Saúde Mental Quilombola: Encruzilhadas do Agreste Pernambucano nas confluências de uma Psicologia Preta e uma Fenomenologia Contracolonial em Plantão Psicológica

Quilombola Mental Health: Crossroads of the Pernambuco Agreste in the confluences of a Black Psychology and a Countercolonial Phenomenology in Psychological Emergency

DOI: 10.12957/ek.2024.89214

Felipe Cazeiro¹

Universidade de Pernambuco

felipecazeirodasilva@gmail.com

RESUMO

Trata-se de um artigo que objetiva disparar elementos para se pensar uma fenomenologia contracolonial que considere o ser-preto a partir de suas raízes, costumes, cosmovisões e referências. As construções textuais partem da experiência de orientação no componente de estágio básico do curso de Psicologia da Universidade de Pernambuco (UPE) em territórios quilombolas de Garanhuns-PE resgatando um relato de prática de atendimento em Plantão Psicológico pela fenomenologia. A partir de referenciais teóricos de Frantz Fanon articulado ao relato, percebeu-se que a experiência colonial causa um sofrimento psíquico profundo, resultando em transtornos como a desalienação e a busca por identidade. Ao final deste trabalho, considera-se que é preciso avançar nas questões teóricas e práticas da fenomenologia no que tange seu acesso a povos colonizados e marcados racialmente visto que uma mera transposição de conceitos se mostra insuficiente. Neste sentido, é urgente tomar referências histórico-socialmente e culturalmente localizados para uma hermenêutica compromissada ética e politicamente, que possibilite compreensões sobre o ser-preto dentro de suas raízes refutando ideais preconcebidos universalmente sobre ser humano para as necessidades de saúde mental quilombola.

Palavras-chave

Saúde Mental. Quilombolas. Fenomenologia. Contracolonialidade.

¹ Professor Adjunto do Departamento de Psicologia da Universidade de Pernambuco (UPE) campus Garanhuns-PE. Docente permanente do Programa de Pós-Graduação em Saúde e Desenvolvimento Socioambiental (PPGSDS) da UPE/Garanhuns.

ABSTRACT

This article aims to provide elements for thinking about a countercolonial phenomenology that considers being black from its roots, customs, worldviews and references. The textual constructions are based on the experience of guidance in the basic internship component of the Psychology course at the University of Pernambuco (UPE) in quilombola territories of Garanhuns-PE, rescuing a report of the practice of care in Psychological On-Call through phenomenology. Based on theoretical references of Frantz Fanon articulated in the report, it was perceived that the colonial experience causes deep psychological suffering, resulting in disorders such as disalienation and the search for identity. At the end of this work, it is considered that it is necessary to advance in the theoretical and practical issues of phenomenology regarding its access to colonized and racially marked peoples, since a mere transposition of concepts proves insufficient. In this sense, it is urgent to take historically, socially and culturally located references for an ethically and politically committed hermeneutics, which enables understandings about being black within its roots, refuting universally preconceived ideals about being human for the needs of quilombola mental health.

Keywords

Mental Health. Quilombolas. Phenomenology. Countercoloniality.

INTRODUÇÃO

Nas encruzilhadas da Fenomenologia Decolonial e a crítica Contracolonial, encontramos um caminho para o acolhimento de experiências de adoecimento em saúde mental de pessoas negras e uma clínica ampliada de uma Psicologia Preta com ênfase em aspectos éticos, estéticos e conceituais, micro e macro políticos, intersubjetivos e socioculturais atrelados. Situado na Psicologia Preta, o psicólogo Lucas Veiga (2019) ressalta que o sofrimento psíquico de pessoas negras está intimamente relacionado a ordem política de embranquecimento em que o êxito da colonização se deu não somente por colonizar territórios geográficos, mas também pela colonização de territórios-existenciais, o atravessamento nas subjetividades negras produzindo condições psicológicas debilitantes que desvelaram formas de ser, estar, sentir e de perceber o mundo em um horizonte social histórico-cultural no tempo.

Como denuncia Cida Bento (2022) em O Pacto da Branquitude, a branquitude é um pacto não verbalizado de preservação de um grupo nos melhores lugares sociais. Suas elaborações emergem como um chamado para se (re)pensar as relações entre brancos e negros no Brasil, reconhecendo que elas estão profundamente marcadas pela opressão racista. Portanto, a branquitude se expressa em uma constante repetição ao longo da história, da cultura, de lugares privilegiados assegurados para as pessoas brancas, sua

manutenção e transmissão entre gerações demonstrando que a colonialidade² não se encerrou.

O pensamento contracolonial como antídoto ao colonialismo, em um movimento que transcende a decolonialidade, tem convocado distintos saberes a revisar suas bases epistemológicas em favor da consideração da colonização como fato histórico e da colonialidade como determinante epistemológico para compreensão do racismo enquanto promotor de adoecimentos e relacionado ao modo de produção de subjetividades, na prática e na vivência (Bispo, 2023). Assim, o diálogo desse pensamento com a fenomenologia se faz necessário uma vez que suas aproximações podem ser úteis para fazer ver fenômenos invisibilizados pela colonialidade. Por meio de uma revisão crítica dos pressupostos eurocêntricos fenomenológicos, encontramos no livro *Psicologia, fenomenologia e questões decoloniais: Interseções articulação* que buscam incluir o pensamento da periferia do sistema-mundo, à exemplo das epistemologias do sul, em diálogo com o saber europeu. Desta forma, pode levar ao reconhecimento de outras psicologias, como a psicologia afro-ameríndia, a psicologia de Preta e Preto-Velho, a psicologia de terreiro, da Pombagira, a Psicologia Preta entre outras (Trzan; Mattar, 2022).

Em síntese, o movimento decolonial é aquele que na década de 90, um grupo de pensadores latinoamericanos de distintas áreas das ciências humanas, como Valter Mignolo, Alberto Quijano, Maldonado-Torres e Enrique Dussel resolveram se juntar em uma rede colaborativa com o intuito principal de (re)pensar a chamada América em que vivem, pois como afirma Enrique Dussel: "É a novidade dos nossos povos que deve refletir como novidade filosófica e não o inverso" (Dussel, 2011, p. 76). Ou seja, a América Latina deve possibilitar novas reflexões filosóficas para além das tradicionais europeias, trazendo para o centro do debate a sua problemática singular. Já o pensamento contracolonial, revisita essas bases para pensar a problemática racial a partir de reflexões filosóficas de nossos territórios brasileiros tradicionais, símbolos, significações e modos de vida, como os quilombos que são um dos nossos maiores exemplos de resistência e luta contracolonial (Bispo, 2023).

² Para o movimento decolonial, a colonialidade refere-se à persistência da lógica colonial mesmo após o fim do colonialismo físico. Significa que as estruturas de poder, os sistemas de conhecimento, as hierarquias sociais e as formas de pensar e viver, profundamente influenciadas pela colonização, continuam a moldar as relações sociais e a perpetuar desigualdades, mesmo em contextos que não são formalmente coloniais.

Como traz Quijano (2005), entende-se que a colonialidade se reproduz em uma tripla dimensão: a do poder, do saber e do ser. Um aspecto importante para a compreensão destes conceitos refere-se ao entendimento da divisão corpóreo-geopolítica do conhecimento em que a produção do saber se configura como característica própria de determinadas regiões do globo (Norte Global), de algumas instituições e de algumas agências, como o Branco Europeu, tratando-se de um processo de colonização do saber e da memória como retrata Mignolo (2006).

Ao acrescentar o elemento “corpóreo”, o que se pretende congrega é que esse processo não se reduz somente a uma dimensão geopolítica, mas também há uma dimensão corpóreo-política em que o corpo também é resultado do processo de colonização e não é compreendido como capaz de produção de conhecimento. Tal dimensão já era constatada por diversas/os intelectuais negras/os, a exemplo de bell hooks (1995).

Apesar desse movimento de resistência, precisamos avançar na produção de conhecimento a partir de referências politicamente localizadas, de nossos saberes localizados (Haraway, 1995). Neste sentido, concordamos com o indigenista Ailton Krenak (2024) que defende a ideia de que a crítica deve ser contracolonial, e não decolonial. Em suas palavras “não temos de fazer crítica decolonial, e sim, contracolonial”. Ele acredita que o pensamento colonial se perpetua na forma como produzimos conhecimento e que é preciso confrontá-lo no cotidiano. A contracolonialidade é um ponto de vista e uma forma de luta e resistência que se opõe ao colonialismo e se centra na defesa dos territórios, periferias, símbolos, significados e modos de vida dos povos indígenas, tradicionais, originários e quilombolas.

Nas afirmações de Antônio Bispo dos Santos, o Nego Bispo - filósofo, ativista político, escritor, poeta, professor e líder quilombola brasileiro:

O contracolonialismo praticado pelos africanos vem desde a África. É um modo de vida que ninguém tinha nomeado. Podemos falar do modo de vida indígena, do modo de vida quilombola, do modo de vida banto, do modo de vida iorubá. Seria simples dizer assim. Mas se dissermos assim, não enfraqueceremos o colonialismo. Trouxemos a palavra contracolonialismo para enfraquecer o colonialismo. Já que o referencial de um extremo é o outro, tomamos o próprio colonialismo. Criamos um antídoto: estamos tirando o veneno do colonialismo para transformá-lo em antídoto contra ele próprio (BISPO, 2023, p. 36-37).

