



EXISTÊNCIAS NEGRAS E A VIDA EM CENAS DE USO DE CRACK

Erick Araujo¹

Resumo: O artigo é fruto de uma etnografia dos encontros entre uma equipe de Consultório na Rua da cidade do Rio de Janeiro e quem tal serviço busca atender: pessoas em situação de rua e, em particular, em cenas de uso de crack. A partir do enunciado de uma dessas pessoas, "... já tô na rua e sou preta, tenho que ficar esperta", pretende-se explicitar os modos de funcionamento do racismo, e suas conexões concretas com o sexismo, quando em relação ao fenômeno do crack. Aponta-se, também, os meios segundo os quais as vidas negras criam e recriam sua existência e seus territórios, denotando sua extensa potência criativa, mesmo em contextos que lhes impõem impossibilidades.

Palavras-chave: população em situação de rua; crack; sistema único de saúde (SUS); racismo.

BLACK EXISTENCES AND LIFE IN CRACK USE SCENES

Abstract: The article is the result of an ethnography of the meetings between a team of "Clinic at the Street" of the city of Rio de Janeiro and who this service seeks to attend: people in street situations and, in particular, in scenes of use of crack. From the statement of one of these people, "... I am already on the street and I am black, I have to be smart," it is intended to make explicit the modes of functioning of racism, and their concrete connections with sexism, when in relation to Phenomenon of crack. We also point out the means by which black life creates and recreates its existence and its territories, denoting its extensive creative power, even in contexts that impose impossibilities.

Keywords: street population; crack; single health system (sus); racism.

EXISTENCES NOIRES ET LA VIE EN SCÈNES D'UTILISATION DE CRACK

Résumé: L'article est le résultat d'une ethnographie de la rencontre entre une équipe du Bureau sur la rue de la ville de Rio de Janeiro et qui telle recherche signification attendre: rue personnes et, en particulier, dans les scènes de fissure. Le libellé de l'une de ces personnes, "... je suis dans la rue et je suis noir, je dois être intelligent", vise à préciser les modes de fonctionnement du racisme et de ses liens concrets avec le sexisme, par rapport au phénomène de la fissure. Points, aussi, le moyen par lequel la vie noire créer et recréer votre existence et leurs territoires, qui dénote votre pouvoir créatif très étendu, même dans des contextes qu'ils exigent des impossibilités

Mots-clés: Population en situation de rue; crack; system unique de santé (sus); racisme.

EXISTÊNCIAS NEGRAS Y LA VIDA EN ENCENAS DEL USO DE CRACK

Resumen: Este artículo es fruto de una etnografía de encuentros de equipos de Consultorio en la calle de la ciudad del Rio de Janeiro y quien tal servicio busca atender: personas en situación de calle y, en particular, en uso de crack. A partir del enunciado de una de estas personas, "... ya

¹ Ggraduação em Pedagogia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2007), mestrado em Bioética, Ética Aplicada e Saúde Coletiva pela Escola Nacional de Saúde Pública (2012) e doutorado em Bioética, ética aplicada e saúde coletiva pela Universidade Federal Fluminense (2016).

estoy en la calle y soy negra, tengo que quedarme ligera”, pretende-se explicitar los modos de funcionamiento del racismo, y sus conexiones concretas con el sexismo, cuando en relación al fenómeno del crack. Se apunta, también, los medios segundo los cuales las vidas negras crean y recrían su existencia y sus territorios, denotando su extensa potencia creativa, mismo en contextos que hay imposibilidades.

Palabras-clave: población en situación de calle; crack; sistema único de salud (SUS); racismo.

Esse artigo é produto de uma etnografia junto a um Consultório na Rua (CR) de Manguinhos, bairro-favela da Zona Norte da cidade do Rio de Janeiro, realizada durante os anos de 2013 e 2015. Esse serviço foi criado para facilitar o acesso das pessoas em situação de rua aos outros serviços do Sistema Único de Saúde (SUS), ou seja, o CR surge como meio para superar os impedimentos ao atendimento dessa população por parte dos serviços de um sistema guiado, dentre outros, pelo princípio de universalidade de acesso. O ponto de partida para esse estudo é o enunciado de uma usuária do CR. Ao conversar com uma integrante dessa equipe sobre o estar na rua e prevenções a serem tomadas em relação às doenças sexualmente transmissíveis e a sua segurança física, a mulher diz: “... já tô na rua e sou preta, tenho que ficar esperta”. Pode-se dizer que este enunciado condensa em si um estado de coisas no qual dar corpo às categorias mulher e negra implica maiores riscos, daí a necessidade de ter uma atenção às situações. Ou seja, mesmo em condições sobre as quais se poderia pensar que há um nivelamento produzido, por exemplo, pela pobreza e pela falta de habitação – como no caso da população em situação de rua – segundo o qual as categorias seriam supérfluas e os riscos tornar-se-iam os mesmos para quem nelas se encontra, há uma linha racializada – e generificada – cuja existência permite que se distribuam danos, prejuízos e privilégios diferentemente.

Empreendo, aqui, um estudo acerca dos modos pelos quais se dá tal distribuição, desde os encontros entre o CR e a população que busca atender, ou seja, pessoas em situação de rua e, em particular, em cenas de uso de crack. Tenciono lançar luz sobre os modos de funcionamento do racismo em relação: a esse serviço; à gestão urbana em suas ações sobre as cenas de uso de crack e sobre territórios habitados e/ou tradicionalmente negros, como as favelas; à política de drogas, cuja genealogia se entrelaça à repressão à população negra. Em específico, busco analisar a ênfase dada ao controle reprodutivo e a prostituição em relação às mulheres que se encontram em cenas de uso de crack.

Lido com campos de pesquisa abrangentes que serão abordados por uma perspectiva etnográfica. Isto é, o olhar de análise parte do acompanhamento do encontro



entre o CR e aquelas pessoas que busca atender. Emergem, desse encontro, os problemas a serem trabalhados. Para tanto, procuro ativar um olhar genealógico – traçando uma linha histórica sobre os problemas em questão – e um associativo – traçando linhas sincrônicas entre experiências e acontecimentos. Digo, então, perspectiva etnográfica porque, mesmo que o olhar possa se desviar, mesmo que se mergulhe em certas digressões, não se perde a perspectiva do encontro do qual se parte. Em outras palavras, recorro a dados exógenos àqueles produzidos na pesquisa – produção fruto do compartilhamento de experiências derivadas da interação cotidiana entre quem pesquisa, quem atende e quem é atendido/a – tanto para tornar esses dados inteligíveis quanto para expor uma conexão entre esses e aqueles ofertados por outras pesquisas.

