

CAPÍTULO 2

O LOUCO COMO OUTRO DA MODERNIDADE: ENTRE A VIOLÊNCIA COLONIAL-MANICOMIAL E OS CAMINHOS POR ONDE A VIDA RESISTE

Nathália Ferreira de Souza e Silva; Douglas Roque Andrade

RESUMO

Frente aos processos sócio-históricos de aprisionamento e silenciamento de sujeitos considerados loucos pelo saber colonial-psiquiátrico, este capítulo pretende trazer reflexões a partir das formas pelas quais estes persistem na atualidade. É traçado um paralelo entre o processo de construção do Outro da modernidade europeia, destacando o papel central da Razão para o pensamento hegemônico moderno, e a violência manicomial brasileira, com seus atravessamentos de raça, gênero e classe. A partir do conceito de pensamento abissal, e da potência a um só tempo disruptiva e reparadora da arte e do delírio, é proposta a ideia de “habitar o abismo” como horizonte ético, epistemológico, estético e político para a construção do conhecimento como ação decolonial. Visando, por fim, identificar caminhos por onde a vida resiste, abrindo brechas dentre as ruínas do mundo em escombros que habitamos, para os mundos que ainda poderemos criar.

PARA FUGIR AO CONTROLE DA RAZÃO: ABRINDO CAMINHOS

Os além dos além é um transbordo. Você sabe o que é um transbordo? Bem, é toda coisa que enche, transborda, então o poder superior real, a natureza superior contorna tudo pras reservas, é lá nas beiradas. Entendeu como é que é? Nas beiradas ninguém pode ir, homem nenhum pode ir lá. E aqueles astros horroroso, irrecuperável vai tudo pra lá e não sai mais nunca. Pra esse lugar que eu tô falando, o além dos além. Lá pras beiradas, muito longe” (Estamira,² em PRADO, 2004, p. 119).

“Loucura: 1. distúrbio, alteração mental causada pelo afastamento mais ou menos prolongado do indivíduo de seus métodos habituais de pensar, sentir e agir; 2. sentimento ou sensação **que foge ao controle da razão**” (Oxford Languages, 2022, grifo nosso).



Figura 2.1 – Estamira no aterro do Jardim Gramacho, Rio de Janeiro (RJ).

Fonte: Estamira [filme], Prado, 2004.

2 Estamira Gomes de Sousa (1941-2011) foi uma pensadora louca que viveu e trabalhou por duas décadas no aterro sanitário do Jardim Gramacho, no Rio de Janeiro. Mulher negra, natural de Jacarepaguá (GO), ficou conhecida como protagonista do documentário “Estamira”, de Marcos Prado (2005), no qual compartilhou seu pensamento filosófico.

I. CABRAS MARCADOS PARA MORRER: BREVE RETOMADA HISTÓRICA

Isto aqui é um depósito dos restos. Às vezes, é só resto. Às vezes, vem também descuido. Resto e descuido. (Estamira, em Prado, 2004, p. 89)

Na história da loucura, em interrelação à ordem capitalista de organização e reprodução social, foi produzida uma patologização do que é desviante porquanto não produtivo, e/ou não submisso – portanto desafiante – à ordem política vigente. Relações íntimas se dão entre o processo de aprisionamento e silenciamento de sujeitos considerados loucos e os processos de construção da modernidade/colonialidade, dos quais a racionalidade moderna é um dos eixos estruturantes (QUIJANO, 1992). Assim, a loucura poderia se caracterizar como uma espécie de desobediência, tanto social e política, como existencial e epistêmica.

A violência do aprisionamento de sujeitos considerados loucos em hospícios acontece de diferentes formas em cada território ocidental. No asilamento à brasileira, este se conjuga com as violências étnico-raciais, de gênero, da LGBTfobia, da miséria, e da ditadura político-militar. As loucas e loucos dos hospícios brasileiros se compuseram, majoritariamente, por pessoas negras, pobres, presos políticos, prostitutas, mendigos, alcoólatras, pessoas com deficiências, homossexuais e toda sorte de “socialmente indesejáveis”, cujo apresamento constituía parte da “limpeza” higienista das ruas e das cidades em franco crescimento no século XX (PLANTIER, 2015).