Desta forma, tratando-se especificamente sobre os grupos negros e quilombolas, a articulação discursiva em torno deles envolve postulações científicas, históricas-culturais e sociais que estereotiparam o sujeito negro quilombola com vistas à desumanizá-lo, explorá-lo, estigmatizá-lo exprimindo inferiorização, depreciando suas formações identitárias e subjetivas. De acordo com Fernandes, Galindo e Parra-Valencia (2020) um dos primeiros paradoxos enfrentados por quilombolas é o direito de afirmação identitária considerando seus modos de vida e não por meio de um outro Estado ou saber científico que lhe atribua o status de existência, identidade, comunidade.

Abdias do Nascimento (2009) nos convoca a questionar:

Como poderiam as ciências humanas, históricas – etnologia, economia, história, antropologia, sociologia, psicologia e outras – nascidas, cultivadas e definidas para povos e contextos socioeconômicos diferentes, prestarem útil e eficaz colaboração ao conhecimento do negro, à sua realidade existencial, aos seus problemas, aspirações e projetos? Seria a ciência social elaborada na Europa e nos Estados Unidos tão universal em sua aplicação? (Nascimento, 2009, p. 206).

Ao restringir-se às conceituações brancas, cisgêneras e europeias sobre saúde mental e sofrimento psíquico, a psicologia brasileira se afasta do humano com suas singularidades e interseccionalidades, deixando de contemplar e cuidar adequadamente. Ora, 56,7% da população do país é composta por pessoas negras como apontado por Lucas Veiga (2019), porém a subjetividade negra é ignorada na grande maioria das graduações em psicologia e um dos efeitos diretos disso são pessoas negras serem vítimas de racismo por profissionais que deveriam acolhê-los, além de, ao mesmo tempo, se sentirem que não estão sendo compreendidos em suas questões e nem escutados como pertencentes a um povo que durante mais de 300 anos foi escravizado e que só há 136 anos fora “liberto”. Inspirado em Mbembe (2017), é tempo de decretar o fim do colonialismo e fazer agir radicalmente a descolonização imposta por Frantz Fanon.

Neste sentido, é importante reconhecer a mirada epistemológica que diversos intelectuais negros e negras tem se dedicado à produção de conhecimento sobre os efeitos do racismo nas subjetividades de pessoas negras, à exemplo da Psicanalista Virgínia Bicudo que na década de 1930 realizou uma vasta pesquisa com negros em São Paulo. Como também, o já citado psiquiatra martinicano Frantz Fanon que, em seu trabalho clínico e acadêmico nos anos 40, escreveu, o livro *Pele negra, máscaras brancas*, se tornando referência nos estudos da saúde mental da população negra.

Nos anos 1960/1970, a partir do trabalho de psicólogos negros como Wade Nobles, Naim Akbar e, principalmente, de Bobby E. Wright, surge nos Estados Unidos, a Black Psychology (Psicologia Preta), também conhecida como African Psychology (Psicologia Africana) como um campo construção de teorias e práticas em psicologia clínica tendo como referência as subjetividades negras e a ancestralidade africana se concentrando principalmente em como as pessoas da Diáspora Africana vivenciam o mundo. O Modelo Sócio-Político de Wright em *The Psychopathic Racial Personality and Other Essays* na década de 80 argumentou que os negros nos EUA que sofrem de doenças mentais e ideação suicida são vítimas da Supremacia Branca. A premissa do trabalho de Wright enfatiza a necessidade dos afro-americanos se definirem fora das perspectivas europeias. O legado de Wright ajudou a estabelecer a base para a conceituação de muitas das condições sociais, políticas e psicológicas dos afro-americanos (Downwey, 2002). Também anos 80, a psicóloga e psicanalista brasileira Neusa Santos Souza escreveu o livro *Tornar-se negro* (Souza, 1983), em que fez uma releitura de conceitos fundamentais da psicanálise a partir da experiência de pessoas negras.

Estes são trabalhos pioneiros nesse tema que, sem espaço para trazer um levantamento de publicações em saúde mental negra ao longo da história, foram elegidos por se tratar de referências principais e que, por vezes, são esquecidas nos currículos acadêmicos, na legitimidade de suas produções para às práticas clínicas cada vez mais embranquecidas, eurocêtricas e norte-americanizadas que seduzem à individualização, classificação e patologização de sujeitos negros.

Com base no exposto, pretende-se discutir o cuidado em saúde mental a partir do plantão psicológico numa comunidade quilombola do agreste pernambucano sob a luz da fenomenologia em diálogo com a psicologia preta e perspectiva contracolonial. O estudo que originou esse artigo é de caráter exploratório a partir da docência e orientação de estágios clínicos pelo autor, no curso de Psicologia da Universidade de Pernambuco (UPE) campus Garanhuns em territórios quilombolas, focando na compreensão de questões referentes à situações de vulnerabilidade e racismo, além de tensionar tais nuances que merecem destaques para as práticas psicológicas a partir de referências negras.

AQUILOMBAMENTO³ EM PLANTÃO PSICOLÓGICO: UM CAMINHO CONTRACOLONIAL EM SAÚDE MENTAL

O plantão psicológico (PP) pode ser compreendido como uma modalidade clínica e interventiva que oportuniza a atenção psicológica, uma vez que, Doescher e Henriques (2012) consideram o PP como uma intervenção realizada na urgência que acolhe a pessoa e lhe ajuda a manejar os recursos e os limites, bem como aquilo que se manifesta. Diante disso, acolher a pessoa que apresenta algum sofrimento que se manifesta se torna uma tarefa urgente que demanda à pessoa que atende (estagiário ou profissional em Psicologia) disponibilidade para uma escuta empática e acolhedora, pelas quais não se busca dar uma solução imediata ao outro ou sanar a dor existencial do sujeito acolhido, mas oferecer espaço para elaboração da sua angústia, para busca por autoconhecimento e abertura para possibilidades em auxiliar a pessoa a se responsabilizar pelo seu próprio cuidado além de resgatar as dimensões da sua condição humana (Morato, 2006)

Desta forma, no campo da psicologia fenomenológica, o PP se constitui como espaço de acolhimento e escuta, valorizando o encontro no movimento de facilitar a elaboração de sentidos a partir da experiência vivida (Dantas et al.; 2016). Souza, Callou e Moreira (2013) pontuam o caráter da fenomenologia em não explicar e classificar a experiência, mas sim compreendê-la através de um caminho estritamente descritivo. O interesse primordial é “[...] pelo fenômeno que compõe a globalidade da experiência do adoecimento, não se restringindo somente ao sintoma” (Souza; Callou; Moreira; 2013, p. 194).

Em resumo, o plantão psicológico ganhou vida no contexto brasileiro no início dos anos 70 a partir da implementação no Serviço de Atenção Psicológica (SAP) no Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, através da professora e pesquisadora Raquel Lea Rosenberg que foi inspirada pelas Walks-in Clinics norte-americanas de atendimento imediato à população (Mozena; Cury, 2010, p.66). No contexto da USP, perante a alta demanda de clientes para atendimentos no SAP, os próprios alunos foram preparados para atenderem através de acolhimento empático e respeitoso, com o objetivo de minimizar as angústias e ansiedades de quem recorria ao

³ ato de assumir uma posição de resistência contra-hegemônica a partir de um corpo político (Nascimento, 1985)

plantão. Com isso, o PP se configurou na época como uma nova modalidade de atendimento no campo psicológico (Rosenberg, 1987),

Diante de tais territórios, o lugar do plantão psicológico não poderia ser o mesmo desenvolvido nas clínicas-escolas recluso às comunidades urbanas em uma lógica colonial biomédica de saúde mental, isto é, entre salas convencionais de clínicas-escolas como do Serviço de Atenção Psicológica (SAP) à espera de quem possa surgir procurando escuta e acolhimento urgente, convocando também à uma postura de clínica antirracista, contracolonial e contextualizada no território em que está (Kawahala; Soler, 2010). Assim, o lugar deste plantão psicológico é o próprio território quilombola e seus espaços possíveis para acesso da própria comunidade seja no CRAS Quilombo, como em mutirões nas comunidades quilombolas.