Dessa maneira, essa pesquisa qualitativa busca somar-se ao projeto iniciado com a inserção do recorte étnico-racial nos dados produzidos acerca das instituições, serviços e práticas sociais (ou seja, do *socius*) com o intuito de desvelar a atualização da hierarquia racial. Por fim, aponto para o fato de que, mesmo com as impossibilidades criadas por um estado de coisas no qual o racismo e o sexismo são elementos constituintes, a população negra não apenas sobrevive, mas vive, criando novos modos de existir e de expressar tal existência.

O RECORTE ÉTNICO-RACIAL E O RACISMO

Inserir-se, no ano de 1996, nos dados sobre nascidos vivos e sobre mortalidade, o quesito raça/cor (Werneck, 2016). Isso se dá a partir de ressonâncias das movimentações negras pelo fim do racismo, o que pressupõe a exposição de seus efeitos, tendo em vista a força da ideia de um país mestiço (Munanga, 2010) no qual vigeria uma democracia racial. Dessa maneira, a inclusão do recorte étnico-racial nos dados acerca da mortalidade, por exemplo, passa a demonstrar algo já conhecido objetivamente pela população negra: morre-se mais por causas externas e por causas evitáveis “relacionas com a falta de acesso e a baixa qualidade da atenção oferecida nos equipamentos de saúde” (Santos, 2016) como aquelas referentes às doenças cerebrovasculares e a mortalidade materna. Logo, se traz à luz a capilaridade do racismo em funcionamento, que perdura causando danos à população negra em diferentes contextos, seja naquele do SUS, seja no da gestão urbana (Paterniani, 2016; Garcia, 2009).

No entanto, sabe-se que existem investimentos cujo objetivo é deslocar tal recorte,



visando posicioná-lo em uma hierarquia na qual sua importância é diminuída. Ou melhor, tal deslocamento acaba por ter como efeito a apresentação do recorte étnico-racial como inútil, já que estabelece uma desigualdade infraestrutural que passa a ser representada por um marcador principal, postulando, novamente, uma igualdade racial. O marcador econômico, ou de classe, é aquele mais utilizado nesse sentido. Mas logo outros emergem, se somando ao econômico, como a higiene, no caso da moradia e situação de rua. Diz-se, dessa forma, que na rua, a sujeira é um atributo corporal mais destacável do que a cor de pele (Frangella, 2009; Rui, 2012). Parece se afirmar, ainda, que no Brasil – diferente do caso dos Estados Unidos da América, onde o estar na rua é marcada por divisões étnicas – haveria uma experiência “humana” em uma “condição comum de indigência” (Rui, 2012, p.266).

Tais deslocamentos parecem, por um lado, isolar a “rua” do restante do *socius* e, em particular, das instituições que procuram intervir sobre ela. Por outro, tendem a ignorar um certo modo de funcionamento do racismo que torna prescindível o uso do termo raça/etnia: trata-se da manutenção do estado de coisas no qual há estabilidade e institucionalização: dos privilégios decorrentes do conjunto, ou de certos elementos, que constituem o corpo branco, a brancura, e o *ethos* a ele associado, a branquitude; das condições de suscetibilidade e vulneração que atingem diferentes grupos não brancos e, em particular, aqueles que se aproximam e/ou habitam/afirmam a *negritude*. Daí falar em racismo institucional.

Afirma-se que há uma mudança no funcionamento do racismo de Estado (Foucault, 2010) por meio do mascaramento da hierarquia racial e da capilaridade própria à rede institucional. Não há a necessidade de uma cisão explícita imposta à humanidade pelo termo *raça*, que torna aceitável a emersão de atos soberanos por parte do Estado, ou seja, quando esse mata – ou aumenta o risco de morte – e tal ação é justificável por se tratar de uma raça cujo extermínio é, desde já, aceitável. A inserção do recorte étnico-racial é um dos meios pelos quais busca-se apreender esse funcionamento mais sofisticado do racismo e tornar visível um *continuum* no qual as consequências da escravidão e da hierarquia racial estendem-se e transmutam-se, continuando, assim, ativas em relação às vidas negras (Cunha, 2012).

Sendo assim, os dados segundo os quais 58% de pessoas pardas e 32% de negras (distinção utilizada nos dados produzidos pela equipe do CR) em situação de rua em cenas de uso de crack atendidas pelo CR Manguinhos e 80% de pessoas indicadas como não



brancas em cenas de uso público de crack no Brasil (Senad, Fiocruz, 2013), não parecem ser facilmente ignoráveis, principalmente, quando se verificam as intervenções institucionais hegemônicas, caracterizadas pela arbitrariedade e violência, sobre tais cenas. Se os danos dessas ações – como exemplificam os espancamentos perpetrados pela polícia militar ou o chamado *recolhimento*, direcionamento forçado a abrigos por parte das equipes de assistência social – atingem grupos classificados como “usuários de drogas”, “dependentes”, “viciados”, “criminosos”, “vagabundos”, sob tais significantes variados há uma constante: os corpos negros.

Tendo em vista a capilaridade desse modo de funcionar do racismo no qual os significantes parecem não guardar relação com um conteúdo *racializado*, e, no entanto, perpetuam a *racialização* e hierarquização dos corpos e dos modos de existir, mostra-se como pertinente atentar-se aos danos causados à população negra em diferentes situações e serviços, como o CR, um serviço de saúde inovador em sua relação com populações minoritárias, que busca descentralizar-se da clínica ao assumir o desafio de trabalhar nos territórios habitados pelas pessoas em situação de rua – sejam eles cenas de uso de crack ou margens de linhas de trem – sem o intuito, *a priori*, de readequação dessas pessoas a uma certa normalidade social, mas, sim, de acolher e de apoiar essas existências a partir de suas demandas. Características que não o salvagam de agir segundo modos propulsionados pelo racismo.

RACISMO E SEXISMO NO COTIDIANO DA CLÍNICA

Alguns exemplos, derivados do campo etnográfico, tornam visíveis funcionamentos do racismo distintos mas não isoláveis entre si. Assim, extrapolam seu campo de origem e tornam-se dados relativos às relações étnico-raciais no Brasil. O primeiro diz respeito a um antigo integrante da equipe do CR. Esse foi visto, por outra pessoa integrante da equipe, tendo uma conversa com uma usuária, não branca, do serviço. A situação destoava do usual pela proximidade física entre esse antigo integrante e a usuária, assim como pelo desfecho da situação no qual o primeiro estende sua mão, dando dinheiro para a segunda. Sabia-se que a usuária costumava prestar serviços sexuais.

