aumento de jovens soltando pipa nas comunidades do Rio de Janeiro. Segundo Firmino, o imperativo do isolamento social fez com que os jovens encontrassem na pipa uma forma de passar o tempo livre. Neste tempo as vendas de pipas aumentaram abruptamente, voltando a ser fonte de renda para uma série de famílias. Parecia que o céu da cidade nunca estava tão colorido. Segundo um dos entrevistados para reportagem, o fazedor e vendedor de pipas Renato, antes da pandemia as vendas estavam caindo cada vez mais, parecia que as pessoas não se interessavam mais pelas pipas, ele chegou até a parar de trabalhar com pipa por um tempo.

Ainda de acordo com Renato, o crescimento urbano e sua conseqüente falta de espaço para diversão das crianças e jovens foi um dos motivos dessa diminuição de interesse. Além disso, o aumento da violência e o maior uso da tecnologia foram um dos fatores que contribuíram neste processo de afastamento da juventude das brincadeiras tradicionais. Para ele, a violência, de fato, foi a principal causa na escolha dos jovens e de seus responsáveis por não soltar mais pipa.

“Às vezes, os pais, com medo de ver o filho na laje no meio de um tiroteio, preferiram dar um celular do que vê-lo brincar na rua. Mas com essa pandemia, acredito eu, as crianças enjoaram de ficarem só no celular. E acabaram voltando para as raízes. É uma forma de se distrair, sair de casa sem sair de casa.”

Este fato me faz pensar sobre como a prática de soltar pipa está vinculada com o desejo de liberdade. Para Voce (1991, p.8), “a pipa foi criada a partir do momento que o homem desejou voar”. Na minha experiência com o grupo de acompanhamento terapêutico, a pipa teve um papel de nos libertar para outros espaços da cidade, de experienciar outros lugares, outras pessoas, criando outro vínculo com o território. Soltar pipa só se faz com liberdade, depois que está no alto, se pode soltar a linha e levá-la até onde ela alcançar. Assim também deve ser a

vida das pessoas que estão em cuidado com a saúde mental. Devem ter uma vida livre de instituições totalizadoras que esmagam as suas subjetividades. As pessoas precisam de ar livre, de estar em diferentes espaços de vida e com a possibilidade de ser diferentes pessoas. Sendo assim, podemos dizer que para nós a pipa foi uma experiência antirracista e antimanicomial, pois, a partir do saber popular, da negritude, da favela, construímos uma clínica para liberdade. Livre dos muros, inclusive do CAPS.

O acompanhamento terapêutico possui uma força irruptiva tão grande em relação ao *setting* clínico tradicional, que muitas vezes me questionei se eu estava realmente cuidando. Mas os resultados não demoraram a chegar. Quando terminou a experiência cada um dos usuários tinha mudado bruscamente as suas relações com a cidade. Eles conseguiram muitos avanços em relação à antiga vida serializada de ficarem presos entre ir de casa para o CAPS e do CAPS para casa. Neste percurso conquistamos muitos progressos, um deles entrou na universidade, outro tirou carteira de motorista, outro começou a trabalhar e a namorar e por aí vai. Pode parecer simples para quem possui um vínculo construído com o território e com a comunidade. Para aqueles rapazes foi muito importante. Não acabamos com o estigma da loucura, muito menos com o racismo que estrutura a cidade, mas não ficamos presos a eles. De certa forma, conseguimos tecer vida no chão da destruição. O país em que vivemos está imerso em um projeto racista e colonial de nos apagar, exterminar, excluir, mas esse projeto nunca se concluirá graças a resistência e a incessante produção de vida da população negra e periférica.

3.3- A Pipa Como Arte Negra do Viver

Primeiramente gostaria de deixar nítido de que considero a pipa como uma obra de arte. O que a princípio se parece como uma simples armação de madeira envolta com papel de seda, na verdade ali está presente longos anos de saberes da humanidade e de nossos ancestrais. Soltar pipa é uma diversão relativamente comum em todos os lugares do Brasil, mas seu caminho vem de tempos mais longos. Não sabemos ao certo a origem da pipa, mas segundo Voce (1991), há cerca de 200 anos antes de Cristo os chineses já soltavam pipas como forma de expressar sua espiritualidade, de oferecer medo aos inimigos e para atrair a sorte, felicidade e fertilidade.