Conforme traz as Referências Técnicas para atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais do Conselho Federal de Psicologia (CFP) e Centro de Referência Técnica em Psicologia e Políticas Públicas (CREPOP) (2019), a atuação da Psicologia com povos tradicionais inclui o respeito à autonomia, identidade e cultura desses grupos, a consideração de suas relações com o território e a busca por políticas públicas que garantam seus direitos. O objetivo é que a atuação da Psicologia seja um instrumento técnico, ético e político que contribua para a garantia de condições de vida dignas para todos os povos tradicionais, sem negligenciar ou desconsiderar seus modos de vida, crenças e costumes. Assim, é primordial o reconhecimento do território na produção de subjetividades dos povos e comunidades tradicionais como também é fundamental considerar as cosmovisões que orientam os modos de vida desses povos

Necessidades estas que podem exigir variados modos de ação das(os) psicólogas(os) que não se restrinjam a uma instrumentalização individual das subjetividades, mas a produção de ações singulares e coletivas capazes de construção de alianças entre as práticas e os saberes envolvidos: na organização e afirmação dos conhecimentos comunitários; nos enfrentamentos políticos para a garantia de direitos; no reconhecimento e manutenção de seus modos de vida (CFP/CREPOP, 2019, p. 86).

Para tanto, cabe ao profissional de psicologia deslocar seu fazer enraizado em uma racionalidade instrumental tecnicista centrada no indivíduo, para ações que vislumbram as experiências coletivas e as singularidades de saberes que se expressam no cotidiano destas comunidades.

Referente à Psicologia na contemporaneidade, Rebouças (2010) apresenta como problemática os moldes tradicionais dessa ciência norteada por um olhar de sujeito socialmente e historicamente descontextualizado, além de práticas restritas a consultórios privados que não são adequados. Em vista disso, com o propósito de ampliar o compromisso social da Psicologia para com as comunidades quilombolas, o PP a partir de uma Fenomenologia Contracolônia tem como caráter radical a “transterritorialização” (HAESBAERT, 2004) já que, historicamente, o povo negro e quilombola sofre com marcas de discriminação e exclusão social advindas de uma sociedade estruturalmente racista.

Para além das conceituações já postas que determinam o plantão psicológico, esse, agora, também pode ser determinado como prática de atenção psicológica “trasnterritorializada” do lugar comum do SAP e os quilombos, do encontro dos saberes diferentes, dos corpos-territórios uma vez que com a sua articulação em território quilombola, o PP não é aplicado em sua forma tradicional como quando dentro dos muros da universidade. Na prática, o que procuramos, ao final, é a reconhecimento desses múltiplos reconhecimentos espaciais, geográficos, territoriais, corpóreo-existenciais que manifestam multiterritorialidades, ou melhor, o trânsito entre múltiplos territórios, transterritorialidades (Haesbaert, 2004).

Sendo assim, a “transterritorialização” se articula como possibilidade de levar o PP que tem se desenvolvido no âmbito das clínicas-escolas para as comunidades quilombolas numa perspectiva contrária as ocupações coloniais contemporâneas (MBEMBE, 2018). Assim, este plantão psicológico é porta para a abertura de novas possibilidades, de um não-ser que pode-ser. Logo, é espaço para reconhecimento dos recursos possíveis e limites do próprio ser. É neste âmbito que a fenomenologia aparece como forma de acolhimento marcada por sua postura destacada anteriormente.

A partir deste ponto de partida, em 2024, foram articulados, junto às comunidades quilombolas circunvizinhas da região, estágios no componente curricular Abordagens Individuais I e II pelo autor, um homem negro, configurando-se em atendimentos em PP de orientação fenomenológica no CRAS Quilombo por alunos e estagiários negros e brancos da UPE em parceria com a Secretaria de Assistência Social e Direitos Humanos (SADH) de Garanhuns-PE, cidade do agreste meridional pernambucano. Desempenhados exclusivamente por estudantes de psicologia, os atendimentos foram ofertados sem

restrição de demanda ou faixa etária, com oferta semanal regular, por ordem de chegada e sem necessidade de agendamento, também sem duração predefinida das sessões, quantidade e retornos dependendo da busca espontânea da pessoa atendida ou da busca ativa em outras comunidades visto que o CRAS Quilombo, primeiro Centro de Referência em Assistência Social voltado às comunidades quilombolas, abarca 6 comunidades quilombolas: Caluête, Tigre, Timbó, Estrela, Estivas e Castainho.

Realizou-se um estudo documental, exploratório, de caráter qualitativo, a partir dos registros de atendimentos na modalidade de PP, bem como uso de diários de campo para organização das práticas nestes territórios. O corpus desse estudo foi composto por esses registros documentais e o relato de uma experiência de atendimento junto a um estagiário negro. Neste respeito, cabe salientar que o estagiário negro fora mais procurado, do que as estagiárias brancas. Portanto, uma clínica preta, que se inicia no encontro entre psicólogas/os e pacientes negros, tem efeitos subjetivos semelhantes aos dos quilombos construídos por nossos ancestrais.

Conforme preconizado por Minayo (2008), a respeito da construção de amostras em elaborações qualitativas, a seleção dos relatórios foi realizada a partir da identificação de alguns atributos que oferecerem as condições de responder ao objetivo deste texto, a saber: declarações da pessoa atendida sobre percepção dos fenômenos com a demanda trazida e/ou reformulada; sinais indicativos de transcendência, como alterações do tônus afetivo, apreensões novas e ressignificações das experiências vividas.

Assim, foi realizada na leitura flutuante o número de vezes suficientes para impregnar-se do conteúdo, sem direcionar a atenção para aspectos específicos e com finalidade de atingir o sentido latente presente nos relatórios da pessoa atendida. A seguir, foram identificadas as unidades significativas como resultado da compreensão e organização dos sentidos encontrados em consideração ao contexto de produção do conteúdo e às matrizes teóricas da fenomenologia.

Para tanto, nos interessou partilhar de uma pedagogia das encruzilhadas como inferiu Luiz Rufino (2019), pois “a problemática do saber é imanente à vida, às existências em sua diversidade. A vida é o que importa e é por isso que reivindico nos caminhos aqui cruzados outro senso ético”.

No que tange as questões éticas, o referido relato de experiência insere-se num projeto de Inovação Pedagógica (PROGRAD/UPE) intitulado “PROTOCOLOS DE

BOAS PRÁTICAS E ACOLHIMENTO: Uma atenção para a saúde mental e assistência social de comunidades quilombolas” tendo a assinatura do TCLE com consentimento das pessoas que foram atendidas para elaboração do relato de atendimento autorizando que os dados obtidos pudessem ser utilizados apenas para fins de publicações científicas preservando o anonimato.

“PAU QUE NASCE TORTO, MORRE ALEIJADO”: o caminho de sentidos no encontro com Dandara

Entre alguns dos atendimentos no plantão psicológico, um atendimento específico foi especialmente marcante e, por este motivo, foi escolhido para o presente texto. Diz de uma mulher quilombola de 56 anos, mãe de seis filhas maiores de idade e casada há 31 anos. Neste relato, o pseudônimo “Dandara” foi designado à ela, em referência à quilombola Dandara Palmares.

Dandara chegou até o CRAS Quilombo no segundo semestre de 2024 direcionando-se ao plantonista e indagando: “pode me ouvir?”. Sua expressão era de aflição e súplica diante da oportunidade de ser atendida. Sabendo que seria ouvida naquele instante, Dandara sorriu em tom de alívio. Neste primeiro encontro, frente a frente, ela começou a descrever sobre si e o que se passava naquele instante como motivação para que recorresse ao PP no CRAS Quilombo. A primeira frase lançada refletia alguém que por muito tempo se silenciou, pois em sua narrativa ela gritou através do seu âmagô: “Essa é a primeira vez que falo sobre mim, porque nunca me abri para ninguém”. Neste quesito, no diz Frantz Fanon:

Atribuimos uma importância fundamental ao fenômeno da linguagem. Por esta razão que julgamos necessário este estudo, que pode nos fornecer um dos elementos de compreensão da dimensão para-o-outro do homem de cor, uma vez que falar é existir absolutamente para o outro (Fanon, 2008, p.33).

Para as experiências de silenciamento do negro, falar e ser ouvido é um espaço de resistência. O que deveria ser a regra comum e não exceção! As mulheres negras, desde a infância, são expostas a situações que geram silenciamento, o que Grada Kilomba chamou de Máscara do silenciamento.

Ela representa o colonialismo como um todo. Ele simboliza políticas sádicas de conquista de dominação de seus regimes brutais de

silenciamentos das (os) chamadas(os) outras(os): Quem pode falar? O que acontece quando falamos? E sobre o que podemos falar? (Kilomba, 2019, p. 33).

Expressando sua angústia atual, Dandara fala de sua condição de saúde, uma pessoa que vive com diabetes e, frequentemente, sente mal-estar. No intuito de compreendê-la em seu contexto e seus hábitos em torno do que poderia estar afetando os níveis de glicose, Dandara diz que segue rigorosamente a dieta, limitando-se aos hábitos alimentares passados, como, por exemplo, tomar café sem açúcar.

Questionada se havia fontes estressoras no seu dia a dia que poderiam influenciar, Dandara se dirigiu rapidamente ao plantonista falando pensativa e pausadamente: “Em casa... eu discuto... e muito... com meu marido”. A partir de então, Dandara abriu uma fresta do que lhe trouxe até ali: sua angústia frente à relação afetiva com seu esposo e, não, especificamente, à diabetes. Cabe salientar que o diabetes atinge com mais frequência as mulheres negras, cerca de 50% mais casos em comparação às mulheres brancas, conforme aponta a Política Nacional de Saúde Integral da População Negra (2017). Esse dado reforça como as desigualdades raciais influenciam diretamente a saúde da população negra e, especialmente das mulheres quilombolas, que se encontram em condição ainda mais vulnerável.