Nesse período e no contexto das perversas práticas modernas de “tratamento”, justificadas pelo saber psiquiátrico aliado à medicina urbana, essas pessoas foram asiladas nos desérticos e desertificantes territórios das instituições manicomiais, e submetidas a inúmeras violações de direitos humanos. Livros e documentários revelam a violência irracional praticada em nome da razão e do “desenvolvimento nacional” nos manicômios, de forma comparável à barbárie perpetrada “em nome da civilização” pelo fazer colonial, nos territórios produzidos como Terceiro Mundo (DUSSEL, 1992). Segundo Daniela Arbex (2013), sobre o exemplo do Hospital Colônia de Barbacena (MG),

[...] durante décadas, as pessoas eram enfiadas – em geral compulsoriamente – dentro de um vagão de trem que as descarregava na Colônia. Lá, suas roupas eram arrancadas, seus cabelos raspados e, seus nomes, apagados. [...] Eram [...] gente que se rebelava, gente que se tornara incômoda para alguém com mais poder. Eram meninas grávidas, violentadas por seus patrões, eram esposas confinadas para que o marido pudesse morar com a amante, eram filhas de fazendeiros que perderam a virgindade antes do casamento. Eram homens e mulheres que haviam extraviado seus documentos. Alguns deles eram apenas tímidos. Cerca de 30 eram crianças (p. 14).

Louco dava dinheiro e era um negócio crescente. Os internos eram recrutados pela Prefeitura Municipal de Barbacena para prestar serviços urbanos, em trabalho análogo à escravidão. Mais de 1800 cadáveres desse hospital, mortos pela fome e doenças decorrentes da insalubridade do local, foram vendidos para as faculdades de medicina do país nos anos 1970 e 1980. A “modernidade” das ciências e cidades da época ia sendo erguida sobre estas, dentre outras, violências. As dívidas históricas e transgeracional são impossíveis de quantificar e impagáveis.

O fechamento dos manicômios pela Reforma Psiquiátrica Brasileira, que se inicia ao final da década de 1970 e estabelece a garantia legal do direito ao cuidado em liberdade, é fruto de um processo sócio-histórico mais amplo, de transformação social e redemocratização do país. O manicômio, porém, persiste, nas formas atualizadas dos Hospitais de Custódia e das internações compulsórias nas “Comunidades Terapêuticas”, repletas de denúncias de violações de direitos. Persiste também como um “arsenal de saberes, verdades, normas e lugares instituídos sobre e para a loucura e o louco” (PAULON et al., 2013), reproduzindo a marginalização deste Outro do Outro³ moderno.

II. LOUCURA, MODERNIDADE E A INVENÇÃO DO OUTRO

*não sou eu que gosto de nascer/ eles é que me botam para nascer todo dia/
e sempre que eu morro me ressuscitam/ me encarnam me desencarnam me
reencarnam/ me formam em menos de segundo/ se eu sumir desaparecer eles
me procuram onde eu estiver/ pra estar olhando pro gás pras paredes pro teto/
ou pra cabeça deles e pro corpo deles (Stella do Patrocínio,⁴ 2009).*

O sujeito hegemônico moderno é branco, europeu, homem heterossexual, e portador de qualidades racionais que lhe instrumentalizam para o sacrifício honroso da tarefa civilizatória que lhe cabe, segundo a narrativa que sustenta ideologicamente a dominação colonial. Nas elaborações iluministas, a razão é separada da emoção e das paixões do corpo, e localizada numa Mente soberana que guia o Homem. Como em Foucault (1987),

3 Em Spivak (2010), o conceito de Outro, grafado com maiúscula, diz respeito à discussão sobre subalternidade e outramento. Ambas as noções se relacionam intimamente, sendo o Outro aquele que é marcado por sua diferença em relação ao que é construído como sujeito essencial pelos ideais hegemônicos da colonialidade.

4 Stella do Patrocínio (1941-1992) foi uma poeta brasileira, mulher negra, carioca, doméstica de profissão, que viveu mais de 30 anos internada no hospício Colônia Juliano Moreira. Lá, seu “falatório” (modo como Stella nomeava sua enunciação poética) chamou atenção da equipe e foi registrado em breves gravações entre 1986 e 1988. Décadas depois, Viviane Mosé transcreveu e editou parte dessas gravações na obra *Reino dos bichos e dos animais é o meu nome* (2009).

a dúvida de Descartes desfaz os encantos dos sentidos, atravessa as paisagens dos sonhos, sempre guiada pela luz das coisas verdadeiras; mas ele bane a loucura em nome daquele que duvida, e que não pode desatinar mais do que não pode pensar ou ser (p. 47).

Geertz (2014), ao realizar uma etnografia do pensamento como artefato cultural, descreve o “pensamento primitivo” da antropologia hegemônica. Enquanto nós, os civilizados, teoricamente “classificamos as coisas analiticamente, as relacionamos sistematicamente e as testamos logicamente; os selvagens perambulam por ‘imagens concretas’, participações místicas e paixões súbitas” (p. 151). Tais caracterizações correspondem impressionantemente às descrições de transtornos psicóticos em determinadas construções diagnósticas psicológicas e psiquiátricas.

