

SAÚDE MENTAL EM CAMPO

**DA LEI DA REFORMA PSIQUIÁTRICA
AO COTIDIANO DO CUIDADO**

Márcio Mariath Belloc

Károl Veiga Cabral

Ana Carolina Rios Simoni

Paula Emília Adamy

Simone Alves de Almeida

(Orgs.)

Márcio Mariath Belloc
Károl Veiga Cabral
Ana Carolina Rios Simoni
Paula Emília Adamy
Simone Alves de Almeida

ORGANIZADORES

SÉRIE ATENÇÃO BÁSICA E EDUCAÇÃO NA SAÚDE

SAÚDE MENTAL EM CAMPO

DA LEI DA REFORMA PSIQUIÁTRICA
AO COTIDIANO DO CUIDADO

1ª EDIÇÃO
PORTO ALEGRE | RS
2019

editora

redeunida



FAÇA SUA DOAÇÃO E COLABORE

www.redeunida.org.br

editora

redeunida

que chamei em outro trabalho de *homen-sem-história* (Belloc, 2011). Estar na rede substitutiva não garante que tal produção não se reproduza em cada gesto, na micropolítica, mas certamente em um cuidado em liberdade e pluralidade, ou seja, onde cada qual participa com sua singularidade, é a própria função libertária que tem a potência de nos proteger a todos, gestores, trabalhadores, residentes e usuários, da colonização da experiência, da cronificação e institucionalização, para operar na produção de vida e cidadania.

Referências:

- Arbex D. Holocausto brasileiro. São Paulo: Geração Editorial; 2013.
- Arendt H. Eichmann en Jerusalén. Barcelona: Editorial Lumen; 1999.
- Arendt H. A condição humana. 10ª ed. Rio de Janeiro: Forense universitária; 2007.
- Basaglia F. La institución negada, Informe de un hospital psiquiátrico. Buenos Aires: Barral Editores; 1972.
- Belloc MM. Homem-sem-história. A narrativa como criação de cidadania [tese]. Doctorado en Antropología. Universitat Rovira i Virgili. Tarragona; 2011.
- Souza J. A ralé brasileira: quem é e como vive. Belo Horizonte: Editora UFMG; 2009.
- Wadi YM. Palácio para guardar doidos: uma história das lutas pela construção do hospital de alienados e da psiquiatria no Rio Grande do Sul. Porto Alegre: Editora da UFRGS; 2002.



Saúde Mental da População Negra: Reflexões sobre uma Clínica Política Antirracista, Descolonial e Antimanicomial

Miriam Cristiane Alves

Introdução

Primeiramente, quero fazer uma saudação a nossa ancestralidade africana fazendo referência a lutadoras e lutadores, intelectuais e ativistas antirracistas que abriram caminho à luta contra o genocídio e epistemicídio de negros e negras, pretos e pretas, africanos e africanas, impostos pelo colonialismo e colonialidade: Salve Frantz Fanon, Lélia Gonzales, Aime Cezaire, Angela Davis, Neusa Santos Souza, Amílcar Cabral, Winnie Mandela, Nelson Mandela, Rosa Park, Malcolm X, Virgínia Bicudo, Abdias do Nascimento, Milton Santos, Luiza Bairros.

Ancestralidade

Ouçã no vento
 O soluço do arbusto:
 É o sopro dos antepassados.
 Nossos mortos não partiram.
 Estão na densa sombra.
 Os mortos não estão sobre a terra.
 Estão na árvore que se agita,
 Na madeira que geme,
 Estão na água que flui,
 Na água que dorme,
 Estão na cabana, na multidão;
 Os mortos não morreram...
 Nossos mortos não partiram:
 Estão no ventre da mulher
 No vagido do bebê
 E no tronco que queima.
 Os mortos não estão sobre a terra:
 Estão no fogo que se apaga,
 Nas plantas que choram,

Na rocha que geme,
Estão na casa.
Nossos mortos não morreram (Diop, 2012)

A ancestralidade é um valor civilizatório de matriz africana que explicita uma ética, uma ontologia e uma epistemologia na qual eu sou em relação a todas as pessoas que vieram antes de mim, que continuam entre nós “no tronco que queima”, e que estão por vir. Estou a explicitar uma *episteme* que desobedece a lógica do conhecimento das universidades ocidentalizadas, cujos corpos-políticos-negros têm ousado “futucar” o estabelecido, o naturalizado em diferentes campos, inclusive da saúde mental – “futucar”, fazendo alusão ao “pretoguês” de Lélia Gonzales (1988: 70).