Dandara estava angustiada com a relação afetiva com seu esposo com quem vive há 31 anos. Sofreu diversas traições e separações, pois seu companheiro sempre saía de casa, deixando-a sozinha quando suas filhas ainda eram pequenas. Falou que a última vez que ele saiu de casa tinha sido há 5 anos atrás e, desde então, Dandara convivia sozinha com a dor da separação, até que, meses antes do primeiro encontro no plantão, ele voltou para sua casa reatando a relação.

Mesmo com a volta do esposo, Dandara não se via feliz, pois retratou as discussões diárias que lhe causam estresse, frustração e revolta, e, por consequência, trazia experiências de adoecimento. Tocante aos momentos mais estressantes, Dandara diz que fuma e que se sente bem e relaxada. Nesse momento, apareceu uma preocupação. Ela diz que não consegue parar de fumar o cigarro, mesmo desejando há muito tempo e que tem medo de adoecer, visto que ela fuma cigarro desde os 8 anos de idade, além do seu problema de diabetes atual. Dandara revelou o contexto do aumento da glicose, pois, a nicotina e o estresse diário afetavam as taxas de controle da doença. Falou das inúmeras tentativas sem sucesso e das desesperanças frente a isso. Não obstante, o racismo é um

determinante social da saúde quilombola aumentando as inequidades sociais desse povo, restringindo seu acesso a serviços e políticas públicas como identificamos em outros trabalhos que realizamos nessas comunidades (Gomes et al., 2025)

Diante disso, tornam-se latentes a importância e a necessidade de direcionar o olhar do debate sobre silenciamento de pessoas negras para o aspecto de gênero. As mulheres negras foram e continuam sendo o grupo mais silenciado da sociedade demarcando o caráter duplo da opressão sobre a mulher negra, estando, também, nos piores índices de saúde e mortalidade no Brasil. Desta forma é que o racismo, em seu elemento estrutural, se alimenta porque a máscara do silenciamento é invisível, mas existe e contribui para que o sujeito negro não veja a si mesmo (Fanon, 2008).

No texto "A mulher negra na sociedade brasileira: uma abordagem político-econômica", Lélia Gonzalez (1998, p. 2) afirma que a opressão racial e social fazem da mulher negra o "foco, por excelência, de sua perversão". Ela afirma que "esquecer isso é negar toda uma história de resistências e lutas, em que a mulher negra tem sido protagonista, em que essa mulher tem sido protagonista, graças à dinâmica de uma memória cultural ancestral". Desta forma, a mulher negra sofre dupla opressão, de gênero e de raça, que se manifesta em diversas situações e incide em sua saúde em diversas dimensões como retrata Dandara.

Dandara, toma para si um desejo: "Se um dia eu conseguir parar de fumar cigarro, tudo na minha vida se resolverá!". Em torno dessa narrativa que expressa conflitos afetivos e angústia frente à sua condição de saúde pelo tabagismo, Dandara expressa já no primeiro encontro um desejo de mudança. É porque "O Dasein é sua abertura" (HEIDEGGER, 2005, p. 381) que em uma perspectiva no mundo se abre na relação com outros, no estar junto às coisas e no ser. O próprio Dasein é revelação diante de si, é a experiência de ser si-mesmo. Mas, como pode uma pessoa negra ser si-mesma?

Dandara descreve uma relação muito profunda com o cigarro, porque, frente a uma carga emocional muito forte do cotidiano e do território em que mora, sofre com conflitos socioambientais e racismos estruturais sendo o cigarro mais do que um objeto que possa saciar seu desejo que é fumar. Afinal, qual o sentido do cigarro nesse contexto?

Ao tentar compreender essa relação com o cigarro, Dandara relata que as constantes discussões entre ela e seu esposo aumentam sua vontade de fumar e que o cigarro sempre foi o seu companheiro e seu suporte que podemos compreender como um

ente determinado pelo ser, precedência ôntica do Dasein (Heidegger, 2005). Diante de tantas descrições trazidas, no tocante ao aspecto da aparição desse fenômeno é compreensível que o estresse de Dandara no dia a dia decorrente de seus conflitos, apareça o cigarro como plano ôntico.

Mas, se a fenomenologia, como proposta filosófica, caminha para fazer ver aquilo que se manifesta, interrogar o fenômeno não seria desnecessário? Dartigues (1992, p. 127) nos ajuda trazendo: “É que, na verdade, o que é preciso denominar fenômeno num sentido privilegiado não se manifesta de imediato, mas se dissimula, ao contrário, no que se manifesta e por isso precisa ser expressamente mostrado”.

Heidegger também chama a atenção para o fato de que o ente pode mostrar-se a nós como ele na verdade não é e aponta que “...manifestação enquanto manifestação de alguma coisa não diz um mostrar-se a si mesmo, mas um anunciar-se de algo que não se mostra. Manifestar-se é um não mostrar-se” (Heidegger, 2005, p. 59). Assim, para a compreensão do fenômeno, interroga-se mas não com vistas a confirmá-lo teoricamente, mas o que queremos saber por ele mesmo (Critelli, 2006).

Nas descrições trazidas por Dandara, é possível perceber que os acontecimentos do dia a dia atravessaram e marcaram os modos de ser-no-mundo de Dandara. Portanto, a cotidianidade versa sempre a questão de modos de existir no mundo com os outros. Essa concepção explícita que o sentido de lugar não retrata certo espaço físico, mas sim, modos de estar em, ou pertencer a. Tal compreensão de lugar encontra-se marcada pela espacialidade, com uma temporalidade histórica reveladora de movimentos da pessoa no mundo, que narram os enraizamentos e abrem possíveis desdobramentos históricos existenciais do ser-no-mundo, no cotidiano.

Nessa direção, faz sentido pensar que o viver cotidiano, em seu acontecimento, possibilita uma reflexão na direção de compreender a ação clínica no encontro com Dandara que se considera uma mulher estressada, “carrasca” e grosseira em casa, não apenas ao falar com seu esposo, mas ao lidar com suas filhas e seus netos. Referindo-se às filhas, ela relembra o passado quando também era filha e se entristece por ter vivido uma infância e adolescência precária em um lar cujos pais lhe rejeitavam. Por vivenciar a exclusão do afeto desde muito nova, Dandara se casou com o sonho de dar e receber amor, contudo, o que ela descreve como experiência vivida foram desafetos e decepções.

Portanto, na distância entre o que era esperado e o que fora vivido aparecia uma profunda angústia de um luto não elaborado, um ser-para-a-morte (Heidegger, 2005).

Fanon (2008) utiliza a noção de "ser-para-a-morte" para analisar a experiência do sujeito colonial, especialmente o sujeito negro. Para ele, a colonização não se limita à violência física, mas também à destruição do sujeito colonial, tornando-o um ser "para-a-morte", ou seja, negando sua existência e sua história diante do ser-para-o-outro. A colonização, segundo Fanon, cria uma experiência existencial em que o sujeito se vê como um ser sem futuro, privado de sua própria história e cultura, o que o leva a uma espécie de morte civil e social.

Conforme o relatório técnico nº 2/2023 - Saúde da População Negra (IEPS, 2023), a saúde mental da população negra tem apresentado os piores indicadores em relação a outras etnias. Assim, o relatório destaca que fortes evidências demonstram que o trabalho em saúde mental pode ser otimizado e mais efetivo através de intervenções cultural e racialmente sensíveis. Para tanto, se faz necessário treinamentos específicos para profissionais e de reestruturação de intervenções visando a promoção da equidade em saúde e a prevenção de processos de estigma e exclusão.

Nesse momento, Dandara diz: “Olhe, o povo tem um ditado que é: pau que nasce torto, morre aleijado!”. Mais do que uma simples frase do cotidiano, existe uma determinação para Dandara que, como tal, ela se compreendia enquanto alguém que nasceu em um contexto de vida precário socialmente, sem afetos e que, para ela, a realidade não poderia mudar, encontrar e vivenciar algo novo, outras possibilidades. Dandara comunicou-se em tom de conformidade, pois tudo o que ela viveu até ali bastava, como se tivesse chegado a um fim, compreendendo que as coisas estavam como deveriam, mesmo que produzissem sofrimento para ela, à exemplo do casamento e do tabagismo.

Desta forma, questionar o ser em seu sentido pareceu primordial à compreensão das coisas no cotidiano de Dandara. A angústia dela não falava sobre um contexto de vida recente ao atendimento, mas, sobre uma vida angustiada e silenciada marcada racialmente. Caminhando para o encerramento do primeiro encontro, após uma reflexão sobre as questões trazidas por ela e apresentando o plantão psicológico como um meio para elaboração de suas questões existenciais, Dandara se mostrou interessada em voltar,

mas com uma condição: que fosse tratado sobre seu tabagismo porque, segundo ela, falar sobre sua relação “não daria em nada”.