Estas descrevem os sujeitos psicóticos como: portadores de pensamento concreto, incapazes de simbolização; acometidos por percepções delirantes e alucinatórias, como “delírios místico-religiosos”; e pela perturbação de seus afetos, tornando-se “embotados” ou propensos a acessos súbitos e “inapropriados” (OMS, 1996). Em elaborações teóricas da psicanálise sobre esses sujeitos, seus mecanismos de defesa, existência e subjetivação também foram historicamente denominados primitivos, em contraposição aos mais refinados que seriam esperados na história “normal” do desenvolvimento psíquico (FREIRE, 1998). Embora esse seja um debate complexo, mercedor de aprofundamentos, neste contexto nos interessa pincelar as relações que esses termos nos trazem, como imagens que nos convocam à reflexão.

O louco seria então um ser estranho e primitivo, que desatina e é movido pelas paixões do corpo? Se o “selvagem” é o infante da humanidade, na concepção linear da história imposta pela modernidade, o louco seria uma espécie de infante psíquico, parado no tempo como um selvagem incorrigível, impossível de submeter plenamente à civilização. A partir disso, o fazer psiquiátrico colonial se justifica em impor práticas de aniquilação e docilização neutralizante desses corpos e mentes que, seja por biologies inescapáveis, deprivações ou outras causas, insistem no desvio.

O conceito de Boaventura de Sousa Santos (2007) de pensamento abissal nos permite aprofundar a reflexão sobre tal construção narrativa. Na ideia moderna da racionalidade há, em um campo, como opostos visíveis e aceitos, o racional e o irracional. Do outro lado de uma linha abissal, porém, estaria a experiência da loucura como de “estrangeiros da razão”, habitando uma zona intersticial de sombra e de não ser. Esta sustenta a desumanização que subjaz às práticas de violência: o reconhecimento de sua humanidade seria negado aos relegados ao “lado de lá”, citando a trilha sonora do filme brasileiro *Bicho de Sete Cabeças* (2000), um marco antimanicomial:

O buraco do espelho está fechado/ Agora eu tenho que ficar aqui/ Com um olho aberto, outro acordado/ No lado de lá onde eu caí/ Pro lado de cá não tem acesso/ Mesmo que me chamem pelo nome Mesmo que admitam meu

regresso/ Toda vez que eu vou a porta some [...]. O buraco do espelho está fechado/ Agora eu tenho que ficar agora/ Fui pelo abandono abandonado/ Aqui dentro do lado de fora (Arnaldo Antunes, 1996).

A partir do conceito de alienação em Frantz Fanon (NKOSI, 2016), é possível afirmar que os loucos não *são* alienados da razão por si só, e sim *foram* alienados por meio de relações sócio-históricas violentas, numa construção que os impede de se constituir como sujeitos de suas histórias. Ao falar da violência racial, Fanon explicita os termos de uma sociedade que separa os pares razão/mente de emoção/corpo em nome da opressão colonial. A emoção seria considerada ameaça à razão, e dominar e adestrar o corpo compõe um ideal de civilização à qual os sujeitos racializados pela colonização são, ao mesmo tempo, excluídos e obrigados.

Fanon era médico, psiquiatra de formação e tem sido resgatado pelo Movimento Nacional da Luta Antimanicomial brasileiro como, também, militante antimanicomial. Essa faceta de sua produção está em obras, como *Alienação e liberdade: escritos psiquiátricos* (2020), na qual traça paralelos entre a alienação colonial, o racismo e o que denomina psiquiatria colonial na história da loucura. Está em um trecho dessa obra que “Uma criança negra, normal, tendo crescido no seio de uma família normal, ficará anormal ao menor contato com o mundo branco” (p. 94), denunciando o fazer etnocida de uma psiquiatria que se dedicou a trancafiar tantos corpos negros, ditos loucos, em seus manicômios.

III. ENLOUQUECER A CONVERSA: METODOLOGIAS DECOLONIAIS

Trata-se sempre de liberar a vida lá onde ela é prisioneira, ou de tentar fazê-lo num combate incerto (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 222).

É impossível para os intelectuais franceses contemporâneos imaginar o tipo de Poder e Desejo que habitaria o sujeito inominado do Outro da Europa (SPIVAK, 2010, p. 45).

Vocês não aprende na escola, vocês copia (Estamira, em PRADO, 2004, p. 115).