Nesse ensaio colocarei em discussão alguns elementos conceituais e de experiências de campo sobre a relação entre racismo e loucura, para pensarmos uma Clínica Política Antirracista, Descolonial e Antimanicomial. Para tanto, trago como referencial teórico-epistemológico o pensamento crítico descolonial.

Os caminhos da luta antirracista e antimanicomial

Era uma tarde de sol. O ano? 2001. O local? Manicômio São Pedro, em Porto Alegre, RS. Eu? Uma residente em Saúde Mental Coletiva pela Escola de Saúde Pública do Rio Grande do Sul (ESP-RS). Eu era uma jovem mulher negra que, em breve, tornar-se-ia uma ativista da luta antimanicomial e, posteriormente, da luta antirracista. Mas quando essas coisas se juntam? Alguns anos depois, no processo de doutoramento.

Voltando à tarde de sol, ao perambular pelos espaços, ruas e cantos inóspitos do São Pedro, via ao longe corpos inibidos, lentos, muitas vezes adormecidos, imóveis, petrificados. Corpos brancos? Sim, lembro-me bem. Corpos Negros? Sim, mas invisibilizados quanto à dupla exclusão vivenciada: Ser Negro e Louco. A subalternidade da subalternidade. O inexistir no contexto da loucura.

Arthur Bispo do Rosário (Hidalgo, 1996), artista plástico brasileiro, visto como louco por algumas pessoas e como gênio por outras, sempre esteve na esteira do debate sobre o preconceito diante da loucura, sobre os limites entre a loucura e a arte, mas nunca sobre o racismo e a loucura. Tampouco, ele fora ou é identificado como homem negro. Mas, por que, nós, trabalhadoras e trabalhadores em saúde mental, ativistas da luta antimanicomial vivenciamos, ao longo de anos, uma espécie de cegueira ontológica e epistemológica do Ser Negro Louco, do Ser Negra e Louca?

Para iniciar esse diálogo, trago para discussão a matriz colonial do poder, que foi edificada a partir da distinção entre humanos e não humanos no colonialismo e na colonialidade. Segundo Fanon (2005), o colonialismo se constitui como um sistema de exploração e dominação violento produzido pelo colonizador diante do povo colonizado. O autor salienta que a violência, na lógica colonial, é dada em essência, já que o colonizador atua na perspectiva de dominar e explorar a existência de homens e mulheres que vivem no território colonizado, retirando seus bens, costumes, cultura e tradições, em nome do trabalho escravizado. O colonialismo europeu em terras africanas produziu uma cisão racializada entre brancos e negros, efetivando mundialmente a hierarquia e a dominação racial exercida pelos primeiros em relação aos segundos (Fanon, 2005). Por sua vez, o conceito de colonialidade vai além dos limites e particularidades do colonialismo histórico, como algo que não desaparece mesmo após uma suposta independência ou descolonização dos povos colonizados, seja no continente africano, seja na América (Quijano, 1997).

A colonialidade, ou colonialidade do poder, expressa um modelo hegemônico global que articula raça, trabalho, subjetividades, sexualidade e contextos geopolíticos de acordo com a necessidade do capital, e para o benefício de determinadas populações em detrimento de outras (Quijano, 2007). Trata-se de um “padrão mundial de poder capitalista, colonial/moderno, eurocentrado” (Quijano, 2005: 126), cujas relações de poder subalternizam sujeitos e conhecimentos. Nesse sentido, facilmente podemos

articular a loucura a esse modelo. Afinal, a colonialidade do poder consolida uma “concepção de humanidade segundo a qual a população do mundo diferencia-se em inferiores e superiores, irracionais e racionais, primitivos e civilizados, tradicionais e modernos” (Quijano, 2010: 86). Inferioridade e irracionalidade, ou seja, não humanidade que na articulação entre loucura e raça produzirá outros efeitos devastadores sobre corpos negros.