Na semana seguinte, Dandara retornou ao CRAS Quilombo. Ao início do segundo plantão, fora questionada sobre como foram os últimos dias desde o último encontro e fora lembrado à Dandara sobre seu interesse em falar sobre o tabagismo. Ela descreveu que continuava um pouco mal, mas que ia passar. Questionada sobre o mal-estar, Dandara ignorou e perguntou se poderia ser indicado um “remédio bom” de efeito rápido para que ela pudesse parar de fumar. Obteve como resposta o desconhecimento sobre nenhum remédio com esse efeito, mas que existia na UBS mais próxima um grupo de tabagistas que ela poderia participar como forma de cuidado, podendo ter contato com outras pessoas que vivenciam semelhante questão e encontrar formas de lidar com o consumo do cigarro a partir de uma perspectiva comunitária de cuidado, além de ter acesso ao adesivo de reposição de nicotina e bala de mascar, como estratégia para reduzir o uso. Dandara relatou que já foi até a UBS, porém, faltou ao grupo por achar que não ia dar certo. Descreveu a desesperança mais uma vez.

O que estava em torno da desesperança de Dandara em parar de fumar o cigarro? Questionada sobre esse fenômeno, Dandara verbalizou que é difícil de se ver longe do cigarro, pois em momentos de estresse, ou apenas ao habitar sua casa, ela sente necessidade de fumar. Dandara disparou: “É que ele (seu esposo) tira meu sossego. Ele fica lá (referindo-se à sala) e eu na cozinha. Eu tenho rancor dele por tudo o que ele me fez, mas ainda o amo.” Ela parou de falar sobre o cigarro e se voltou para assunto da relação com seu cônjuge. Um momento paradoxal. Então, com expressões de raiva, Dandara falou detalhadamente das traições, referindo-se ao esposo como “safado”, “cachorro” e “sem-vergonha”. Relembra o dia em que ele a deixou para estar com outra mulher mais nova há 5 anos. Neste dia, Dandara lhe prometeu que ele pagaria por tudo o que estava fazendo e que se arrependeria.

Mesmo tentando seguir sua vida, ela relatou que era difícil se ver longe dele, pois não queria sofrer, sempre quis ele por perto como seu esposo e pai de suas filhas. A expectativa do amor que não recebeu em seu desenvolvimento familiar. Sobre o sofrer, Dandara trouxe que tem medo de sofrer e que, por isso, um dos motivos para reatar com ele era para não sofrer. Perguntada sobre outros motivos para reatar a relação com seu esposo, Dandara disse que sempre sentiu pena dele, mesmo que ele tenha lhe machucado

emocionalmente, mantinha o sentimento de compaixão. Por isso, sempre que ele tentava reatar, ela aceitava-o de volta.

Em vista disso, até agora, é possível observar que Dandara possuía descrições ambíguas pela mesma pessoa. Ao mesmo tempo que apareceu ódio, apareceu também amor, compaixão, dó. Uma ambivalência afetiva. Contudo, Dandara não parecia compreender, ou melhor, compreender-se diante de tal ambivalência. Apesar disso, Dandara seguiu caminhando para compreender a dimensão da relação afetiva com o uso do cigarro, pois percebeu que ao brigar com seu esposo, ela fumava mais do que em dias longe dele, como também refletiu sobre as oscilações do nível de glicose em momentos de discussão e de uso de cigarro. Também, Dandara estava deixando de ficar mais tempo em sua casa após a saída do trabalho, pois não queria estar no mesmo espaço que seu esposo. Com isso, o movimento de esquiva para não falar de sua relação no segundo encontro e focar no seu tabagismo, fora contornado por ela mesma. A não diretividade do PP de orientação fenomenológica permitiu que Dandara conferisse uma direção própria ao descrever sobre si, encontrando-se com aquilo que queria evitar falar: sua relação conjugal.

Trazendo a ambivalência e elucidando junto com Dandara os seus sentimentos expressados, fora indagada como é conviver com tais descrições ambíguas coexistentes. Dandara entrou em silêncio e seu silêncio foi respeitado, como também fora terapêutico. Após alguns minutos, Dandara interrompeu o silêncio e retornou novamente a relação, expressando revolta, ódio e insegurança, não mais acompanhados de compaixão, dó, ou amor, embora essas aparições pudessem ainda estar presentes, mas não foram trazidos em cena. Ela relatou sobre o que faz todos os dias, não ao seu próprio favor, mas a favor de seu esposo. Trouxe uma nova descrição ao ser perguntada sobre como viveu no tempo em que estava separada: “Olha, eu tinha mais tempo para mim. Eu dormia melhor. Hoje eu acordo assustada, mesmo com ele perto, na cama. Eu fazia a comida na hora que eu queria.”

Em torno disso, ela falou do gosto e da disposição que antes tinha pelo forró e pelo samba que tiravam o seu cansaço, mas que naquele momento ela não tinha mais vontade para dançar. Falou que seu corpo parecia não mais disposto à dança. Trouxe novamente suas experiências passadas e do quanto teve que suportar as traições em silêncio para manter a família, mesmo havendo separações. Suas filhas, adultas, mesmo

longe, pediram-lhe para que ela acolhesse o pai em casa, um ex-esposo que se tornaria esposo novamente. Dandara, trouxe: “Eu me casei com ele. Sou esposa. Sempre fui! Mesmo ele com outras. Tenho filhas que criei com muito trabalho. Não quero que o pai delas esteja ao Deus dará!”.

Com forte expressão na fala, Dandara repetiu o mesmo ditado passado: “É, meu filho... pau que nasce torto, morre aleijado (risos baixos)”. Diante disso, obteve a seguinte resposta do plantonista: “Dandara, parece-me que você tentou muito manter a família durante todos esses anos. Hoje, suas filhas não moram mais com você. Apenas você e ele. Mas, mesmo assim, não a vejo realizada. Não há outra forma do pau morrer?”. Ouvindo, Dandara mexeu a cabeça e contraiu os ombros. Um movimento de dúvida fora expresso. A dúvida diante do que foi perguntado poderia mobilizá-la sobre uma abertura de possibilidades e caminhos a serem tomados diante de uma realidade que estava lhe causando sofrimento cada vez mais. O silêncio de Dandara foi mais extenso. Ela respirou mais calma e profundamente quando interrompeu o silêncio e respondeu: “Ele não me merece. Eu ainda gosto dele, mas... ainda é difícil, viu? Ele está lá (expressão de desprezo). Fica lá o dia todo deitado. Tenho certeza que ele não vai mudar mais na vida. É perdido!”

Fora perguntado à ela, então, se diante da não mudança do outro, se nós podemos mudar, ter uma nova rota, uma postura, uma escolha ou uma nova possibilidade, outros sentidos, fazendo novamente uma alusão ao ditado “pau que nasce torto, morre aleijado”. Dandara sorriu inclinando-se para frente e disse: “É... a gente é quem muda, né? Pois é!...”.

Depois de duas semanas após o segundo encontro, Dandara surgiu ao PP. Sua alegria irradiou a recepção e, na direção do plantonista, perguntou se naquele dia haveria plantão. Obteve confirmação e foi chamada para a sala da coordenação que foi a única sala disponível para atendimento. Ela estava tão empolgada que, de forma rápida, passou na frente e abriu a porta para o plantonista. Esse movimento de abrir a porta, ressoou ao plantonista como um significado de mudança, como um: “estou abrindo meu ser e quero te contar algo!”. Antes de se sentar, Dandara perguntou se o plantonista não tinha percebido nada de diferente nela. Ele sorriu para ela e respondeu: “estou vendo um uma mulher sorridente à minha frente. Quer se sentar para me contar o que aconteceu durante nesse tempo?” Disposta para falar sobre si de forma alegre, primeira aparição desse

fenômeno até então, Dandara comentou que o plantonista tinha “acertado” sobre ela e que o motivo de estar alegre era que ela não estava mais casada.

Fora perguntada: “Dandara, e como foi tomar essa decisão?”. Ela descreveu que foi difícil falar sobre separação, pois, diante das outras separações, essa foi a primeira vez que ela tomou a decisão por si própria (abertura do Dasein) e não o seu ex. Aproveitou que ele saiu de casa e lhe telefonou. Expressou sua vontade de separação, pedindo para que não retornasse para casa, a não ser para pegar suas roupas. Ela estava decidida, ainda que nervosa frente a decisão. Ele não hesitou no pedido e voltou apenas para pegar seus pertences e foi para a casa de uma de suas filhas.

A decisão de Dandara ainda pairava em sua mente, fazendo-a questionar se era uma boa ideia. Porém, falou para si mesma no PP que mesmo que a separação possa voltar a doer, ela mesma se basta, pois cansou de ser empregada e mãe de seu ex-esposo. Papeis, geralmente, ocupados pelas mulheres em seus relacionamentos na cultura de gênero patriarcal. Falou, também, que suas últimas noites voltaram a ser um pouco melhor, sem ansiedade, tampouco sem insegurança. Brincou que estava bem acompanhada por si mesma. Referiu-se como um pássaro dormindo no ninho.