A formação interdisciplinar do ProMuSPP (Programa de Pós-Graduação em Dança Social e Participação Política) ensina como é essencial assumir uma perspectiva decolonial na construção de nossos itinerários metodológicos de pesquisa. A partir da necessidade de expandir o olhar e a bibliografia para além de autores e saberes hegemônicos, que têm espaço historicamente garantido na academia, penso sobre a necessidade de não descartar conhecimentos, mas construir diálogos. É necessário localizar nossos lugares de fala e os daqueles com os quais dialogamos, de forma a

situar e alargar sempre a conversa, fazendo pontes com o que possa produzir aliança com nossos horizontes éticos, e com nossa produção de conhecimento também como ato político.

bell hooks (2020) escreve que “quando nossa experiência vivida da teorização está fundamentalmente ligada a processos de autorrecuperação, de libertação coletiva, não existe brecha entre a teoria e a prática” (p. 103). Um esforço político de produzir teoria como prática social libertadora, mapeando novas jornadas por teorizações que tentem “compreender tanto a natureza da nossa situação atual, quanto os meios pelos quais podemos nos engajar coletivamente numa resistência capaz de transformar nossa realidade” (HOOKS, 2020, p. 93), é necessário para a luta por mudança social verdadeiramente emancipadora deste sistema que, de diferentes maneiras, violenta a todos nós.

Meu trabalho de pesquisa habita tanto o território da cidade e do SUS, onde atuo, quanto o território universitário. As universidades, desde seu surgimento, se alinham à epistemologia da modernidade ocidental, que constrói e necessita do Outro como subalterno silencioso. Elena Yehia (2007) fala do projeto decolonial nas universidades e na epistemologia ocidental como uma ruptura interna na modernidade, que toma (auto)consciência e expõe sua falácia. Para isso há a necessidade de autorreflexão constante e de esforço consciente em “*explorar nuestra situacionalidad de manera más explícita así como por dar visibilidad al papel que jugamos en la configuración de los marcos en los que estamos inmersos y de los conocimientos que ellos producen*” (Yehia, 2007, p. 108). (“explorar nossa situacionalidade de forma mais explícita, bem como dar visibilidade ao papel que desempenhamos na configuração dos marcos em que estamos imersos e dos conhecimentos que eles produzem”, em tradução livre).

A ação decolonial diz respeito então não a “dar voz” ao outro – ato que sustenta a desigualdade nas condições de diálogo, resguardando o poder de visibilizar e valorar, positivamente ou não, outros conhecimentos. O que se faz necessário é mudar os termos da conversa, tornando possível dialogar verdadeiramente com aqueles que sempre tiveram voz, mas não têm sido ouvidos. Para isso, é preciso primeiramente escutar os silêncios e recusar a tentação de falar pelo outro. Resistir a nosso ímpeto de interpretação, e não precisar decodificar o outro, tampouco reduzi-lo à nossa necessidade de significação. Respeitar o incognoscível é respeitar o outro como outro, inteiro e complexo, se estendendo muito além do alcance do meu olhar.

IV. TROCADILOS E LUGARES DE FALA: POLÍTICAS DA ESCRITURA ACADÊMICA

O que a razão quer é, desde o seu nascimento platônico, rejeitar uma parte da vida, a que muda, a que delira, a que morre. [...] é produzir um mundo de identidades e verdades, um mundo previsível e claro. Em consequência, tudo que é escuro, imprevisto, móvel, múltiplo, é excluído, transposto para

o lugar do erro, da ilusão, do mal. É nesse espaço que se insere a loucura. E muitas vezes a arte (Viviane Mosé, 2009, p. 22, prefácio ao livro de Stella do Patrocínio).

Eu sou Stela do Patrocínio bem patrocinada/ Estou sentada numa cadeira pregada numa mesa/ Nega preta e crioula/ Eu sou uma negra preta e crioula/ Que a Ana me disse/ Nasci louca/ Meus pais queriam que eu fosse louca/ Os normais tinham inveja de mim que era louca (PATROCÍNIO, 2009, p. 66).

No conto do Etnógrafo de Borges (1999), este descobriu que “*el secreto, por lo demás, no vale lo que valen los caminos que condujeron a él. Esos caminos hay que andarlos*” (p. 335). Se todo investigador é um pouco antropólogo, adentrando mundos, como elabora Carlo Ginzburg (1991), o conto fala, segundo Silvia Cusicanqui (1987), do dilema epistemológico da essencial intraduzibilidade na etnografia. Nesta, não se deve almejar o conhecimento fetichizado, instrumento de prestígio e poder daquele que “toma para si” o conhecimento (e o usa, inclusive, contra a coletividade da qual o tomou).

Na tentativa de evitar esse risco, porém, tampouco basta ficar com o silêncio: ao não falar pelo outro, e não falar mais nada, nos tornamos cúmplices de sua opressão. É necessário, ao contrário, engajar-se ativamente na construção de novos mundos. Para tanto, Cusicanqui (1987) colabora ao refletir sobre os objetivos da pesquisa: abandonar a metodologia positivista, com sua pretensa neutralidade, deve dar lugar a estilos de trabalho que tem novos critérios de rigor e ética. Esses serão definidos não mais por uma exigência interna da lógica do pesquisador, mas por uma exigência “externa e politicamente comprometida”:

Producir conocimientos y resultados de investigación significativos no sólo para el investigador y la comunidad académica, sino también para los intereses del grupo estudiado. Estos eran entendidos por lo general en términos de necesidades de transformación radical de las condiciones de explotación y opresión a que se halla sometido (p. 5).