Quem viu a situação, ao relatar o ocorrido, salientou que qualquer pessoa que estivesse ali trabalhando deveria saber que existe uma assimetria na relação entre profissional e usuário. Assimetria ainda maior com relação às pessoas usuárias do CR, e,



em especial, em uma interação estabelecida entre uma mulher usuária do serviço e um homem integrante da equipe. Dessa maneira, a pessoa que testemunhou o ocorrido perguntou ao integrante da equipe envolvido na situação sobre o que ela significava. Sabendo que uma das hipóteses era que teria contratado os serviços da mulher, ele respondeu: “Você acha que eu preciso disso?! Sou branco, tenho olho azul e cabelo liso, posso ter qualquer mulher que quiser”.

O enunciado ocupou toda a atmosfera da sala, os ânimos se esquentaram, algumas pessoas, percebendo o efeito do que foi falado, tentaram intervir para impedir que a discussão se transformasse em violência física. Conseguiram. Assim como também foram bem-sucedidas no pedido para que esse integrante fosse afastado do trabalho junto ao CR. Durante o dia no qual a situação me foi relatada, e ainda pelos dias que se seguiram, o enunciado ressoou no cotidiano de trabalho, mas transmutado em piadas e risadas entre as pessoas negras. Algo a ser visto com atenção, já que parece expressar *um* modo de resistência negra: transmutar o racismo em algo risível. Daí poder dizer que “o riso nos ajudou a fugir da depressão e olhar diferentemente a vida e o mundo sem, entretanto, defender de lutar para defender nossa dignidade humana e nossos direitos numa sociedade que nos escravizou e continua a nos manter na subalternidade exclusiva” (Munanga, 2015, p.09). Nesse sentido, pode-se dizer que tal riso é um traço territorial, ou seja, é expressivo de uma existência que ao mesmo tempo se afirma, resiste e afronta, como que dizendo “afastem-se, seus racistas, estou passando” (Munanga, 2015, p.10).

Cabe, ainda, pelo menos aqui, uma análise mais pormenorizada do enunciado. O “você acha que eu preciso *disso?!*” demanda certa atenção, já que à primeira vista poderia ser interpretado apenas como uma rejeição da prostituição, ou seja, ele não precisaria recorrer a esse tipo de serviço, a *isso*, pois ele encontra sexo facilmente, já que é branco. No entanto, aquele “posso ter qualquer mulher que quiser” aponta, ao mesmo tempo, para uma objetificação *da mulher* – ou seja, um objeto a ser conquistado, fato que ocorrerá facilmente caso seja-se branco – e uma hierarquização interna à categoria *mulher*, tendo em vista que a prostituta e, especificamente, a prostituta não branca, figurarão, segundo o enunciado, em uma posição inferior. Mesmo no campo da objetivação da mulher, traça-se uma linha de distinção e, conseqüentemente, distribuição desigual de prejuízos. Por isso, pode-se reafirmar o caráter assimétrico da relação entre o ex-integrante da equipe e a usuária do serviço, como apontado por aquela pessoa que viu a situação.

Há, ainda, no enunciado desse antigo integrante, algo mais: seu caráter racista.

Pode-se dizer, em princípio, que o enunciado choca porque é explícito, tornando translúcido o fato de emergir como um resquício de uma hierarquia racial, aqui, pode-se dizer, em sua vertente estética, na qual há uma escala na qual a brancura, um de seus extremos, ocupa o lugar da beleza e, a cada componente que dela se afasta, aproxima-se do outro extremo, aquele no qual se encontraria o conjunto de elementos que constituiriam um corpo preto. É ilustrativo o fato do enunciado não se resumir à pele branca, mas ressaltar também o olho azul e o cabelo liso, isto é, componentes de um conglomerado que institui o que seria o *branco modelo*. Desse modo, se ainda se está distante de tal modelo, busca-se, pelos meios possíveis, *incorporar* algum desses elementos.

Além disso, há, nesse enunciado, algo mais; ele funciona, por meio de seu caráter explícito, como um *chamariz público*. Esse tipo de enunciado passa a se apresentar como *um resquício do racismo*. Isto quer dizer que esse último pertenceria ao passado, sendo suas atualizações eventos esporádicos disparados por indivíduos isolados, ou seja, não representativos do funcionamento “usual” do que se chama de sociedade brasileira. Destarte, ao se guinar a atenção a esses chamarizes, perde-se de vista outras emersões do racismo que prescindem de termos explicitamente derivados de uma hierarquia racial.

O segundo exemplo configura-se como uma emersão desse tipo. Trata-se da centralidade dada a certos casos clínicos, como aquele de um usuário do branco, com ensino superior, que por vezes falava algumas expressões em inglês, como quando ao ser perguntado como estava, respondeu: “*no hope*” [sem esperança]. (Pode-se dizer que expressa-se aí um certo *ethos*, um modo de ser branco). Ele tem seu nome frequentemente lembrado, seu caso repetidamente revisto, sendo que, além dessas características citadas, não parece haver algo de mais complexo do que os casos usuais do CR. Logo, é pertinente questionar o privilégio da atenção de um serviço de saúde a esse caso. Como também o é pergunta sobre as vezes em que pessoas brancas são vistas em situação de rua, e, especificamente, em cenas de uso de crack, e faz-se questão de realçar a beleza dessas pessoas ou indagar o motivo para essas presenças ali. Parece que um dos efeitos dessa excepcionalidade sobre esse serviço de saúde é uma guinada de olhar brusca em direção a esses usuários, o que acaba por gerar maior atenção clínica em relação a seus casos. Em situação similar a desse usuário citado, há o caso de uma usuária do serviço, também branca, cujo nome era repetidamente lembrado, mesmo que seu caso não apresentasse uma complexidade que o destacaria dos outros.



Em uma reunião acerca dessa temática, uma integrante do CR buscou sintetizar o motivo desse modo, momentâneo, de funcionamento: “acho que isso é cultural né... é uma cultura podre, mas é cultural. São coisas muito maiores”. Ressuou, nesse instante, junto à equipe, um “*no hope*”. No entanto, o enunciado é, sobretudo, preciso. Por um lado, parece haver um certo acúmulo cultural no qual um enunciado tido como individual (como aquele do ex-integrante da equipe) aparece de uma extensa coleção de meios estabelecidos a partir e para a manutenção da hierarquia racial e, por outro lado, um processo no qual as instituições, perpassadas por essas “coisas muito maiores” (sejam chamadas de força ou de cultura), ao colidir com diferentes modos de existência, acabam por fabricar, a partir de seus próprios meios, novas práticas – nesse caso: novas práticas de uma cultura racista.

MULHERES NEGRAS E A GESTÃO DOS CORPOS

Durante a 1ª Conferência Local de Saúde de Manguinhos, em 2011, surge a proposta de criação de um consultório na rua para o bairro. Dela participaram habitantes, ONGs, movimentos sociais, trabalhadoras/es e gestores/as da região. O Relatório Final da conferência (2012) aponta como uma característica do bairro: “pontos de uso intensivo de crack e outras drogas” (p.05), daí decorreria a necessidade de um serviço específico: a proposta 23 do Relatório é “implantar o 'Projeto Consultório de Rua’” (p.06); a 38 aponta os objetivos desse serviço “criar estratégias para oferecer cuidados à saúde e também *oferecer métodos contraceptivos às usuárias de drogas*, através das ações do projeto 'consultório de rua’” (p.07).