Desde este tempo a pipa foi percorrendo a história da humanidade, contribuindo inclusive com muitos avanços tecnológicos da nossa época. Historicamente elas chegaram a ser utilizadas como sinaleiros, equipamento de identificação para resgate de naufragos e instrumento para suspensão de aparelhos de medição. No seu livro, *Empinando Pipas Planas*,

Silvio Voce (1991, p.9) nos conta que a pipa contribuiu para diversos avanços tecnológicos na história da humanidade, como por exemplo quando:

“Benjamin Franklin descobriu os segredos da eletricidade, com sua famosa experiência em 1752, quando inventou o para-raios. Foi também a evolução da pipa, no final do século passado, que levou à descoberta do avião: Santos Dumont adaptou o motor a um modelo de pipa, e nasceu o famoso '14 bis'”.

Estima-se que por volta do século XVI as pipas chegam no Brasil pelas mãos dos colonizadores portugueses, que aprenderam sobre ela nas viagens pelo oriente. No que se refere a população negra, Voce (1991) afirma que as pipas foram utilizadas pelo Quilombo dos Palmares como instrumento de sinalização para chamar atenção caso algum perigo se fizesse próximo, conseguindo mais tempo para organizar uma possível defesa.

Como foi dito, a pipa está presente em todas as regiões brasileiras, dependendo da localização ela é denominada de formas diferentes, como por exemplo, papagaio, no interior de São Paulo, quadrado, no Sul do país, pandorga, no Norte, curica, cangula e pepeta, no Nordeste, arraia, morcego, lebreque, bebeu, coruja e tapioca, em Minas Gerais e alguns locais do interior de São Paulo, Maranhão, mesmo nome do Estado brasileiro e em cafifa em Niterói (VOCE, 1991).

Como falo do interior do Estado do Rio de Janeiro, tenho o costume de chamá-la de pipa. Aqui, uma grande quantidade de pessoas possui um fascínio pela prática de levantar pipa. Como diz nos diz Ferreira (2019), em seu texto para Agência de Notícias da Favela: “... as pipas são essenciais nos céus do Rio de Janeiro”, pois principalmente nas favelas, periferias e áreas suburbanas ela é uma tradição. Utilizada como forma de diversão, elas coloreem os céus da cidade com suas mais variadas cores e modelos. Ainda segundo Ferreira (2019), sobre o ato de empinar pipa: “Essa atividade, além de ser uma arte, une as pessoas e leva lazer onde ele não existe”. Mais do que uma forma de diversão, a pipa é cultura das áreas periféricas do Rio de Janeiro. Na cidade em que moro, em Cabo Frio, é nas favelas da cidade onde as encontramos. Esta prática está enraizada nos costumes das periferias e na população negra fluminense.

Em um levantamento em parceria com a Central Única das Favelas e o Data Favela, o Instituto de Pesquisa Locomotiva identificou que cerca de 17 milhões de brasileiros vivem em favelas. Número este maior que a maioria da população dos estados brasileiros. A pesquisa demonstra que as favelas encontram-se sobretudo em condições urbanas. Conforme a pesquisa, a população negra representa 67 % das pessoas brasileiras residentes em favelas, enquanto a

média nacional geral da população negra brasileira gira em torno de 55% (SALLES, 2021). Como podemos observar, as favelas são majoritariamente negras, e por isso afirmo que a pipa também é arte negra.

Por mais que pareça simples, empinar pipa é um ato que precisa de prática e de conhecer alguns saberes da tradição popular do soltar pipa. Por isto a reconheço como arte. Nunca vi alguém aprender a soltar que não seja praticando. A execução é complexa, pois envolve uma série de fatores que precisam ser reconhecidos, como o vento, o tipo de pipa, se precisará de rabiola, a forma, como dibicar, o tipo de linha a ser utilizada e etc. É um conjunto de saberes intergeracionais que vão sendo perpassados pelo tempo e que esperamos que permaneça por muito mais anos. Pois a pipa é uma das grandes formas de alegria, diversão e vida da população negra e periférica do nosso país.

A sua devida importância chegou na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro - ALERJ, em forma de uma lei que reivindicava a pipa como um patrimônio cultural e imaterial do Estado. A proposta foi do Deputado Estadual Paulo Ramos, na época sem partido. Felizmente, em 2018 foi sancionada a lei 7870/18, pelo então Governador Luiz Fernando Pezão, que garantiu à pipa e sua prática o merecido título. Em 2019, o agora excelentíssimo Deputado Federal Paulo Ramos - PDT, protocolou um projeto de Lei na Câmara dos Deputados que pode conferir o título de patrimônio nacional, cultural, histórico, artístico e imaterial do Brasil a pipa, institucionalizando o “Dia Nacional da Pipa”. O projeto ainda se encontra em tramitação.