Frente a um sujeito que tomou uma decisão para si, pensando em si e no seu próprio bem-estar, o que confere um poder-ser, Dandara foi questionada sobre o que viria pela frente, quais possibilidades, já que a sua decisão de separação trouxeram em conjunto algumas mudanças em seu cotidiano tão reiterado no ditado “pau que nasce torto, morre aleijado”. Naquele momento, ela descreveu não se reconhecer nesse dito popular.

O pássaro no ninho mencionado por ela, metaforicamente, designou o novo modo de ser de Dandara que fez morada em seu ninho, sem perigo e começou aprender a bater asas. Ainda que tivesse descrito medo, ela começou a fazer suas escolhas próprias, voando sem um destino pronto, mas com possibilidades outras dispostas a lançar-se na experiência. Aberta ao que surgir, pôde acolher a si mesma, acolhendo seus desejos passados no agora, como o desejo de dançar forró ou samba, ou, colocar em prática o desejo de parar de fumar com mais efetividade em busca de melhor condição de saúde uma vez que sua relação afetiva inferia, prejudicialmente, no tabagismo e na relação com a diabetes.

Tendo em vista o relato de experiência em Plantão Psicológico em fenomenologia, buscou-se articular conceitos heideggerianos como “autenticidade” (eigentlichkeit),

“inautenticidade” (uneigentlichkeit), baseando-se na obra *Ser e Tempo*, de 1927 (Heidegger, 2005) com algumas considerações dentro de uma psicologia preta e fenomenologia contracolônia para pensar as contribuições de ambos, sem excluí-los, mas situá-los a partir de uma interpretação contextualizada.

Nesse sentido, diante da narrativa de Dandara, a inautenticidade aparece como seu modo de ser no encontro do PP: uma mulher negra angustiada, silenciada de si, imersa em uma relação afetiva que lhe causava sofrimento, com sentimentos ambivalentes e dúvidas, além de papéis de gênero imbuídos em si, desviando a ocupação consigo mesma em função do outro (esposo e filhas). Não ser si-mesma implicou em um modo de ser em função do outro, ou seja, estar na impessoalidade, visto que Heidegger (2005, p.179) considera que “o impessoal possui ele mesmo modos próprios de ser”. Ainda assim, a presença do Dasein não lhe é própria, porque, para Heidegger (2005, p.197) a presença como uma vivência do cotidiano está sob o domínio dos outros, são os outros que se apropriam do ser. O Ser-aí inautêntico no encontro do plantão psicológico mostrava não ter domínio e escolhas próprias.

Dandara em seu modo inautêntico de ser estava imersa na cotidianidade, convocada a existir conforme os papéis de gênero normatizados socialmente expressos em sua narrativa como alguém que ocupa o lugar de mulher casada, mãe e zeladora do lar. Mas, qual lar estava sendo zelado e habitado? Ela repetia o mesmo ditado: “pau que nasce torto, morre aleijado”, evidenciando o seu modo de vida representado em um dito popular, um fenômeno ôntico da cotidianidade. É evidente que em sua relação afetiva seus desejos e escolhas não eram seus, e, sim, do outro, o esposo. Bem como, a relação com suas filhas pela pressão de acolher o pai dentro de casa. Novamente, Dandara não parecia habitar nem a si, nem a sua casa.

Dandara, por ser uma mulher quilombola, compreendemos através de Frantz Fanon (2008), que ela se encontra em uma situação de inautenticidade. Ele utiliza essa perspectiva da inautenticidade para analisar a experiência do colonizado. A colonização, ao impor valores e normas estrangeiras, cria uma realidade em que o colonizado é constantemente incentivado a se comportar de acordo com as expectativas do colonizador, negando a si próprio.

Assim, é compreensível que pessoas negras adquiram formas inautênticas de ser, existir e vivenciar a vida devido ao sistema racista em que a sociedade está inserida

demarcando as subjetividades ao serem vistas como objeto racializado, objeto de percepção do outro, que é o sujeito branco. É o olhar do Outro (colonizador/racista) que condiciona e restringe a liberdade ontológica do negro. O sujeito negro é alienado e desumanizado. A autenticidade seria então para o sujeito negro a superação do uso das máscaras brancas na sociedade, ultrapassando as imposições sociais, dinâmicas e relações de poder, para que possa resgatar uma forma de existir autêntico sem ser definido pelo colonizador, podendo alcançar sua liberdade. Por tanto, a alienação racial coloca o sujeito negro como inautêntico, pois é um ser-para-o-outro, e não um ser-para-si, já que é o Outro que lhe determina, lhe objetifica.

Trabalhando a ambivalência trazida por Dandara, colocando-a frente ao que ela tentava se esquivar no PP, o fenômeno na separação fora se desvelando. Por mais que Dandara tivesse medo de sofrer sozinha e, por isso, entre outros motivos, ela continuava com seu esposo, o movimento de fazer ver sua angústia foi elaborado em sua coragem de retornar a si mesma. De não mais corresponder a lógicas coloniais de aprisionamento de seu corpo, de seu ser. Ora, se estar com um homem por medo de sofrer, fenômeno já descrito estando com o seu cônjuge, como compreender seu desejo de não estar mais com ele?

Dessa maneira, somente ela poderia ser ela mesma e não mudando as atitudes de seu esposo, tampouco seu passado conflituoso. Dandara vivenciou a experiência do isolamento, tomando para si a coragem da decisão e, não mais casada, seguiu lançando-se nas aberturas do seu próprio ser e suas escolhas. Encontrou-se com a autenticidade não de forma rápida, mas processual e desafiadora. Também, tornou-se cuidado, porque, segundo Golin; Pereira; Piveta e Bervique (2013) “quando se tem consciência da vida e, com ela, das contingências, limites e possibilidades, o ser humano efetiva tal potencialidade, a de ser Ser-de-cuidado.”

Aos poucos, Dandara fora elaborando sua resistência enquanto mulher negra quilombola e dona da sua própria história. Assim, o cuidado de si se torna sua própria resistência que, como traz Fanon (1961), é também uma resistência para sobrevivência em uma sociedade colonial e racista, uma vez que o sujeito negro é sempre objetificado, desumanizado.

CONSIDERAÇÕES SOBRE UMA FENOMENOLOGIA CONTRALONIAL EM DIÁLOGO COM UMA PSICOLOGIA PRETA

Encontramos em Frantz Fanon (2008) uma perspectiva no âmbito da experiência vivida para refletir acerca da condição do ser-preto na configuração colonial a partir da dimensão da experiência vivida do negro que o conduz a um “desvio existencial” (Fanon, 2008, p. 30).

O olhar universal e generalista do humanismo exclui o negro e o direciona para uma “zona de não-ser” (Fanon, 2008, p. 26) em que sua única possibilidade de ser, sua existência, será marcada por formas estereotipadas, animalescas e brutalizadas pelo olhar vigilante do branco que o aprisiona na sociedade colonial e não o permite elaborar seu projeto corporal existencial (Fanon, 2008) como pudemos perceber na inautenticidade de Dandara. Sendo assim, tal visão impossibilita que o sujeito possa ver a si próprio, de caminhar pelo tensionamento do Dasein. A esta impossibilidade de autoreconhecimento do sujeito negro, Fanon denomina de alienação colonial. Por ela, a existência do negro estará condenada a presença do sujeito branco colonizador (Fanon, 2008) em seu fenômeno ôntico. Sendo assim, para a existência do negro, lhe é necessário vestir a face branca em todas as dimensões de sua experiência vivida, ou seja, na linguagem, na sexualidade, expressão de gênero, nos costumes, e na cultura colocando-o numa existência em “terceira pessoa” (FANON, 2008, p. 104) como demonstrou Dandara em alguns aspectos de sua vida.

Assim como compreende o movimento decolonial, a raça é, para Frantz Fanon, uma invenção do colonialismo e sua experiência histórica, sendo necessária a investigação da experiência de sofrimento e suas consequências traumatizante da psique do ser racializado. Percebemos, portanto, a dimensão existencial da fenomenologia de Frantz Fanon que solicita a experiência vivida, o uso da vida, para fazer aparecer o fenômeno do colonialismo. Este pensamento auxiliou a compreender, através da escuta de Dandara, os fenômenos subjacentes de sua experiência de sofrimento.

Portanto, compreender a ontologia ou sub-ontologia do preto em relação ao branco, é tarefa para uma Fenomenologia Contracolonial. Neste sentido, Frantz Fanon (2008) é primordial em trazer que a inferioridade do ser-preto se dá, não em relação a ele mesmo, mas como um ser-para-o-outro que é branco:

Enquanto o negro estiver em casa não precisará, salvo por ocasião de pequenas lutas intestinas, confirmar seu ser diante de um outro. Claro, bem que existe o momento de ser-para-o-outro de que fala que este fato não reteve suficientemente a atenção daqueles que escreveram sobre a questão colonial. Há, na Weltanschauung de um povo colonizado, uma impureza, uma tara que proíbe qualquer explicação ontológica. Pode-se contestar, argumentando que o mesmo pode acontecer a qualquer indivíduo, mas na verdade está se mascarando um problema fundamental. A ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (p. 103-104).