Atenta-se, primeiro, para o protagonismo do crack em relação ao CR, algo que impulsiona o o serviço a orbitar ao redor do crack e, ao mesmo tempo, que adere a habitação na rua ao uso dessa variação da cocaína, fazendo crer que toda a pessoa que está em situação de rua usaria crack. Em segundo lugar, ressalta-se a ênfase dada ao oferecimento de métodos contraceptivos às usuárias de drogas. A compreensão de uma participante da conferência, que se tornou integrante do CR, foi a de que o serviço surgiu a partir de um ímpeto de limpeza social. Ímpeto que não está restrito a Manguinhos. Sabe-se da atenção midiática que tem sido dado às gestantes que se encontram em situação de rua e, em particular, em cenas de uso de crack. É o caso de reportagens como a intitulada “Mães do crack” (Macedo, Roso, Lara, 2015) que “além de reduzir a mulher à mãe,

inscrevem um julgamento moral por engravidarem, pois esses discursos salientam o dever da mulher de controlar sua potencialidade biológica de engravidar”. Associado a isso, “não é referido sobre os pais desses ‘bebês do crack’, tampouco apontado o uso de crack por parte dos homens como problema de saúde” (p.1292). Atenta-se para a subsunção de mulheres e bebês ao crack por meio das expressões “Mães do crack” e “bebês do crack”, um modo de enunciar e, assim, atuar na desumanização dessas pessoas.

Nessa mesma reportagem, afirma-se: “[é] o anticoncepcional que tem que chegar até elas. Existem injeções de efeito prolongado que são ideais para essas situações (Médico-apresentador)” (Macedo; Roso; Lara, 2015, p.1293). Como também que “[é] ridículo imaginarmos que as adolescentes das cracolândias tenham discernimento para procurar os serviços de saúde atrás de anticoncepcionais (Médico-apresentador)” (Idem). Existem alguns pontos a se atentar nesses enunciados. Parte-se do pressuposto de que o motivo da falta de procura das jovens em relação aos serviços de saúde é a ausência de “discernimento”. Isto quer dizer que isenta-se, desde já, os serviços. No entanto, o caso das gestantes atendidas pelo CR denota algo diferente: o afastamento derivado da falta de diálogo, violência e arbitrariedade desses serviços quando em encontro com essas mulheres. Por isso, um esforço inicial do CR foi aquele de diferenciar-se das ações do Conselho Tutelar. Algumas usuárias do serviço relatam que tinham receio da equipe estar associada às ações institucionais que resultavam na perda da guarda de seus filhos e filhas. Elas temiam que a equipe podia “não estar ali para ajudar, mas para pegar os bebês e levar para o conselho tutelar”. A diferenciação da equipe do CR em relação a essas ações possibilitou um fluxo de mulheres grávidas que são acompanhadas até a clínica ou por si só a visitam. O CR passa, dessa forma, a atuar como apoio a essas existências.

Pode-se afirmar, ainda, que a ênfase dada ao controle de natalidade e o silêncio relativo às doenças sexualmente transmissíveis e outros agravantes de saúde das mulheres em cenas de uso de crack, além dos prejuízos provenientes das hierarquias de gênero e de etnia-raça, reafirmam o ímpeto sexista e eugênico desses enunciados. Tais afirmações, como as da Conferência da qual nasceu o CR e dessa reportagem, desconsideram que o “papel da mulher ainda de submissão com relação às questões sexuais e a responsabilização das mulheres no que diz respeito às questões reprodutivas dificultam o diálogo com seus parceiros e aumentam sua vulnerabilidade” (Santos, 2016, p.605). Assim, a “proposição/negociação do uso de preservativo esbarra em questões delicadas, sobre as quais é difícil dialogar, ainda mais quando se estabelece uma relação de afeto



e/ou poder entre os indivíduos” (Santos, 2016, p.605). Especificamente, no “tocante às mulheres negras, essas relações são ainda mais complexas”, já que no que pode se chamar “escala hierárquica da sociedade” reserva-se a elas “o espaço de menor poder, pois se somam à dinâmica já perversa das relações de gênero, outras formas de dominação e desigualdade sociais advindas das relações étnico/raciais e de uma situação socioeconômica, na maioria das vezes menos privilegiada” (Santos, 2016, p.606). Daí os dados segundo os quais a “comparação dentro de cada sexo mostrou que não houve diferença entre o não uso de preservativos entre homens jovens brancos e negros”. De modo diferente, entre as mulheres jovens, “o não uso apareceu em uma proporção maior para as negras (72%) do que para as brancas (58%)” (Santos, 2016, p.605).

O modo de funcionamento do CR permite, além da aproximação em relação às gestantes que frequentam cenas de uso de crack, que uma impactante generalização se desfaça: aquela de que todas as mulheres que se encontram em cenas de uso de crack prostituírem-se. Trata-se de um tema complexo que muitas vezes se perde em julgamentos morais. A possibilidade de diálogo entre equipe e usuárias abre espaço para que aquelas que prestam tal serviço utilizem a equipe como apoio, por exemplo, demandando e recebendo mais preservativos que o distribuído normalmente. Podem-se ver, ainda, também relacionamentos hétero e homoafetivos (nesse caso, os conhecidos durante a pesquisa eram entre mulheres) monogâmicos entre pessoas que se conheceram nessas cenas. Assim, pode-se questionar a centralidade dada ao tema da prostituição, como caso especial, mesmo que tratem-se de levantar os riscos de contrair doenças sexualmente transmissíveis, como modo de, sub-repticiamente, condenar, de modo generalizado, essas mulheres.