Apesar da grande importância das pipas na vida dos brasileiros, principalmente, para os mais pobres, negros e periféricos, foram poucas as vezes que os poderes públicos e privados investiram nesta área, pelo contrário, por conta do uso de linhas com cortantes, a pipa sofre constantes ataques para a sua criminalização. Ao invés de proporem alternativas para o uso seguro, as forças racistas e coloniais do nosso tempo, tentam criminalizar e estigmatizar esta prática. De fato, a pipa quando é soltada com linhas cortantes, elas podem configurar perigo para as pessoas, podendo causar até mortes. Entretanto, muito se fala sobre os perigos das pipas, mas pouco se pensa sobre a vida que ela produz, sendo festividade, alegria e saúde mental para muitos.

Gostaria de deixar registrado que em Cabo Frio, minha cidade, no ano de 2021 inaugurou-se o primeiro pipódromo municipal com o intuito de dar visibilidade, apoio e segurança para a prática da pipa. Precisamos de mais iniciativas como esta. Soltar pipa como vimos é uma prática milenar que merece mais incentivo, apoio e respeito. Pois ela é um

sinônimo da resistência das investidas históricas do genocídio da cultura e da vida do povo negro. Pipa é resistência, pipa é fantasia, pipa é festa, pipa é alegria.

4- Considerações Finais

Após percorrermos o caminho desta dissertação, podemos entender que a questão racial, os manicômios e a produção das cidades modernas estão estritamente interconectadas na história do nosso país. Desde o sequestro em África, o corpo negro se tornou um problema, acima de tudo, espacial para a branquitude. Para a manutenção do poder racista-colonial, aprisionaram e reprimiram os nossos corpos, não poderiam dar chances para nossa liberdade, pois sabiam que iríamos insurgir. Aliás, como podemos perceber, a liberdade negra continuamente se tornou um problema para os que querem nos dominar. Sendo necessário ao longo do tempo criar mecanismos e instituições de repressão dos nossos corpos. Assim foram surgindo a senzala, as prisões, os manicômios e etc. Esses espaços de violência e contenção fazem parte da concepção necropolítica de que os corpos negros não somente podem, mas como devem morrer em prol da manutenção dos privilégios da branquitude e do desenvolvimento do capitalismo. O manicômio foi um destes instrumentos de fazer morrer os corpos e a subjetividade negra, fazendo parte deste processo que Abdias Nascimento chama de genocídio da população negra.

Não somente as instituições, mas também as cidades modernas brasileiras foram construídas a partir do viés da segregação racial. Por mais que não seja legalizado oficialmente como em outros países, no Brasil se opera um *apartheid* racial velado. Vivenciamos uma nítida e comprovada exclusão da população negra para as periferias dos centros urbanos. Uma das mais infames formas de desigualdade racial se dá no campo do direito à cidade. Histórica e propositalmente nos foi negado a possibilidade de aquisição de terras e a participação na construção dos nossos espaços de vida. Não foi permitido à população negra ter o direito de desejar e escolher a sua moradia e o território em sua volta, pelo contrário, delimitaram para nós os piores espaços, ou como diz Carolina Maria de Jesus, o quarto de despejo.

Todavia, mesmo no chão da destruição de direitos e da promoção da dignidade humana, a população negra teima em resistir e produzir meios próprios de vida. A partir da minha experiência como acompanhante terapêutico podemos perceber como a clínica pode operar a partir da vida da população negra e periférica. Na utilização da pipa como dispositivo de cuidado, entendemos que a tradição histórica do empinar pipa é uma prática secular de cuidado de si da comunidade negra e que poderia ser incorporado pela clínica.

A experiência com a pipa foi fundamental para a promoção da circulação dos usuários do CAPS pela cidade. Quebrando a lógica manicomial de traduzir a vida dos usuários em apenas um espaço, a pipa nos possibilitou tecer outras rotas, construir outras maneiras de habitar a cidade, transgredir espaços, desobedecer a razão pela qual foram criados. Poucos são os locais apropriados para soltar pipa, foi preciso ocupar e inventar meios de habitar no território. Dessa clínica surgiram muitos efeitos positivos para a vida dos usuários, pois eles não somente foram cuidados, como também se tornaram protagonistas na construção do cuidado de si e dos companheiros. Clinicar a partir da pipa nos possibilitou criar um modo de produzir o cuidado partindo das suas próprias referências de vida dos usuários, tendo como base a cultura do povo negro e periférico.