É certo que, com a colonização, pessoas pretas perderam seus sistemas de referência para se situarem frente a um outro a quem deviam referência. Assim, perderam, segundo o autor, sua consistência ontológica, pois frente ao olhar branco não eram considerados existentes e nem humanos. Desta forma, nos dizeres de Frantz Fanon, qualquer referência negra tende a ser abolida pela hegemonia do pensamento branco colonizador. Essa abolição, que não significa sua destruição, ocorre em várias dimensões que vão desde a estética, a ética, moral, bem como no saber e o ser, fortalecendo a hegemonia do pensamento branco europeu sobre os demais.

Neste quesito, Nelson Maldonado-Torres (2007) nos ajuda a pensar, a partir da obra de Frantz Fanon, uma outra categoria ontológica, a dos *dammès*, condenados. Algo que encontramos, também, em Carolina Maria de Jesus em Quarto de Despejo que testemunha um modo desclonizador do pensamento branco europeu e nos revela uma ontologia própria subalternizada a partir de seu testemunho que retrata uma existência condenada convidando-nos a reflexão sobre a fenomenologia do vivido do *dammè* (Santos, 2018).

Voltando a Maldonado-Torres (2007), ele traz problematizações no entendimento que a Modernidade inventou essa categoria, inaugurando uma sub-ontologia. Esse Outro preto, mestiço e indígena, demarcados racial-etnicamente, que surgem com o mundo pós-colonial, não são simplesmente arquitetados como inimigos do recém estabelecido império europeu, mas de concepção de espécie, de sub-humano que é retratado em sua cor de sua pele, origem e modos de ser. Conforme Maldonado-Torres (2007, p. 143, tradução minha):

O colonizado não é um Dasein qualquer, e o encontro com a possibilidade da morte não tem o mesmo impacto ou resultados que

para alguém alienado ou despersonalizado pela virtude de “um”. O encontro com a morte sempre vem de alguma forma muito tarde, já que a morte está sempre ao seu lado como ameaça contínua. Por esta razão, a descolonização, a desracialização e a degeneração, enfim, a descolonialidade, emergem, não tanto a partir de um encontro com a própria morte, mas também a partir de um desejo de evitar a morte (não só de um, mas ainda mais de outros), como uma característica constitutiva de sua experiência vivida. Heidegger, no entanto, perde de vista a condição particular dos sujeitos do lado mais escuro da linha de cor e o significado da sua experiência vivida para a teorização do ser e para a compreensão das patologias da modernidade. Ironicamente, Heidegger reconhece a existência do que chama de Dasein primitivo, mas não consegue se conectar com o Dasein colonizado. Em vez de fazer isso, toma o Homem Europeu como modelo do Dasein e esquece as relações de poder que operam na própria definição do ser primitivo.

Portanto, se considerarmos essa diferença ontológica como marca da modernidade-colonialidade, se faz imperativo que a psicologia fenomenológica, hermenêutica, existencial também considere essa diferença ontológica, pois o sistema da branquitude vigente coloca como possibilidade do ser uma única forma e essa é branca. Assim, o preto torna-se bode expiatório de si-mesmo e no, caso de Dandara, centrado na máscara branca, alheio a si mesmo, autocompensado em sua inferioridade ontológica, pois “a ontologia, quando se admitir de uma vez por todas que ela deixa de lado a existência, não nos permite compreender o ser do negro. Pois o negro não tem mais de ser negro, mas sê-lo diante do branco” (Fanon, 2008, p 104).

Por outro lado, a libertação ontológica poderá ocorrer quando o preto ousar enfrentar suas profundezas e destruir o branco interior que lhe oprime e lhe aprisiona como fez Dandara. Percebemos, assim, que esse branco interior se aproxima ao que Paulo Freire denomina sobre o opressor estar hospedando a subjetividade oprimida se identificando com esse opressor e querendo se tornar um, quando a educação não é libertadora (Freire, 1974).

Em uma Psicologia Contracolonial precisamos, portanto, reivindicar a distinção e o lugar da história dos povos pretos, indígenas, povos tradicionais e originários em torno de seus costumes, metafísicas, modos de vida e de ser com lugares ontológicos próprios como dignos de serem incluídos no sistema mundo. Isso significa lutar por uma sociedade plural e diversa que está para além de ideais pré-concebidos do ser humano, mas que reivindica um ser aberto e indefinido quando se encontra como semelhante na diversidade do Outro. Isso significa apostar em outras assimilações para as especificidades ontológicas que estão para além da universalidade proposta pelos autores europeus. Neste

sentido, para Fanon (2008), não há falta ou potencialidade de algo na consciência preta, ela é plena de si mesma.

Sempre em termos de consciência, a consciência negra é imanente a si própria. Não sou uma potencialidade de algo, sou plenamente o que sou. Não tenho de recorrer ao universal. No meu peito nenhuma probabilidade tem lugar. Minha consciência negra não se assume como a falta de algo. Ela é. Ela é aderente a si própria (Fanon, 2008, p. 122).

Desse modo, conceitos caros à Psicologia Fenomenológica-Existencial como a relação entre a angústia ontológica, ser-aí (Dasein) liberdade e os projetos de vida tornam-se atinentes e precisam de algumas considerações contracoloniais. Nesse sentido, Kusch (1999) entende que Heidegger foi eurocêntrico, universalizando o ser próprio da burguesia branca europeia. Portanto, é preciso entender que a consciência negra, de outro modo, está enraizada em sua determinação, em sua própria metafísica, a facticidade do ser negro, além, de algum modo, estar inscrita e determinada no modo de ser-para-o-outro-branco. Cabe, então, ao sujeito preto reconhecer-se dentro de suas raízes, face preta livre. Aprendemos isso com Dandara e nesse movimento de saúde mental quilombola. Resgatar, desta forma, o valor da face preta como face humana, as tradições pretas, seus costumes e metafísicas como próprias à sua herança. Conectar-se com a sua origem, que não começa na escravização, através do seu ritmo que reúne o seu Eu como parte individualizada de uma totalidade ancestral.

Esta é uma das apostas da psicologia africana defendida por Akbar (1975) que é, também, base para uma Psicologia Preta. Em seu trabalho, o autor nos mostra elementos da cultura africana ancestral como potencialidades teóricas a partir das cosmologias africanas, para a compreensão de uma subjetividade que não está descolada da totalidade cósmica, que possui seu ritmo como recursos terapêuticos e, por isso, é capaz de propiciar o encontro dos Eus a essa totalidade.

Para que uma Psicologia Fenomenológica, Hermenêutica, Existencial possa avançar para incluir o ser-preto, se faz necessário que ela não se encarregue de entender o Outro colonizado como um ente exterior e exotificado, mas traçar suas distinções como próprias ao humano como um todo visto que qualquer concepção de humano antes disso, está fadado a cair em uma concepção eurocêntrica universalista e exclusivista que apaga essas distinções para afirmar, neutralizar, universalizar o sujeito burguês branco europeu.

Assim, Fanon (2008, p. 15) nos lembra que “o racismo e colonialismo deveriam ser entendidos como modos socialmente gerados de ver o mundo e viver nele”. Considero, portanto, que expandir os pressupostos de uma Psicologia Preta com vistas a uma Fenomenologia Contracolonial pode ser considerado uma experiência de aquilombamento visto que os quilombos são territórios fundamentais na preservação da identidade, da dignidade, da cultura e da saúde mental da população negra (Nascimento, 1985).

Conforme trazido em todo o texto e articulado ao relato descrito, Frantz Fanon analisou como o colonialismo e o racismo afetam a saúde mental da população negra, destacando a interiorização da inferioridade e a alienação cultural. Ele argumenta que a experiência colonial causa um sofrimento psíquico profundo, resultando em transtornos como a desalienação e a busca por identidade que percebemos no relato descrito. Frantz Fanon (2008; 1961), em obras como *Pele Negra*, *Máscaras Brancas* e *Os Condenados da Terra*, aborda a saúde mental da população negra sob a perspectiva da colonialidade e do racismo, defendendo que o sofrimento psíquico é intrínseco ao sistema de opressão. A fenomenologia pode incorporar essas ideias ao considerar a experiência subjetiva da existência do negro, marcada pela inferiorização, alienação e a necessidade de luta por autonomia como traz Dandara.

Embora a Psicologia Fenomenológica, Hermeneutica, Existencial possa ter em Frantz Fanon um crítico importante, vemos que pouco se tem produzido a partir de seus conceitos e críticas empreendidos pelo pensamento europeu da qual esta Psicologia é herdeira, mostrando-se insuficiente para descrever a existência do ser-preto. Assim, entende-se que autores como Frantz Fanon vem contribuir com possibilidades para uma melhor compreensão da ontologia preta, desconsiderada pelos clássicos da psicologia e da filosofia. Da mesma forma, é um imperativo ético, político e de uma postura radicalmente comprometida socialmente ler os nossos intelectuais negros, quilombolas, indígenas, subalternizados, marginalizados, periféricos para avançarmos num projeto de produção de conhecimento sobre a condição humana efetivamente libertadora.