Ainda conforme Quijano (2005), o conceito de raça é uma abstração, uma invenção que nada tem a ver com processos biológicos. Para Mbembe (2017: 57), conceito de raça “não passa de uma ficção útil, de uma construção fantasista ou de uma projecção ideológica”, cuja necessidade de invenção foi fundamental para o poder do hemisfério ocidental, que se considerava “o centro do globo, o país natal da razão, da vida universal e da verdade da Humanidade” (Mbembe, 2017: 58). Quijano (2005) salienta, ainda, que com a união entre raça e cor, forjada a partir do século XVI, raça passa a ser usada como justificativa para a dominação colonial e hegemonia eurocêntrica.

O conceito de raça e o substantivo “Negro” irão constituir o que Mbembe (2017) denomina de “processos de efabulação”, isto é, uma estratégia de “apresentar como reais, certos ou exactos, factos muitas vezes inventados” em nome de uma razão ocidental, mercantil, eurocêntrica. Eis que o corpo negro será tomado pela “razão mercantil”, em processo de “gestação desde a segunda metade do século XV”, como corpo e mercadoria, a um só tempo: “corpo-objeto ou objeto-corpo” (Mbembe, 2017: 82). A raça atrelada à cor da pele, o racismo, constitui um elemento da colonialidade que continua produzindo efeitos sobre os corpos de pessoas negras na contemporaneidade, e que é encontrado no padrão de poder hegemônico (Quijano, 2005).

Nesse processo de efabulação, podemos encontrar diferentes meios de inferiorização e de redução das pessoas negras a seus traços, aos seus elementos culturais, às forças produtiva, reprodutiva e sexual. E, deste modo, o Ocidente cria a “Razão negra”, ou seja, “um conjunto de vozes, enunciados e discursos, saberes, comentários e disparates”, cuja consolidação se dará no processo de colonização por meio das narrativas

de viajantes, soldados, colonos e, posteriormente, pela elaboração de uma “ciência colonial” (Mbembe, 2017). Razão negra compreendida como a “consciência ocidental do Negro”, formada por um conjunto de discursos e de práticas em meio à estratégia cotidiana de “inventar, contar, repetir e pôr em circulação fórmulas, textos, rituais, com o objectivo de fazer acontecer o Negro enquanto sujeito de raça e exterioridade selvagem, passível, a tal respeito, de desqualificação moral e de instrumentalização prática” (Mbembe, 2017: 82). Efabulação, portanto, carregada de exotismo, de elementos carnis de pulsão sexual e sensualidade, onde homens e mulheres negras são subjetivados em meio a uma “consciência ocidental do Negro”. Ou seja, o homem negro percebido como o reprodutor, como o falo em sua existência primeira; e a mulher negra como depositária de fluidos sexuais do homem branco, cujo corpo é passível de todo o tipo de violações. Nas palavras de Mbembe (2017: 82), “à raça negra pertencia o instinto, as pulsões irracionais e a sexualidade primária”. Trata-se de um imaginário atualizado pela modernidade/colonialidade, em que corpos negros são vistos, tomados e sentidos, ao mesmo tempo, com fascínio e repulsa pelo branco. Lélia Gonzales (1983), por exemplo, em seu texto *Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira*, faz referência à dupla imagem da mulher negra: a mulata tipo exportação, que exala o fascínio para o branco, e a doméstica, que lhe produz repulsa.