O que de fora pode ser visto apenas como diversão, para nós foi produção de saúde. Precisamos nos desvencilhar dos cânones colocados pela branquitude, sobre como produzindo saúde mental a partir dos nossos próprios modelos. Afinal, para sobreviver a contínua e violenta onda de segregação e genocídio, a população negra criou modos peculiares de viver e cuidar, a nós profissionais de saúde basta-nos entender e potencializar estas práticas na clínica.

Referências Bibliográficas

ALMEIDA, Maria do Socorro Pereira de; BEZERRA, Simone Maria. Escrivivência: Escrita, identidade e o eu feminino negro em Ponciá Vicêncio de Conceição Evaristo. *In: Revista Científica da FASETE*. 1º Semestre de 2019.

ALMEIDA, Silvio Luiz de. **O que é racismo estrutural?** Belo Horizonte: Letramento, 2018.

AMARANTE, Paulo. **Saúde Mental e Atenção Psicossocial**. Rio de Janeiro: Editora Fiocruz, 2007.

ARBEX, Daniela. **Holocausto brasileiro – genocídio: 60 mil mortos no maior hospício do Brasil**. São Paulo: Geração, 2016.

AZEVEDO, Célia Maria Marinho de. **Onda negra, medo branco**. O negro no imaginário das elites do século XIX. São Paulo: Annablume, 2004.

BARRETO, Lima. **Diário de um hospício e cemitério dos vivos**. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.

BARROS, Sônia; BATISTA, Luís Eduardo; DELLOSI, Mirsa Elizabeth; ESCUDER, Maria Mercedes. **Censo psicossocial dos moradores em hospitais psiquiátricos do Estado de São Paulo: um olhar sob a perspectiva racial**. São Paulo: Saúde Soc. V. 23, n. 4, p. 1235-1247, Dec. 2014.

BRASIL. Câmara dos Deputados. **Projeto de Lei nº 4.670, de 2019**. Declara patrimônio nacional cultural, histórico, artístico e imaterial do Brasil a pipa, e institui o “Dia da Pipa”. Brasília: Câmara dos Deputados, 2019. Disponível em: <https://www.camara.leg.br/proposicoesWeb/prop_mostrarintegra;jsessionid=7E7215075BC4FFAF6AEC36F140CAA1B9.proposicoesWebExterno1?codteor=1795066&filename=Tramitacao-PL+4670/2019#:~:text=Paulo%20Ramos>. Acesso em julho de 2022

CARNEIRO, Maria Luiza Tucci. **Negros, loucos negros**. IN Revista da USP – Dossiê Brasil/África. Número 18: jun.-ago./ 1993.

CARNEIRO, Suely. **A construção do outro como não ser como fundamento do ser**. São Paulo: Universidade de São Paulo, Tese de doutoramento, 2005.

CHAUÍ-BERLINCK, Luciana. **Novos Andarilhos do bem**: caminhos do Acompanhamento Terapêutico, Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

COSTA, Jurandir. **História da Psiquiatria no Brasil**: um corte ideológico, 5ª ed., Rio de Janeiro: Garamond, 2006.

EVARISTO, Conceição. A escrevivência e seus subtextos. *In*: DUARTE, Constância Lima; NUNES, Isabella Rosado (Orgs.). **Escrevivência: a escrita de nós** – Reflexões sobre a obra de Conceição Evaristo. 1ª Ed. Rio de Janeiro: Mina Comunicação e Arte. P. 26-46. 2020.

FERREIRA, Davi. **As pipas sempre estarão voando**. Agência de Notícias das Favelas, 2019. Disponível em: <<https://www.anf.org.br/as-pipas-sempre-estarao-voando/>>. Acesso em julho de 2022.

FIRMINO, Gracilene. **O resgate das pipas na favela: isolamento social faz com que pipeiros retornem à ativa**. Voz das Comunidades, 2020. Disponível em: <<https://www.vozdascomunidades.com.br/destaques/o-resgate-das-pipas-na-favela-isolamento-social-faz-com-que-pipeiros-retornem-a-ativa>>. Acesso em junho de 2022.

GUZZO, Morgani. **Conceição Evaristo: a escrevivência das mulheres negras reconstrói a história brasileira**. Portal Geledés, 2021. Disponível em: <<https://www.geledes.org.br/conceicao-evaristo-a-escrevivencia-das-mulheres-negras-reconstrui-a-historia-brasileira/>>. Acesso em junho de 2022.

JESUS, CAROLINA MARIA DE. **Quarto de despejo**: Diário de uma favelada. 10 ed., São Paulo: Ática, 2014.

KILOMBA, Grada. **Memórias da plantação**: episódios de racismo cotidiano. Rio de Janeiro: Cobogó; 2019.