Ainda parece necessário uma maior atenção ao tema, tendo em vista as diferentes tentativas de desumanização em relação às pessoas em cenas de uso de crack – a utilização de termos como *zumbis*, *mortos-vivos*, *cracudos*; as práticas, institucionais ou não, de violência – e, em específico, o estado agravado de suscetibilidade, o maior risco de sofrer danos físicos e psicológicos, no qual se encontram essas mulheres negras em cenas de uso de crack. Talvez seja o caso de se questionar o próprio termo prostituição, uma prestação de serviços sexuais, nesse estado de coisas. Recordar-se, a partir de bell hooks (1982), a utilização do termo *prostituição* em relação às mulheres negras escravizadas, quando o caso era, na verdade, de estupros perpetrados por homens brancos, em um estado de desumanização massiva; assim como, pós abolição, o uso do mito da facilidade

e abertura sexual das mulheres negras (hooks, 1982) para assim impedir que se levem em consideração as denúncias de violência sexual por elas sofridas e dificultar relacionamentos interétnicos com homens brancos, fato que elevaria o *status* social dessas mulheres. No entanto, por um lado, ao levantar tal questionamento sobre a utilização do termo prostituição, e sua conexão com o funcionamento desse mito, quando referente às mulheres negras em cenas de uso de crack, corre-se o risco de eliminar, discursivamente, a agência dessas. Agência visível nos papéis desempenhados por elas nessas cenas, como na mediação de conflitos, na gestão espacial. Papéis, pode-se dizer, de autoridade. Isto é, se há agência em certos aspectos das vidas dessas mulheres, pode-se concluir que há também em relação a essa forma de prestação de serviço. Por outro lado, enfatiza-se o contexto da rua, no qual há uma ampla abertura à violência por parte de diferentes agentes, sejam eles policiais, traficantes varejeiros de drogas, milicianos ou aqueles que se encontram nas cenas de uso. Fato que parece poder justificar a consideração de que, nessa situação, falar em prostituição é um meio de culpabilizar tais mulheres e de desviar a atenção da violência de gênero institucionalizada, cuja materialização nessas cenas é a mera explicitação de uma estrutura social. Mas, talvez, o caso seja de compreender que há relações imbricadas entre agência e suscetibilidade, criatividade e impossibilidade, a partir das quais, nessas cenas, busca-se traçar seu próprio território de vida. Assim, compreende-se a precisão do enunciado da usuária do CR: "... já tô na rua e sou preta, tenho que ficar esperta".

O CRACK, A GESTÃO URBANA E OS CORPOS NEGROS

Pode-se pensar, por um lado, que o crack apresenta uma novidade: um uso público, no qual os corpos que encontram-se com o crack tornam-se visíveis para a cidade (Rui, Fiore, 2012). Por outro lado, é possível pensar que a novidade está apenas na inclusão do crack como um elemento na configuração do que se chama "problemas urbanos". Pode-se dizer que certos corpos e seus modos de existir na cidade são historicamente fixados como problemas, ou melhor, como interrogações produzidas por e direcionadas àqueles que compartilham um certo modelo de cidade e que, desde já, possuem as respostas possíveis. Por isso pode-se dizer que essas interrogações são moldadas de acordo com as suas respostas possíveis – geralmente aquelas já conhecidas e sofridas pela população negra e pobre da cidade. Por isso falar de um *continuum* traçado entre recolhimento –

despejo – remoção. Nessa seção busco expor essa conexão entre as ações sobre pessoas em situação de rua, sobre aquelas em cenas de uso de crack e, de modo mais amplo, sobre as favelas.

As cracolândias cariocas conhecidas emergem nas favelas, mas sua perenidade vai depender de muitos fatores, inclusive em qual região da cidade estão localizadas essas favelas. No caso do Morro Santo Amaro, na Zona Sul do Rio de Janeiro, uma ação de combate ao crack extinguiu o que se dizia ser uma cracolândia. Nessa ação, encontrava-se um contêiner no qual estava escrito: “Crack: é possível vencer. Enfrentar o crack. Compromisso de todos”. Esse enunciado propulsionava a Força Nacional de Segurança no Morro Santo Amaro no enfrentamento a essa variação da cocaína, mas também àqueles que se acredita serem seus produtos: “Agora, podemos ficar mais à vontade. Quando a gente passeia, não vê mais ‘cracudo’ na rua” (G1 RJ, 2012), enunciado de um corretor de imóveis, veiculado por um portal de notícias ao reportar/promover tal ação. “Força Nacional ocupa favela com cracolândia no Rio”, anuncia outro portal (REUTERS, 2012). Anuncia-se, ainda, que “170 viciados foram para abrigos” (G1 RJ, 2012) como resultado da ação.

Parece se tratar de uma gestão material, uma gestão dos corpos orgânicos e inorgânicos, presentes em certas áreas da cidade: o “caso da ocupação da favela Santo Amaro, no Catete, é emblemática dos esforços do atual governo do estado [do Rio de Janeiro] em manter as *cracolândias* para além das fronteiras da cidade ‘pacificada’ ou ‘olímpica’” (Frúgoli Jr, Cavalcanti, 2013, p.14). Retirou-se a “cracolândia” e seus habitantes de um morro da Zona Sul da cidade do Rio; na Zona Norte, removeu-se uma favela para transformá-la em um, ainda inexistente, estacionamento. Nesse processo, foram destruídas casas e seus escombros foram mantidos no local, por um longo tempo. Material inerte que atuava como pressão aos estabelecimentos comerciais que ainda se encontravam ali. Logo, entre esses escombros, apareceram alguns usuários do CR que frequentavam a cena de uso de crack em Nova Holanda, na Maré, também Zona Norte do Rio de Janeiro. Assim, caminhava-se sobre os destroços de casas para chegar a um sofá, dois colchonetes e uma cadeira, depois poucos tapumes passaram a dar forma a alguns cômodos. Parecia que se vivia em um interstício do processo de *gentrificação*: adapta-se a cidade a um certo modo de vida urbana “ideal” por meio da expulsão e deslocamento de vidas concretas que habitam a cidade.

Por sua vez, na cena de Nova Holanda, uma das cenas atendidas pelo CR, há um



complexo jogo no qual o tráfico varejista de drogas busca manter certa gestão sobre os espaços públicos nas favelas nos quais se concentra o uso de crack. Ressalta-se que tal gestão não se encontra isolada, como um poder paralelo, mas imbrica-se àquela da polícia. A polícia e as Unidades de Polícia Pacificadora (UPPs) atuam como elemento acionador de fluxos migratórios: como no caso em que se pulveriza uma grande cena em certa localidade, fazendo com que se constituam outras em diferentes locais ou reabitem-se áreas que foram dispersas anteriormente, estabelecendo assim um ciclo migratório. A permanência dessas novas cenas dependem do “arrego”, a quantia de dinheiro paga pelo tráfico à polícia para salvaguarda de suas ações; e de breves deslocamentos, quase performáticos: notam-se as pessoas se deslocando em massa pela linha do trem entre Manguinhos e Jacarezinho (bairro-favela da Zona Norte do Rio de Janeiro), e, ao se esperar alguns momentos, se vê um grupo de policias andando pela linha; alguns momentos depois as pessoas voltam. Em outro dia, o movimento é repetido.