Importante salientar que a colonialidade não pode ser compreendida como algo decorrente nem antecedente da modernidade, pois “colonialidade e modernidade constituem duas faces de uma mesma moeda” (Grosfoguel, 2008: 125). Assim, diferentemente ao que dita a perspectiva eurocêntrica, raça, gênero, sexualidade e epistemologia não devem ser interpretados como elementos que crescem às estruturas econômicas e políticas do mundo capitalista, mas sim como integrantes e constitutivos desse mundo patriarcal/racista/sexista/capitalista/colonial/moderno (Grosfoguel, 2008), de modo que ousou incluir a loucura como elemento constitutivo desse mundo moderno/colonial.

O racismo, portanto, não se constitui enquanto um fenômeno, mas como uma *episteme* intrínseca ao projeto moderno/colonial/eurocêntrico, que produziu e produz o genocídio e epistemicídio da população negra na diáspora e na África. Nesse sentido, a colonialidade e o eurocentrismo não são problemas geográficos, mas sim, problemas do conhecimento, na medida em que operam por meio do controle do conhecimento (Mignolo, 2017). “Eurocentrismo não dá nome a um local geográfico, mas à hegemonia de uma forma de pensar fundamentada no grego e no latim e nas seis línguas européias e imperiais da modernidade; ou seja, modernidade/colonialidade” (Mignolo, 2008: 301). Esse privilégio epistêmico de homens ocidentais sobre o conhecimento produzido por diferentes corpos políticos tem gerado não somente injustiça cognitiva, mas também, “tem sido um dos mecanismos usados para privilegiar projetos imperiais/coloniais/patriarcais no mundo” (Grosfoguel, 2016: 25).

Mas o que o campo da Saúde Mental e a Luta Antimanicomial têm a ver com isso?

Precisamos criar fissuras e romper com a pretensiosa ideia de conhecimento universal nas diferentes áreas e campos do conhecimento, e que têm sua origem no dito centro do mundo. Conforme Mignolo (2017), não há pensamento universal. Todo o conhecimento é local. No entanto, existem certos pensamentos que aspiram se constituir como universais e cujos “conceitos têm sido úteis para dar conta de uma história local, mesmo se essa história local é o ponto de origem da ideia da modernidade” (Mignolo, 2017: 13). Deste modo, quando existe um pensamento que se pretende universal, existe um humano universal e, existindo o humano universal, existe o “Outro”.

Na modernidade/colonialidade, o “Outro” precisa permanecer outro. Quem é esse “Outro”? Para problematizar o que fazemos com o “Outro” a partir do pensamento universal, dialogo com Gayatri Spivak (2010), que nos pergunta: “Pode o subalterno falar?”. A partir de obra com esse título, a autora critica o falar pelo outro. No momento em que se fala

por esse sujeito, ele não precisa falar. Este risco acontece a todo o momento – na produção de conhecimento e na prática clínica, por exemplo.

Quero aqui problematizar a relação sujeito-objeto imposta pela ciência da modernidade/colonialidade, pela colonialidade do saber. E mais: trazer alguns elementos para pensarmos esse lugar que a universidade ocidentalizada ainda tenta nos impor: lugar de invisibilidade e, por vezes, de impossibilidade de falar e, conseqüentemente, de existir. Lugar de invisibilidade ontológica e epistemológica.

A colonialidade do saber é “uma atitude colonial frente ao conhecimento” que parte do eurocentrismo e que se articula de forma simultânea às relações centro-periferia e às hierarquias raciais, onde os conhecimentos subalternos, ou seja, não europeus, são excluídos, silenciados e ignorados (Castro-Gómez, 2007).

O sujeito da loucura produz conhecimento?

Arthur Bispo do Rosário que o diga.

Em que medida a *episteme* da matriz africana no Brasil, mantida viva pelas comunidades tradicionais de terreiros, e a ontologia do sujeito “bio-mítico-social” forjado “na relação com divindades e ancestrais” (Alves, 2017: 207) foram, ou ainda são, aprisionadas e silenciadas nas instituições manicomiais do país?

Pode o Negro, Louco, de Matriz Africana falar?