LANCETTI, Antonio. **Clínica Peripatética**. São Paulo: Hucitec, 2011.

MACHIN, Rosana; MOTA, André. Entre o particular e o geral: a constituição de uma ‘loucura negra’ no Hospício de Juquery em São Paulo, Brasil – 1898–1920. *In*: **Interface. Comunicação, saúde, educação**, Vol. 23. Botucatu, <http://dx.doi.org/10.1590/interface.180314>, Setembro, 2019.

MAGALHÃES, Aline Montenegro. **Abebé de Oxum**. Exporvisões: Miradas afetivas sobre museus, patrimônios e afins, 2019. Disponível em: <<https://exporvisoes.com/2019/06/15/abebe-de-oxum/#:~:text=O%20Abab%C3%A9%20ou%20Abeb%C3%AA%20%C3%A9,indispens%C3%A1vel%20na%20sua%20indument%C3%A1ria%20cerimonial.>>. Acesso em junho de 2022.

MBEMBE, Achille. **Crítica da razão negra**. 3ª ed., N-1 edições, 2019.

MOURA, Clóvis. **Sociologia do negro brasileiro**. São Paulo: Editora Ática, 1988.

NASCIMENTO, Abdias do. **O Genocídio do Negro Brasileiro: processo de um racismo mascarado**. 3.ed. São Paulo: Perspectivas, 2016.

OLIVEIRA, Denilson Araújo de. Leituras Geográficas e Fanonianas do Racismo, do Trauma e da Violência Psíquica: alguns apontamentos teóricos. *In*: MAGNO, Patrícia Carlos; PASSOS, Rachel Gouveia (Orgs.). **Direitos Humanos, Saúde Mental e Racismo: Diálogo à luz do pensamento de Frantz Fanon**. Rio de Janeiro: Defensoria Pública do Estado do Rio de Janeiro, 2020, p. 103-128.

PANTA, Maria Aparecida dos Santos. **Relações raciais e segregação urbana: Trajetórias negras na cidade**. Tese (Doutorado) – Universidade Estadual Paulista, Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais. São Paulo, 2018.

PASSOS, Rachel Gouveia. "Frantz Fanon, Reforma Psiquiátrica E Luta Antimanicomial No Brasil: O Que Escapou Nesse Processo?". *In*: **Sociedade Em Debate**, 25, Pelotas, no. 3, 2019.

PEREIRA, Gabriela Leandro. **Corpo, discurso e território: a cidade em disputa nas dobras da narrativa de Carolina Maria de Jesus**. Tese (Doutorado) – Universidade Federal da Bahia, Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo. Bahia, 2015.

REDAÇÃO. Livro revela: negros eram a maioria no “holocausto brasileiro”. **Afropress**, 2013. Disponível em: <<https://www.afropress.com/livro-revela-negros-eram-maioria-no-holocausto-brasileiro/>>. Acesso em: 30 de setembro de 2021.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras: etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro. *In*: SANTOS, Renato Emerson (Org.). **Diversidade, espaço e relações étnico-**

raciais: O negro na geografia do Brasil. 3ª Ed. Belo Horizonte: Editora Gutenberg, 2009, p. 75-90.

SALLES, Stéfano. **Cerca de 8% da população brasileira mora em favelas, diz Instituto Locomotiva.** CNN Brasil, 2021. Disponível em: <<https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/cerca-de-8-da-populacao-brasileira-mora-em-favelas-diz-instituto-locomotiva/>>. Acesso em julho de 2022.

SANTOS, Abrahão de Oliveira; SILVA, Viviane Pereira da. A pesquisa do Kitembo – pistas para a construção de uma psicologia aterrada. *In: Arcos Design*, V. 11, nº. 1, Julho de 2018, p. 7-20.

SILVA, Marilene Rosa Nogueira da. **Negro Na Rua: A Nova Face da Escravidão.** São Paulo, Hucitec, 1988.

SOUZA, Neusa Santos. **Tornar-se Negro:** as vicissitudes da identidade do negro em ascensão social. Rio de Janeiro. Edições Graal, 1983.

TV Democracia. **Elevador de Serviço – Edição 19 – Jessé Souza.** Transmitido em 30 de setembro de 2021. Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=RythQtpVmpQ>>. Acesso em junho de 2022.

VARGAS, João H. As lutas por territórios negros no Rio de Janeiro. *In: OLIVEIRA, Reinaldo (Org.). A cidade e o negro no Brasil.* São Paulo: Alameda, 2013. p. 11-42.

VOCE, Silvio. **Brincando com pipas planas.** São Paulo: Global, 1991.