Citando Latour, Cusicanqui refere que a antropologia deve ser somada às competências do diplomata, na ocasião do encontro entre diferentes: falando o idioma da casa, este articula o coletivo, o comum, e o valor da diferença. Nesse compromisso, nossos afetos e afecções apontam caminhos. A produção de conhecimento não é mais guiada por uma razão insípida, mas pelo corpo todo – que tem afeto, pele, cor, sofre e se engaja. Relata Estamira: “Eu transbordei de raiva. Eu transbordei de ficar invisível com tanta hipocrisia, com tanta mentira, com tanta perversidade, com tanto trocadilho [...]. E a culpa é do hipócrita, mentiroso, esperto ao contrário, que joga pedra e esconde a mão” (PRADO, 2004, p. 119).

O “trocadilo”, conceito trazido por Estamira, trata do que diz uma coisa querendo dizer outra, escondendo suas reais intenções. Se a própria escrita pode ser um ato de violência (BIDASECA, 2017), é necessário mostrar nossas mãos ao falar, e onde pisamos nossos pés. Para essa ciência e sua ética, não precisaremos das luvas e dos jalecos que escondem o corpo, pois é no calor do corpo que o encontro é possível. Diferenciando-se do “trocadilo” do manicomialismo, do colonialismo e de toda forma de opressão, pesquisar pode ser um ato de amor pela vida e nos engajar em nossa verdade, sem pedras ou intenções ocultas, para tocar a verdade do outro – sempre lembrando, como Dona Ivone Lara (1980), de “pisar nesse chão devagarinho”.

Nesse contexto, as reflexões sobre escrevivência (EVARISTO, 2007) e lugar de fala (RIBEIRO, 2017) me ajudam a legitimar a possibilidade de escrever em primeira pessoa, no âmbito acadêmico. E para construir com vozes outras, especialmente de pensadoras e artistas loucas, marcadas pelo silenciamento histórico, mostrou-se necessária uma perspectiva interseccional que reconheça os atravessamentos de marcadores sociais de raça, classe social e gênero que compõem a população que era asilada e, hoje, é acompanhada pelos serviços de saúde mental substitutivos ao manicômio.

Segundo Djamilia Ribeiro (2017), o conceito de discurso diz respeito a poder e controle, em um sistema que estrutura o imaginário social. Marcar os lugares de fala seria necessário para entendermos realidades que foram consideradas implícitas pela normatização hegemônica, que se pretende universal, sem ser de fato contemplados. Esses dizem respeito à inscrição em um lugar social vivido por uma coletividade e que permite, restringe ou limita o acesso a oportunidades, a cidadania e a direitos. Disso parte a importância de coletivizar o debate e localizar esses grupos nas relações de poder, pois

Não poder acessar certos espaços, acarreta em não se ter produções e epistemologias desses grupos nesses espaços; não poder estar de forma justa nas universidades, meios de comunicação, política institucional, por exemplo, impossibilita que as vozes dos indivíduos desses grupos sejam catalogadas, ouvidas [...]. O falar não se restringe ao ato de emitir palavras, mas de poder existir (RIBEIRO, 2017, p. 66).

Tais reflexões também legitimam a escolha de trazer mais da arte e dos fazeres poéticos para as escrituras acadêmicas. Segundo Audre Lorde (2019), a poesia traz a possibilidade de nomear o inominado para que possa ser pensado, constituindo condições de existência para sujeitos subalternizados – como em seu ensaio no qual defende que, para mulheres negras, “a poesia não é um luxo”, mas uma necessidade. A arte possibilita construir e conhecer mundos sem pretender dominá-los, e lançar luz sobre múltiplas dimensões e possibilidades que constituem a existência, e que são desperdiçadas pelas narrativas e temporalidades lineares da violenta (e entediante) racionalidade moderna-colonial.

VI. SER A BEIRA: HORIZONTES VISLUMBRADOS

*A criação toda é abstrata. O espaço inteiro é abstrato. A água é abstrata. O fogo é abstrato. Tudo é abstrato. Estamira também é abstrato. **Tudo que é imaginário tem, existe, é. Sabia que tudo que é imaginário existe e é e tem? Pois é. Os morros, as serras, as montanhas... Paisagem e Estamira, Estamar, Estaserra. Estamira tá em tudo quanto é canto, tudo quanto é lado. Até meu sentimento mesmo vê, todo mundo vê Estamira. Eu, Estamira, sou a visão de cada um. [...] Eu sou a beira. Eu to lá, eu to cá, eu to em tudo quanto é lugar. E todos dependem de mim (Estamira, em PRADO, 2004, p. 120, grifos meus).***