Há um complexo conjunto de ações que compartilham e disputam uma certa gerência espacial da Cidade, na qual, agora, os corpos e espaços “produzidos” pelo crack tornam-se componentes. Pode-se dizer que o fato desses corpos e espaços estarem em certas favelas faz com que passem a se engrenar na existência dessas, fazendo parte, assim, do *phylum* dessas comunidades e, obviamente, da cidade. As ações do chamado recolhimento – junto àquelas do Choque de Ordem e, mesmo, das obras do Programa de Aceleração do Crescimento (PAC) – perpetradas pela Secretaria Municipal de Desenvolvimento Social (SMDS), aparecem como uma engrenagem estratégica nessa gestão, atuando tanto sobre as cenas de uso de crack quanto sobre indivíduos ou grupos que habitam as ruas da cidade.

Além das violências sofridas nos abrigos pelas pessoas usuárias do CR, como espancamentos e xingamentos, relatadas por elas à equipe, por algumas vezes, ao ver a van com o escrito “Desenvolvimento Social”, trata-se do veículo da SMDS, parei para “acompanhar” a abordagem das equipes. Em uma dessas ocasiões, em uma noite de 2013, no bairro do Catete, um homem branco, que talvez possa-se dizer, relativamente grande, com o uniforme da equipe do “desenvolvimento social” despertou, com alguns chutes no pé, um homem negro que estava deitado na calçada. Logo se aproximaram mais dois homens da equipe, também brancos, também grandes. O homem que estava deitado parecia não saber o que fazer; me aproximei e disse que ele não era obrigado a sair de onde estava, caso seu desejo fosse ali ficar. Minha frase despertou uma raiva



compartilhada entre os três funcionários da SMDS. “A gente não está atrapalhando o seu trabalho, não venha atrapalhar o nosso”, disse um. Outro, mais enfaticamente, disse para não perderem tempo comigo e, se dirigindo a mim, disse: “leva ele para a casa”, referindo-se ao homem que abordaram. Perguntei onde estava a pessoa que é assistente social e que deveria acompanhar o trabalho deles. Disseram-me que ela estava na van. Foi repetido: “não perde tempo com ele”, e ele completou: “é por isso que esse país não vai para frente”. Após essa frase viraram as costas e foram embora, mas assim que entraram na *van*, começaram a gritar algo, acho que me xingavam, mas não consegui entender. Não foi surpresa a ação desses homens, já tinha lido e ouvido acerca dessas abordagens. Estava surpreso com as frases que pareciam ser encontradas em um roteiro compartilhado por um número extenso de pessoas (“leva para casa”; “por isso que esse país não vai para frente”). Virei-me para o homem, que permaneceu imóvel durante todo o ocorrido, e ele me disse: “sei que tenho o direito de ficar aqui” e, apontando com os olhos para o lugar onde estava estacionada a *van*, completa: “mas eles chegam batendo”.

Em outra ocasião, aproximei-me de outro tipo de abordagem dessa mesma instituição. Uma noite de chuva, final do ano de 2012, na Tijuca, bairro da zona norte do Rio de Janeiro. Estava do outro lado da rua, vi uma equipe de quatro pessoas abordando três pessoas que estavam sob a marquise de um banco. Atravessei, mas a equipe já tinha se deslocado. Comecei a conversar com as pessoas que tinham sido abordadas. Disseram-me que a equipe do DS lhes informou que havia recebido denúncias sobre a presença delas ali, e que tinham duas opções: irem para o abrigo ou saírem de onde estavam, ou seja, perambularem pela chuva para encontrar outro lugar para ficar. Falaram-me que precisavam sair dali, porque sabiam que a equipe passaria de novo e os levariam. Trocamos mais algumas palavras e me despedi, tendo em mente ainda conseguir achar a equipe mais à frente. E isso aconteceu. Aproximei-me e vi que são 3 homens e uma mulher, ela é a assistente social, me apresentei e perguntei sobre a abordagem “ou abrigo ou chuva”. Quem respondeu foi o homem, que estava de braços cruzados ao lado dela. Disse que não forçavam ninguém a ir para os abrigos, mas que essas pessoas tinham que “circular”. Parecia se tratar de um modelo de punição nesses dois casos, menos por isolamento, mais pela violência física e pelo estabelecimento de certos fluxos e bloqueios pela cidade.

Ainda no início de 2013, um menino de dez anos morreu atropelado ao tentar fugir da ação de recolhimento. Essas ações foram suspensas por um curto período. Como efeito



do acontecido, foi iniciado um projeto da SMDS, até então restrito à Maré, chamado Proximidade, cujos princípios formais são: acesso e vínculo. Não parece equivocada a hipótese segundo a qual as tentativas iniciais por parte da prefeitura de aliar a SMDS ao CR (não concretizadas devido à recusa do CR em ser associado às práticas de recolhimento perpetradas pela primeira) também impulsionaram a emersão desse projeto pontual e bem distinto das práticas usuais da secretaria em relação à população de rua e, em especial, aquela em cenas de uso de crack. Não se pôde, nessa pesquisa, verificar do que se tratava, efetivamente, tal projeto.

Além disso, pode-se traçar, ainda, uma linha conectando o processo migratório das chamadas cracolândias, sua conseqüente provisoriedade espacial, e as diversas intervenções institucionais com fins de salvação, como as remoções de favelas no Rio de Janeiro justificadas por um projeto “civilizatório”. Ressalta-se que Nova Holanda foi criada pelo Estado como um Centro de Habitação Provisória (CHP) à qual foram enviadas as pessoas removidas de diversas favelas da cidade: Favela do Esqueleto, Morro da Formiga, Morro do Querosene, Praia do Pinto – em 1969, essa favela, localizada na Zona Sul da cidade, foi atingida por um incêndio ocorrido após a recusa de seus moradores de serem transferidos de suas casas; o fogo abriu caminho para edifícios financiados para militares (Perlman, 1977) – e Macedo Sobrinho são as principais origens dos novos habitantes de Nova Holanda. O grupo principal de habitantes iniciais dessa CHP era aquele proveniente do Esqueleto (Trindade, 2012), local onde se situa, hoje, a Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ). Incluíam-se, também, entre os primeiros habitantes constituintes de Nova Holanda, aqueles provenientes do Morro da Catacumba, localizado na Zona Sul da cidade, removido mesmo com os protestos contrários e com a existência de um plano popular de urbanização (Perlman, 1977). Sabe-se, ainda, que uma pequena favela em Bonsucesso foi removida para a construção de um conjunto habitacional e seus habitantes também foram enviados para a nova CHP (Diniz, Belfort, Ribeiro, 2012). Nesse sentido, cabe lembrar da existência de uma comunidade de Manguinhos que guarda em seu nome a mesma memória: CHP2.