Conforme Kilomba (2010: 172): “A boca é um órgão muito especial, ela simboliza a fala e a enunciação”. No contexto da violência racista, “a boca torna-se o órgão da opressão por excelência”, pois ela representa o órgão que o sujeito branco quer e necessita controlar – trata-se do “órgão que, historicamente, tem sido severamente reprimido”. A autora salienta que nesse “cenário específico, a boca também é uma metáfora para a posse. Fantasia-se que o sujeito Negro quer possuir algo que pertence ao senhor branco, os frutos: a cana-de-açúcar e os grãos de cacau” (Kilomba, 2010: 172).

Ora o Negro quer possuir, ora o Negro está possuído!

Eis que se explicita a colonialidade do poder e do saber em um de seus desdobramentos: a colonialidade do ser. Esta produz uma condição

existencial subalterna para sujeitos negros e negras, cujas relações subjetivas e intersubjetivas partem de modos de existir ocidentalizados (Alves, 2018). A colonialidade do ser – termo sugerido pelo pensador descolonial Walter Dignolo – irá relacionar os efeitos da colonialidade à não existência do “Outro”, que será constantemente submetido a uma negação sistemática de sua humanidade (Maldonado-Torres, 2007). Ainda conforme este autor, a colonialidade do ser refere-se à experiência vivida em meio à colonialidade do poder e a seus efeitos nos modos de ser e de existir do sujeito subalternizado.

Não obstante, Fanon²¹ foi um precursor sobre as discussões quanto ao que hoje nomeamos como colonialidade do ser, relacionando às experiências existenciais do colonialismo à hierarquia racial, e salienta: “O negro quer ser branco. O branco incita-se a assumir a condição de ser humano”. O autor salienta que ao desejar tornar-se humano em um contexto edificado pela lógica colonial, o negro encontrará apenas uma saída: torna-se branco. Ou seja, nas palavras de Fanon (2008: 27), “para o negro, há apenas um destino. E ele é branco”. Afinal, se o ser humano é branco, é branco que o negro irá desejar ser.

Da parte mais negra de minha alma, através da zona de meias-tintas, me vem este desejo repentino de ser *branco*.
 Não quero ser reconhecido como *negro*, e sim como *branco*.
 Ora – e nisto há um reconhecimento que Hegel não descreveu – quem pode proporcioná-lo, senão a branca? Amando-me ela me prova que sou digno de um amor branco. Sou amado como um branco.
 Sou branco.
 Seu amor abre-me o ilustre corredor que conduz à plenitude...
 Esposo a cultura branca, a beleza branca, a brancura.
 Nestes seios brancos que minhas mãos onipresentes acariciam, é da civilização branca, da dignidade branca que me aproprio (Fanon, 2008: 69)

Na medida em que nos colocamos a refletir criticamente sobre a colonialidade do poder, do saber e do ser, sobre violência racista e a

invisibilidade do sujeito negro louco, passamos a vivenciar um limiar epistêmico, sobre o qual precisamos construir um espaço em que a minha fala, não exclua a necessidade da fala do sujeito, em que a branca, a branquitude, não invisibilize o sujeito negro no contexto da loucura.

Quem é o Negro Louco? É o Outro da Loucura?

Fumaça

Estou a toque de máquina
 corro, louca, voo, suo
 a fumaça sou eu

Estou a toque de nada
 vivo, ando
 como a comida envenenada
 e o comido sou eu

estou a toque de selva
 os ferros torcidos, sacudidos
 dentro de uma marmitta
 e a marmitta sou eu

Nego, mas vivo dizendo
 Sim
 a tudo que me dói na cabeça
 e o doído sou eu

Paro, mas estou sempre correndo
 doem as pernas, os pés
 e este corpo é o meu

Amanhã me encontra acordada
 como a noite deixou
 e o insone sou eu

Indago, mas não estou escutando
 a pergunta anda solta
 e ninguém explicou
 que a resposta sou eu (Alves, 1982)

Nós precisamos estar epistemologicamente vigilantes. Aportes teóricos novos podem desenhar problemas novos, provocar olhares e questionamentos aos modos vigentes. Precisamos radicalizar na crítica à universalização das teorias, à universalização das categorias abstratas que produzem generalizações e universalidade.