É preciso sentir a dor de habitar as limitações do olhar que nos é imposto, para poder enxergar o que de mais bonito é possível ao superá-lo. Nos binarismos que nos constituem como sujeitos de um saber colonial, “aqui” e “ali” são falsos opostos, do mesmo campo de visibilidades: falam apenas daquilo que já existe. Mas real não é só aquilo que existe, como nos lembra Estamira. Interessa mais o que pode surgir ao habitar os limites do abismo, que nos une e nos divide, e revela o que ainda teremos a inventar. Nas fronteiras entre razão e loucura há um destes espaços, férteis para criação, onde podemos fincar os pés na “terceira margem do rio” (Rosa, 1994), e buscar as epistemologias da fronteira a partir de nossas experiências vividas e corporificadas:

A epistemologia fronteira emerge da exterioridade (não o exterior, mas o exterior inventado no processo de criar a identidade do interior, ou seja, a Europa cristã) do mundo moderno/colonial, dos corpos espremidos entre as línguas imperiais e aquelas línguas e categorias de pensamento negadas e expulsas da casa do conhecimento imperial (Mignolo, 2017, p. 12).

A sociologia da emergência de Boaventura de Sousa Santos (2007) advém de sua defesa por uma ecologia dos saberes, na qual interessa estar com o que habita uma zona de ainda-não-ser, e com as subjetividades que carregam este gesto criador. Para confrontar os poderes instituídos com os poderes instituintes, é necessário desfamiliarizar o canônico das “monoculturas do pensamento” (Santos, 2007) que engendram ações conformistas. Nessa tarefa, muito aprenderemos com as formas marginais de subjetividade, capazes de agir com o que Boaventura denomina *clinamen*, e que se recusam a serem definidas de acordo com os critérios abissais que se lhes tentam impor.

Os discursos contra-hegemônicos, nesse contexto, trazem outras geografias e referenciais de pensamento, produzindo não somente uma desestabilização da norma, como também “outras possibilidades de existências para além das impostas pelo regime discursivo dominante” (RIBEIRO, 2017, p. 90). Ouvir as estratégias daquelas/es

que (r)existem, apesar de tantos fins de mundo que lhe são impostos (MORAES, 2018), é necessário para o bem de todos. Pode trazer novas respostas (e novas perguntas) para questões cansadas que se esgotam – nas quais, quem sabe, poderemos “adiar o fim do mundo” (KRENAK, 2019), ou ao menos inventar paraquedas – ou veleiros – multicoloridos:



Figura 2.2 – “O Grande Veleiro”, de Arthur Bispo do Rosário.

Fonte: Acervo online, Museu Bispo do Rosário, 2022.

Mignolo (2017) diz que “o ponto sem retorno é que não há mais lugar neste mundo para uma e apenas uma trajetória reinar sobre as outras” (p. 13). Esse ponto sem retorno é o horizonte de nossas utopias, ressoando o mote do Exército Zapatista de Libertação Nacional: por um mundo em que muitos mundos coexistam. Geertz (2014) traz uma interessante citação para caminharmos – de preferência, mais trôpegos e menos lúcidos do que começamos – para o fim destas reflexões: “como diz Stevens, ‘racionalistas usando chapéus quadrados, sentados em salas quadradas, pensando pensamentos quadrados, deveriam tentar usar *sombreros*’” (p. 230). Conecto-a a uma obra do artista pernambucano Tunga (1997):



Figura 2.3 – “Inside out, upside down (Ponta Cabeça)”, 1997.

Instalação, performance apresentada em 1997, Kassel, Alemanha.

Nessa performance, sete mulheres caminham pausadamente, vestindo túnicas brancas e levando na cabeça um enorme *sombrero* coletivo, com algumas circunferências viradas para cima e outras para baixo. Em cima deste *sombrero* estão reproduções de partes do corpo humano, como carne e ossos. Carregam vida e morte nesse objeto como um templo móvel, em seu andar de sacerdotisas em ritual, remontando a processos de divinação ancestrais, nos quais o futuro era lido nos órgãos e ossos de animais mortos. Sobre essa obra, comentou o artista em entrevista:

Veo este trabajo como un oráculo. Para mí, es la vuelta a la adivinación, a lo sagrado en el arte (...). Cada vez que un observador percibe algo, ese algo forma parte de su destino, le guste o no. El rango de esta incorporación [a la vida del espectador] depende de la disposición de aceptar el destino para entender lo que se ve. (TUNGA, 1997).

Uma parte da presunção da ciência positivista moderna, ousou dizer, baseia-se em negar a dimensão do mistério – não como concepção religiosa, mas como aquilo que nos constitui e nos ultrapassa. Estamira, em seu filme, diz: “Eu sou feiticeira sim. Eu sou ruim, mas não sou perversa” (PRADO, 2004). É possível contaminar a ciência com a arte de lançar contrafeitiços? Contra o feitiço perverso do capitalismo, esse “sistema de feitiçaria sem feiticeiro” (STENGERS, 2005); contra o feitiço da colonização, do racismo e da opressão, cujas narrativas têm o poder de fechar olhos para aquilo que é óbvio: que todo ser vivo tem direito à vida e à dignidade.