As CHPs configuravam-se mais como um período de transição cujo fim seria uma certa “civilidade” e menos como mera habitação provisória: existiam “normas de conduta e uma série de proibições, como a fixação do horário de entrada e saída na comunidade, a proibição de se fazer qualquer alteração nas casas ou de sua venda e mesmo brigas familiares” (Diniz, Belfort, Ribeiro, 2012, p.89). Tanto em Manguinhos quanto em Nova

Holanda, essa administração era realizada pela Fundação Leão XIII, criada em 1947 pela arquidiocese da Igreja católica e pela prefeitura do Rio.

Daí afirmar que é possível, dessa forma, estabelecer um certo *continuum* na constituição dessa cidade: recolhimento – despejo – remoção. *Continuum* que atinge certos corpos que são recolhidos e internados, habitantes removidos e moradias destruídas, ocupantes despejadas e habitações transformadas em imóveis vazios. Institui-se o crack como um produtor de corpos e espaço, ele produz o “cracudo” e a “cracolândia”. O que permite dizer que tal substância parece atuar como mais um agente na gestão da existência urbana. Algo em continuidade com a prática de tornar sinônimos todo um território, toda uma comunidade, mesmo um povo, e algo institucionalizado como *o mal*, nesse caso, as drogas. Tal sinonímia justifica a hierarquia racial e social, cuja manutenção se dá por meio da violência, cujo ápice é o genocídio. Nessa manutenção, a guerra às drogas ocupa uma posição central, por isso a necessidade de um olhar genealógico sobre ela, tendo em vista a compreensão sobre o estado de coisas vigente e, em especial, sobre as ações que atingem as cenas de uso de crack.

GUERRA ÀS DROGAS, GUERRA À NEGRITUDE

A guerra instaurada às drogas marca a história das relações e dos conflitos nas periferias, favelas e ruas do Brasil; parece possível afirmar que não se lida com um detalhe a ser considerado quando se busca tratar dos problemas relacionados às desigualdades raciais presentes no país, mas, sim, com um de seus principais marcadores. A guerra às drogas configura-se como guerra a certas pessoas.

O protagonismo dessa guerra no que se pode chamar de conflitos raciais é antigo no Brasil. O caso da maconha é ilustrativo. Sabe-se dos apontamentos históricos segundo os quais a maconha chegou ao que viria a se chamar Brasil junto às pessoas africanas sequestradas de seu continente. Alguns de seus títulos, como o de fumo de Angola, apontam para essa estreita relação entre a planta e a população africana em diáspora. É conhecido também o uso de sua fibra para a produção das velas, cordas e outros materiais utilizados nas embarcações portuguesas. Diz-se, ainda, que existem relatos de experiências com a maconha por viajantes portugueses em seus anos iniciais em terras brasileiras (Labigalini, 2000). Afirma-se, assim, que existe a possibilidade de a planta tê-los acompanhado no percurso, agora, iniciado na Europa. Também são ressaltadas, por



vezes, as experiências de Carlota Joaquina com a erva (Carlini, 2006). Em suma, não havia, assim, um uso exclusivamente negro da maconha. Mas pode-se destacar o uso territorializado, ou seja, expressivo da existência negra no Brasil, como é o caso dos usos da planta em rituais da religião africana reterritorializada no país, o candomblé – diz-se, em Freyre (2003), que na Bahia utilizava-se o termo *macumba* ao referir-se à maconha – e, mesmo, aquele associado a um certo lamento do distanciamento em relação à África, lamento sempre produtivo, já que catalisador da experiência nas Américas.

Na década de 1830 surge, no país, a primeira maneira de controle e criminalização relacionado a essa planta. O código de posturas da Câmara Municipal do Rio de Janeiro viria a proibir e sancionar a venda e o uso do *pito de pango*. Diz-se, por um lado, que se trata da proibição e sanção da maconha em si, mas por outro, aponta-se para possibilidade de se tratar da restrição a um apetrecho específico utilizado na prática do uso da planta: um “cachimbo de barro usado para fumá-la, geralmente por escravos e seus descendentes” (Barbosa, 1998, p.38). Tendo em vista que *pango* seria outra nomeação da planta e pito, por sua vez, nomearia o cachimbo. Ao seguir esse segundo traçado histórico, percebe-se uma focalização repressiva sobre o agenciamento planta-negritude. No entanto, mesmo que se siga o primeiro traçado, não parece ser possível plausível a conclusão de que tratar-se-ia de um controle exclusivo sobre a planta. Relata-se que um dos médicos que introduziu a homeopatia no Brasil no século XIX, Benoit Mure, pôde colher do palácio imperial de São Cristovão, sem maiores dificuldades, a planta, visando utilizá-la em experiências. Tal colheita deu-se já com a sanção sobre a maconha ativa (Fiore, 2005). Ainda, nas décadas iniciais do século XX, denunciava-se a venda do proibido “veneno africano” em herbários na cidade do Rio de Janeiro. O uso da planta também era referido como um “vício de negro” (Gontières; Araújo, 2003, p.58).

Pode-se indicar, então, que a transformação da maconha em droga engrenava-se de modo específico ao “controle sobre as práticas tradicionais de um crescente contingente de população negra e miscigenada, escrava ou liberta, na capital do Império, [mais] do que o controle sobre o uso de drogas propriamente dito” (Fiore, 2005, p.263). Parece adequado afirmar que, ao falar em práticas tradicionais de certa população, denota-se o modo de existir de certa população. Dessa maneira, o importante não seria o controle e a repressão de práticas específicas, mas sim o estabelecimento de novas grades sociais que permitiriam um controle de outro tipo. Sendo assim, a passagem da maconha à droga e seu impacto sobre as vidas negras é expressão de uma modificação tática de controle



sobre essas vidas que logo sairiam do status de propriedade. Isto quer dizer, então, que não se tratava de tolerância dos *senhores* em relação ao uso da planta pelas pessoas escravas no período anterior ao seu controle e repressão. Simplesmente indicava uma gestão relativamente afastada de algo que parecia não abalar o sistema da escravidão. Principalmente, cabe lembrar, devido ao fato de que (independente de todas as tentativas, infelizmente bem-sucedidas, de “humanização” dos *senhores*, por meio de descrições das adaptações alimentares e climáticas pelas quais passaram, por exemplo; um certo enaltecimento das relações mais próximas com os escravos domésticos; até ao ponto de se afirmar, sem nenhum sentimento de vergonha, que foi “misturando-se gostosamente com mulheres de cor” [Freyre, 2003, p.70] – possivelmente um dos mais tenebrosos eufemismos para estupro na literatura –, que, por um lado, os portugueses demonstravam sua ausência de orgulho racial [Buarque de Holanda, 1995] e, por outro, concretizavam a colonização) tratava-se de um processo de *desumanização* maciça de milhões de pessoas, que amparava e era engendrado pelo empreendimento colonial. Nesse sentido, o estabelecimento das drogas como *o mal* e a retórica da subsunção dos territórios negros a ele passa a figurar como meio de legitimar um processo de *desumanização pós-abolição*.