Pode o “Outro da Loucura” falar? Elza Soares nos dá algumas pistas, por meio da sua arte, em forma de música:

A carne mais barata do mercado
É a carne negra
Que vai de graça pro presídio
E pára debaixo do plástico
E vai de graça pro sub-emprego
E pros hospitais psiquiátricos (Soares, 2002)

Necessitados descolonizar a Saúde Mental e a Luta Antimanicomial. O colonialismo “é uma negação sistematizada do outro, uma decisão obstinada de recusar ao outro todo atributo de humanidade”, de modo a obrigar o “povo dominado a perguntar-se constantemente: ‘Quem sou eu, na verdade?’” (Fanon, 2005: 288). Uma clínica política antirracista, descolonial e antimanicomial deverá produzir efeitos sobre a perspectiva existencial dos sujeitos, transformando homens e mulheres negras de espectadores apáticos pela invisibilidade de ser o “Outro da loucura”, pela violência racista, pelo inexistir, pela subalternidade da subalternidade, em sujeitos históricos que lutam por sua humanidade. Que lutam, há mais de 500 anos, contra os efeitos do manicômio mental do racismo – tomando emprestado um conceito corrente no campo da saúde mental coletiva. A descolonização é a criação de novos sujeitos considerando os processos de intersubjetivos vividos.

Tem que acreditar.
Desde cedo a mãe da gente fala assim: “filho, por você ser preto, você tem que ser duas vezes melhor”.
Aí passado alguns anos eu pensei: Como fazer duas vezes me-

lhor, se você tá pelo menos cem vezes atrasado pela escravidão, pela história, pelo preconceito, pelos traumas, pelas psicoses... por tudo que aconteceu? duas vezes melhor como?
Ou melhora ou ser o melhor ou o pior de uma vez.
E sempre foi assim.
Você vai escolher o que tiver mais perto de você,
O que tiver dentro da sua realidade.
Você vai ser duas vezes melhor como?
Quem inventou isso aí?
Quem foi o pilantra que inventou isso aí?
Acorda pra vida rapaz (Racionais Mc's, 2002)

Ao reconhecermos o campo da saúde mental enquanto conhecimento imbricado em uma atuação eurocêntrica, temos a possibilidade de nos questionarmos sobre o seu silêncio diante da existência de homens e mulheres negras nos diferentes espaços de cuidado em saúde mental.

Referências

- Alves M. Fumaça. Cadernos Negros, São Paulo: Quilombhoje; 1982; (5).
- Alves MC, Seminotti N, Jesus JP de. Produção de Saúde em uma Comunidade Tradicional de Terreiro de Matriz Africana: o Sujeito Bio-Mítico-Social. Rev. da ABPN. 2017; 9(23):194-222.
- Alves MC, Amaral TC. Ações afirmativas, subjetividades e (re)existências: estudantes negros e negras cotistas no curso de psicologia da UFPEL. Calazans ME de, Castro MG, Piñeiro E, Organizadores. América Latina: corpos, trânsitos e resistências, v. 2. Porto Alegre, RS: Fi; 2018. p. 97-124.
- Castro-Gómez S, Grosfoguel R, Organizadores. El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores; 2007.
- Diop B. Ancestralidade. Blog Estórias em Contos, 2012.
- Fanon F. Os condenados da terra. Juiz de Fora: UFJF; 2005.
- Fanon F. Pele negra, máscaras brancas. Bahia: EDUFBA. 2008.
- Gonzalez L. Racismo e sexismo na cultura brasileira. Silva LA, et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. Ciências Sociais Hoje. 1983; (2):223-244.
- Gonzalez L. A categoria político-cultural de amefricanidade. Tempo Brasileiro. 1988; (92/93):69-82.
- Grosfoguel R. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. Rev. Crítica de Ciências