Deixando as considerações em aberto para abertura de outros caminhos possíveis dentro de uma fenomenologia que pretenda ser contracolonial, reivindica-se, portanto, a experiência do ser colonizado, esquecido pelas ontologias europeias visto que torna-se impossível pensar em modernidade, desconsiderando a colonialidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AKBAR, N. Papers in african psychology. Florida: Mind Productions, 1975.
- BENTO, C. O pacto da branquitude. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.
- BISPO, A. S. A terra dá, a terra quer. São Paulo: Ubu Editora/PISEAGRAMA, 2023.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Política Nacional de Saúde Integral da População Negra: uma política para o SUS. 2. ed. Brasília: Ministério da Saúde, 2017. Disponível em: https://bvsm.sau.gov.br/bvs/publicacoes/politica_saude_populacao_negra.pdf. Acesso em: 10 jun. 2025.
- CFP/CREPOP. Referências técnicas para atuação de psicólogas(os) para a atuação de psicólogas(os) com povos tradicionais. Brasília: CFP/CREPOP, 2019.
- CRITELLI, D. M. Analítica do Sentido: uma aproximação e interpretação do real de orientação fenomenológica. 2. Ed. São Paulo: Editora Brasiliense, 2006.
- DANTAS, J. B et al.. Plantão psicológico: ampliando possibilidades de escuta. Revista de Psicologia, Ceará, v. 7, n.1, p. 232-241, 2016. Disponível em https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/21220/1/2016_art_jbdantas.pdf. Acesso em: 03 jun. 2025.
- DARTIGUES, A. O que é fenomenologia? São Paulo: Moraes, 1992.
- DOESCHER, A. M. L.; HENRIQUES, W. M. Plantão Psicológico: Um encontro com o outro na urgência. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 17, n. 4, p. 717-723, out./dez. 2012. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/pe/a/jNLH8JRLF5SZ5kx6KSGmDwK/>. Acesso em: 03 jun. 2025.
- DOWNWEY, B. J. The History of Black Psychology. Estados Unidos: Fieldin Gradute Universiy. 2022
- DUSSEL, E. Filosofía de la Liberación. Mexico: Fondo de Cultura Económica, 2011.
- FANON, F. Os Condenados da Terra. Lisboa: Editora Ulisseia, 1961.
- FANON, F. Pele negra, máscaras brancas. Salvador: EDUFBA, 2008.
- FERNANDES, S. L.; GALINDO, D. C. G.; VALENCIA, L. P. Identidade quilombola: atuações no cotidiano de mulheres quilombolas no agreste de alagoas. Psicologia em Estudo, v. 25, p. 1-15, 2020. Disponível em: <https://doi.org/10.4025/psicoestud.v25i0.45031>. Acesso em: 03 jun. 2025.
- FREIRE, P. Pedagogia do Oprimido. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1974.
- GOLIN, M. F. et al.. Autenticidade, Angústia e Decadência em Martin Heidegger. Revista FAEF, São Paulo, p. 1-10, 2011. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0101-31732003000100004>. Acesso em: 03 jun. 2025.
- GOMES, W. da S. et al.. Interface entre racismo e saúde: relatos em uma comunidade quilombola do agreste pernambucano, Brasil. OBSERVATÓRIO DE LA ECONOMÍA LATINOAMERICANA, v. 23, n. 1, 2025. Disponível em: <https://ojs.observatoriolatinoamericano.com/ojs/index.php/olel/article/view/8517>. Acesso em: 03 jun. 2025.

GONZALEZ, L. "Por um feminismo afrolatinoamericano". *Revista Isis Internacional*, Santiago, v. 9, p. 133-141

HAESBAERT, R. *O mito da desterritorialização: do “fim dos territórios” à multiterritorialidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.

HARAWAY, D. Saberes localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 5, p. 7–41, 1995. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/cadpagu/article/view/1773>. Acesso em: 03 jun. 2025.

HEIDEGGER, M.; *Ser e Tempo*. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.

HOOKS, B. Intelectuais negras. *Rev. Estud. Fem*, Florianópolis, v. 3, n. 2, p. 464-478, 1995. Disponível em: <https://periodicos.ufsc.br/index.php/ref/article/view/16465>. Acesso em: 03 jun. 2025.

KAWAHALA, E.; SOLER, R. D. V. Por uma psicologia social antirracista: Contribuições de Frantz Fanon. *Psicologia & Sociedade*, Florianópolis, v. 22, p. 408-410, 2010. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/S0102-71822010000200023>. Acesso em: 03 jun. 2025.

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

KRENAK, A. 2024. Ailton Krenak: ‘Não temos de fazer crítica decolonial, e sim, contracolonial’, [Online]. Disponível em: <https://ufmg.br/comunicacao/noticias/ailton-krenak-nao-temos-de-fazer-critica-decolonial-e-sim-contracolonial>. Acesso em: 14 Jan. 2025.

KUSCH, R. *América Profunda*. Buenos Aires: Biblos, 1999.

MALDONADO-TORRES, N. Sobre la colonialidad del Ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. In: CASTRO-GOMÉS, S, R. GROSFOGUEL. (Orgs) *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007.

MBEMBE, A. *Necropolítica*. Editora: N-1, 2018.

MBEMBE, A. *Políticas da inimizade*. Lisboa: Antígona, 2017.

MIGNOLO, W. Os esplendores e as misérias da ciência: colonialidade, geopolítica do conhecimento e pluri-versalidade epistêmica. In: SANTOS, B. S. (Org.). *Conhecimento prudente para uma vida decente: um discurso sobre as ciências revisitado*. São Paulo: Cortez, 2006.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. *O desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde*. 11. Ed. São Paulo: Hucitec, 2008

MORATO, H. T. P. Pedido, Queixa e Demanda no Plantão Psicológico: Querer, Poder ou Precisar. VI Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituição. *Psicologia e Políticas Públicas*. Vitória: UFES, p. 1-8., 2006. Disponível em: <https://repositorio.usp.br/item/001588954>. Acesso em: 03 jun. 2025.

MOZENA, H.; CURY, V. E. Plantão Psicológico em um serviço de assistência judiciária. *Memorandum, USP-UFMG*, v. 19, p. 65-78, 2010.

NASCIMENTO, A. Quilombismo: um conceito emergente do processo histórico-cultural da população afrobrasileira. In: NASCIMENTO, E. (Org.). Afrocentricidade: uma abordagem epistemológica inovadora. São Paulo: Selo Negro, 2009.

NASCIMENTO, B. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. Revista Afrodiáspora, n. 6-7, p. 41-49, 1985. Disponível em: <https://ipeafro.org.br/acervo-digital/leituras/publicacoes-do-ipeafro/afrodiapora-vol-6-e-7/>. Acesso em: 03 jun. 2025.

QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, E. (Org.). A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

REBOUÇAS, M. S. S.; DUTRA, E. Plantão Psicológico: uma prática clínica da contemporaneidade. Revista da Abordagem Gestáltica, Goiânia, v. 16, n.1, p. 19-28, 2010. Disponível em: https://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672010000100004. Acesso em: 03 jun. 2025.

ROSENBERG, R. L. (Org.). Aconselhamento psicológico centrado na pessoa. São Paulo: EPU, 1987.

RUFINO, L. Pedagogia das Encruzilhadas. Rio de Janeiro: Mórula. 2019.

SANTOS G. A. O. Quarto de Despejo de Carolina Maria de Jesus: testemunho de uma existência condenada. pragMATIZES - Revista Latino Americana de Estudos em Cultura, São Paulo, v. 8, n. 14, pp. 77-89, 2018. Disponível em: <https://periodicos.uff.br/pragmatizes/article/view/10519>. Acesso em: 03 jun. 2025.

SOUZA, C. P.; CALLOU, V. T.; MOREIRA, V. A. A questão da psicopatologia Na perspectiva da abordagem centrada na pessoa: diálogos com Arthur Tatossian. Revista da Abordagem Gestáltica - Phenomenological Studies, Goiânia, v. 19, n. 2, p. 189-197, 2013. Disponível em: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=357735519007>. Acesso em: 03 jun. 2025.

SOUZA, N. S. Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social. São Paulo: graal, 1983.

TRZAN, A; MATTAR, C. Psicologia, fenomenologia e questões decoloniais. Interseções. Rio de Janeiro: Via Verita, 2002.

VEIGA, L. M. Descolonizando a psicologia: notas para uma Psicologia Preta. Fractal: Revista de Psicologia, v. 31, n. esp., 244-248, 2019. Disponível em: https://doi.org/10.22409/1984-0292/v31i_esp/29000. Acesso em: 03 jun. 2025.

Recebido em: 16/01/2025 | Aprovado em: 06/06/2025