Estamira, como boa feiteira, sabia que há muito que ultrapassa os desígnios da razão moderna: “Cientista nenhum ainda viu o além dos além” (PRADO, 2004, p. 119). A arte e a loucura, prenes de delírio, chegam a quase tocar esse lugar e nos inspiram a pensar cada vez menos “quadrado”, e a produzir conhecimento respeitando sempre o mistério da vida e sua ética. Como um par que caminha de mãos dadas sonhando outros mundos neste mundo, pode enriquecer olhares e corpos exauridos pelo cansaço de nossos tempos, revelando que há belezas resistindo entre os escombros do mundo em ruínas que habitamos – e nos mundos que ainda poderemos criar:

Lugar em que há decadência. [...] Luas encontrarão só pedras mendigos cachorros. Terrenos sitiados pelo abandono, apropriados à indigência. Onde os homens terão a força da indigência. E as ruínas darão frutos (BARROS, 2006, grifo meu).

Nos caminhos de formação do ProMuSPP, tenho aprendido como, na conjugação entre lugar de fala e lugar de escuta, pode se criar um fértil lugar de diálogo, de troca e de encontro. Isso nos diz sobre a vida que vale ser vivida e pela qual lutamos: onde todos tenham espaços onde sintam o reconhecimento de sua humanidade, da valorização da contribuição que trazem em seus corpos e suas palavras, e do poder daquilo que é construído de forma coletiva e horizontal. Pois, nas palavras da poeta Adília Lopes (2000): “Acabou/ o tempo/ das rupturas/ Quero/ ser/ reparadora/ de brechas”. Nas de um cartaz visto por mim nos atos do Movimento da Luta Antimanicomial: “Gente é para voar, não para morrer no manicômio”. Nas de Estamira:

“Eu sou Estamira mesmo e tá acabado.”
(Silêncio).

REFERÊNCIAS

- ANTUNES, Arnaldo. *O buraco do espelho* (música), 1996.
- ARBEX, Daniela. *Holocausto brasileiro*. 1. ed. São Paulo: Geração Editorial, 2013.
- BARROS, Manoel. *Seis ou Treze Coisas que Aprendi Sozinho de “O Guardador de Águas”*. Ed. Civilização Brasileira, 2006.
- BIDASECA, Karina. *Lenguas insurgentes y justicia cognitiva. ¿Es posible liberarse de la violencia epistémica del discurso etnográfico y etnológico?* In: *Metodologías en contexto/ Intervenciones en perspectiva feminista/poscolonial/ latino-americana*. Buenos Aires: CLACSO, 2017. p. 49-62.
- BORGES, Jorge Luis. *Borges: Collected Fictions*. London: Penguin. 1999.

- CUSICANQUI, Silvia Rivera. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la descolonización de la historia”. *Temas Sociales*, 1:11, IDIS/UMSA, La Paz, 1987. p. 49-64.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. “*Percepto, afecto e conceito*”. O que é a filosofia? Tradução Bento Prado Jr. e Alberto Alonso Muñoz. São Paulo: Ed. 34, 1992.
- DUSSEL, Enrique. El encubrimiento del otro. (Hacia el origen del. “*mito de la modernidad*”). Buenos Aires: Reimpresión Facsimilar. 1992.
- EVARISTO, Conceição. Da grafia-desenho de minha mãe, um dos lugares de nascimento de minha escrita. In: ALEXANDRE, Marco Antonio (org.). *Representações performáticas brasileiras: teorias, práticas e suas interfaces*. Belo Horizonte: Mazza Edições, 2007. p. 21.
- FANON, Frantz. *Alienação e Liberdade*. Escritos Psiquiátricos. São Paulo. Ed. Ubu: 2020.
- FOUCAULT, Michel. *História da loucura na idade clássica*. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- FREIRE, Joyce Gonçalves. Uma reflexão sobre a psicose na teoria freudiana. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental* [online]. 1998, v. 1, n. 1, p. 88-110. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/1415-47141998001007>. Acesso em: 19 Julho 2022.
- GEERTZ, Clifford. *O saber local*. Novos ensaios em antropologia interpretativa. Petrópolis, Vozes, 2014.
- GINZBURG, Carlo. O inquisidor como antropólogo. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 21(1), 1991. p. 09-20.
- HOOKS, bell. *Ensinar para transgredir*. São Paulo: Martins Fontes, 2020.
- KILOMBA, Grada. *Memórias da plantação: episódios de racismo cotidiano*. Tradução de Jess Oliveira. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.
- KRENAK, Ailton. 2019. *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- LARA, Ivone. *Alguém me avisou*. 1980. Disponível em: <https://www.letras.mus.br/dona-ivone-lara/45561/>. Acesso em: 20 jul. 2022.
- LOPES, Adília. *Obra*. Lisboa: Mariposa Azul. 2000.
- LORDE, Audre. A Poesia não é um luxo (1984). Em: *Irmã Outsider*. Belo Horizonte, Ed, Autêntica. 2019.
- LOUCURA. Em: Oxford Languages Digital Dictionary. Google: 2022. Disponível em: <https://languages.oup.com/google-dictionary-pt/>. Acesso em: 15 jul. 2022.
- MIGNOLO, Walter. Colonialidade: O lado mais escuro da Modernidade. Traduzido por Marco Oliveira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais* [online]. 2017,