- Sociais. 2008; (80):115-147.
- Grosfoguel R. A estrutura do conhecimento nas universidades ocidentalizadas: racismo/sexismo epistêmico e os quatro genocídios/epistemicídios do longo século XVI. *Sociedade e Estado*, Brasília, 2016; 31(1):25-49.
- Hidalgo, L. Arthur Bispo do Rosario. *O Senhor do Labirinto*. Rio de Janeiro: Editora Rocco, 1996.
- Kilomba G. *Plantation Memories: Episodes of Everyday Racism*. 2.ed. Münster: Unrast Verlag, 2010.
- Maldonado-Torres N. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. Castro-Gómez S, Grosfoguel R, Organizadores. *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Universidad Javeriana-Instituto Pensar, Universidad Central-IESCO, Siglo del Hombre Editores; 2007. p.127-168.
- Mbembe A. *Crítica Da Razão Negra*. Lisboa: Editora Antígona; 2017.
- Mignolo WD. Desobediência Epistêmica: A opção Descolonial e o significado de Identidade em Política. *Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Literatura, língua e identidade*, 2008; (34):287-324.
- Mignolo WD. Colonialidade: o lado mais escuro da modernidade. *Rev. Bras. de Ciências Sociais*. 2017; 32(94):1-18.
- Quijano A. Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Anuario Mariateguiano*. 1997;9(9):113-122.
- Quijano A. Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina. Lander E, Organizador. *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas*. Buenos Aires: CLACSO; 2005.
- Quijano A. Colonialidad del poder y clasificación social. Castro-Gómez S, Grosfoguel R, Organizadores. *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores; U.C., I.E.S.C. y Pontificia Universidad Javeriana, Instituto Pensar; 2007. p.93-126.
- Quijano A. Colonialidade do poder e classificação social. Santos B de S, Meneses MP, Organizadores. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez; 2010.
- Racionais Mc's. *A Vida É Um Desafio. Álbum. Nada como um Dia após o Outro Dia*. 2002.
- Soares E. *A Carne. Álbum. Do Cócix Até O Pescoço*. 2002.
- Spivak GC. *Pode o subalterno falar? Almeida SRG, Feitosa MP, Pereira A, tradutores*. Belo Horizonte: Editora da UFMG; 2010.



Por uma redução de danos menor: percurso clínico-político da redução de danos como função e a função do redutor

Paula Emília Adamy
Rosane Neves da Silva

Introdução

A luta da Reforma Sanitária, desde seu início, era pela quebra do modelo higienista e pela busca de modelos de atenção integral em saúde que incorporassem ações de promoção, prevenção, proteção e recuperação, sem simplificar a saúde como ausência de doenças. O Sistema Único de Saúde – SUS está amparado pela Constituição Federal de 1988 e pelas Leis Federais nº 8.080/90 e nº 8.142/90. A partir da Constituição de 1988, a saúde passa a ser um direito de todos e dever do Estado (Brasil, 1988).

Este movimento provoca uma transição importante do modelo de atenção pautado pela saúde pública para o da saúde coletiva, entendida como

[...] *campo científico*, onde se produzem saberes e conhecimentos acerca do objeto 'saúde' e onde operam distintas disciplinas que o contemplam sob vários ângulos; e como âmbito de práticas, onde se realizam ações em diferentes organizações e instituições por diversos agentes (especializados ou não) dentro e fora do espaço convencionalmente reconhecido como "setor saúde" (Paim, Almeida Filho, 1998: 308).

Segundo Lancetti e Amarante, a partir da Constituição de 1988 e a formulação do SUS, os hospitais psiquiátricos começam a ser criticados. Há várias críticas ideológicas, técnicas e políticas inspiradas principalmente na experiência da Reforma Psiquiátrica da Itália que, em 1978, aprovou a Lei 180, conhecida como Lei Basaglia, que é a única lei nacional em todo o mundo que determina a extinção de todos os manicômios e prescreve que se constituam serviços e estratégias substitutivas ao modelo manicomial (Lancetti, Amarante, 2006: 625).