- 32(94). Disponível em: <https://doi.org/10.17666/329402/2017>. Acesso em: 14 jul. 2022.
- MORAES, Alana. As novas eras não começam de uma vez: saúde, doenças, começos de mundos. *Revista digital Urucum*. Disponível em: <https://urucum.milharal.org/2018/08/01/as-novas-epocas-nao-comecam-de-uma-vez-noticias-do-comeco-de-mundo/>. 2018.
- NKOSI, Deivison. *Introdução ao pensamento de Frantz Fanon*. CyberQuilombo, 2016 [15']. Disponível em: <https://www.coletivoresistencia.com.br/documentarios>.
- OMS. Organização Mundial da Saúde. Classificação Estatística Internacional de Doenças e Problemas Relacionados à Saúde: CID-10 Décima revisão. Trad. do Centro Colaborador da OMS para a Classificação de Doenças em Português. 3. ed. São Paulo: EDUSP, 1996.
- PASSOS, Eduardo; BARROS, Regina. A cartografia como método de pesquisa-intervenção. In: PASSOS Eduardo; KASTRUP, Virginia; ESCOSSIA, Liliana, organizadoras. *Pistas do Método da Cartografia: Pesquisa-Intervenção e Produção de Subjetividade*. Porto Alegre: Sulina, 2015. p. 17-31.
- PATROCÍNIO, Stella. Reino dos bichos e dos animais é o meu nome. Rio de Janeiro: Azougue, 2009.
- PAULON, Simone; TREPTE, Renata; NEVES, Rosane. Todo dia se faz tudo sempre igual...? Recortes da desinstitucionalização da loucura Brasil-Itália. *Mnemosine* 2013; 9(2):180-198.
- PLANTIER, Ana Paula. *Dos muros dos manicômios para os muros (in)visíveis da cidade: sobre os desafios da reforma psiquiátrica brasileira* [tese]. Universidade de São Paulo, 2015.
- PRADO, Marcos. *Estamira* [Filme]. Rio de Janeiro, 2004. p&b. 115min. RioFilme/Zazen.
- QUIJANO, Anibal. Colonialidad y modernidad/racionalidad. *Perú Indig.* 13(29): 11-20, 1992.
- RIBEIRO, Djamila. *Lugar de Fala*. Polen, São Paulo, 2019.
- ROLNIK, Suely. *Cartografia Sentimental: Transformações contemporâneas do desejo*. São Paulo: Estação Liberdade, 1989.
- ROLNIK, Suely. *Esferas da insurreição: notas para uma vida não cafetinada*. São Paulo: n-1 edições, 2018.
- ROSA, João Guimarães. “A terceira margem do rio”. In: ROSA, João Guimarães. *Ficção completa: volume II*. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1994. p. 409-413.
- ROSÁRIO, Arthur Bispo. O Grande Veleiro. Dimensões: 118x158x65 cm. Técnica mista. Disponível em: <https://museubispodorosario.com/acervo/grande-veleiro/>. Acesso em: 10 jul. 2022.

- SANTOS, Boaventura de Sousa. Para além do Pensamento Abissal: Das linhas globais a uma ecologia de saberes. *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 2007.
- SPIVAK, Gayatri Chakravorty. *Pode o subalterno falar?* Trad. Sandra Regina Goulart Almeida et al. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2010.
- STENGERS, Isabelle; PIGNARRE, Philippe. *La sorcellerie capitalise: pratiques de désenvoûtement*. Paris: La Découverte, 2005.
- TUNGA. Entrevista, 1997. Disponível em: <https://universes.art/en/documenta/1997/tunga-1>. Acesso em: 10 jul. 2022.
- YEHIA, Elena. Descolonización del conocimiento y la práctica: un encuentro dialógico entre el programa de investigación sobre modernidad /colonialidad / decolonialidad latinoamericanas y la teoría actor-red. *Tabula Rasa* [online]. 2007, 6:1. p. 85-114.