Como prosseguimento desse movimento de, por um lado, humanização discursiva de perpetradores e, por outro, desumanização concreta de toda uma população surgem pesquisas sobre violência urbana, principalmente aquelas referentes à favela e à população negra, nas quais chega-se ao entendimento de que os “desvios” e a má conduta de alguns dentro da polícia são frutos de suas duras condições de trabalho ou de casos isolados. No entanto, tal discurso afasta a atenção de toda uma institucionalização da desumanização e do genocídio por meio do funcionamento policial. Sabe-se que o policial pode ter família, pode ser pobre, negro, em suma, também é *humano*. O que é merecedor de atenção é o modo segundo o qual esse humano, enquanto membro de certa instituição, participa de e é utilizado em um empreendimento de desumanização massiva de um povo.

TERRITÓRIOS NEGROS: RESISTÊNCIAS E CRIAÇÕES

Parece necessário, agora, uma certa digressão que possibilite jogar luz sobre outro processo. Afirma-se, aqui, que há um *phylum* que torna explícita uma herança africana, como também “uma explosão criadora de algo desconhecido” (Gonzalez, 1988). Trata-se de *um acontecimento*, algo que se atualiza guardando um coeficiente virtual, misterioso,



que se atualizará, reativando esse ciclo de criação. Sabe-se que, mesmo em um meio que impunha a impossibilidade de viver, a escravidão, as pessoas negras criaram e recriaram sua própria existência. Portanto, a transformação do pátio da senzala em terreiro de samba, por exemplo, é um acontecimento, uma criação existencial em um campo que buscava impor como única saída a morte, que ao se atualizar guarda algo secreto que logo será atualizado em algo novo. Por isso afirmar que há uma conexão entre o terreiro, os quilombos, as ruas, os cortiços, as favelas, as ocupações urbanas, e muitas outras criações. Como também dizer que a existência dos quilombos como acontecimento no sistema escravista “projeta uma esperança” (Nascimento, 2006, p.125) sobre o presente e sobre o futuro.

No entanto, há sempre perigos, e essa funcionalidade do quilombo precisa sempre ser renovada, tendo em vista a existência de uma certa manipulação da esperança (Guattari, 2012) por meio de um ideal de integração à cidadania derivada de uma laminação das asperezas de vidas heterogêneas. Por isso um usuário do CR do centro da cidade do Rio de Janeiro questiona: “Quem está nos abrigos da assistência social?” e, logo, responde com precisão: é “quem poderia estar trabalhando em casa e bem... os sadios, os mais organizados, os que estão saindo da rua...”. E complementa: o “crivo é demais... tem hotéis [albergues para pernoite] que a gente não entraria, porque a gente fuma. A gente não daria conta” (Macerata, 2015, p.184).

Pode-se dizer que a cidadania funciona de dois modos distintos, mas integrados. Por um lado, ela funciona como um modelo inviolável (“[a] gente não daria conta”). Isto é, um modelo em relação ao qual se está *sempre* aquém, mas, mesmo assim, espera-se alcançá-lo. Por outro, um dispositivo de detecção de variações, ou seja, a partir da proximidade ou da distância que se guarda em relação ao cidadão modelo aparecerão os modos segundo os quais se lidará com os indivíduos – serão internados, serão presos, serão espancados, violentados, cumprirão outros papéis mais adequados à cidadania.

Pode-se, afirmar, então, que há uma analogia e, concomitantemente, um cruzamento entre *cidadania* e *branquitude*. Afinal, a construção de uma “cidadania brasileira”, de um *povo brasileiro*, se origina não na mestiçagem, mas na desumanização da escravidão e na tentativa de apagamento da negritude, desde o frustrado *embranquecimento* do Brasil, por meio da imigração europeia, até a diluição da herança negro-africana em uma dita cultura brasileira (Gonzalez, 1988) (“cultura popular”, “folclore nacional”, entre outras expressões). Ressalta-se, nesse sentido, que “as questões

de racismo são inseparáveis do conjunto de determinações sociais e políticas que observamos na sociedade” (Guattari, 2009, p.60). Por essa chave de compreensão que se torna inteligível o caráter racista da criminalização de atualizações negras das heranças africanas, seja na religião, com o candomblé, seja na música, com o *rap* e o *funk*. Portanto, se o quilombo projeta uma esperança, o racismo busca controlá-la, mesmo extingui-la, mantendo-a sob sua sombra.

Nesse sentido, a descrição de Deleuze e Guattari (2008) do racismo europeu ressoa sobre a ideia de cidadania brasileira:

[o] racismo procede por determinação das variações de desvianças, em função do rosto Homem branco que pretende integrar em ondas cada vez mais excêntricas e retardadas os traços que não são conformes, ora para tolerá-los em determinado lugar e em determinadas condições, em certo gueto, ora para apagá-los no muro que jamais suporta a alteridade (é um judeu, é um árabe, é um negro, é um louco...,etc.). Do ponto de vista do racismo, não existe exterior, não existem as pessoas de fora. Só existem pessoas que deveriam ser como nós, e cujo crime é não o serem. A cisão não passa mais entre um dentro e um fora, mas no interior das cadeias significantes simultâneas e das escolhas subjetivas sucessivas. O racismo jamais detecta as partículas do outro, ele propaga as ondas do mesmo até a extinção daquilo que não se deixa identificar (ou que só se deixa identificar a partir de tal ou qual desvio) (p. 45-6).

Daí afirmar que há algo de importante na afirmação que o quilombo projeta uma esperança, como também no cuidado para que tal esperança seja aquela do nascimento de um novo modo negro de existir no Brasil e da emergência de um novo universo de referências, no qual subtrai-se *o branco, o cidadão*.

É importante salientar que mesmo a senzala, desenhada pelos senhores brancos como espaço de confinamento dos escravos – fileiras de quartos sem janelas ou mobília fechando-se em pátios de onde se podia vigiá-los e comandá-los – acabou por se configurar como território negro. Para os negros desterritorializados da África e trazidos ao Brasil pela máquina comercial europeia, a senzala representava a submissão à brutalidade dos senhores. Porém, não eram só o olhar vigilante do senhor e a violência do trabalho escravo que estruturavam o cotidiano dos habitantes da senzala. Foi também no interior dessa arquitetura totalitária que floresceu e se desenvolveu um devir negro, afirmação da vontade de solidariedade e autopreservação que fundamentava a existência de uma comunidade africana em terras brasileiras. O confinamento na terra de exílio foi capaz de transformar um grupo – cujo único laço era a ancestralidade africana – em comunidade (Rolnik, 2000, p.02).

As ruas, nesse mesmo sentido, também passaram a ser recriadas pelas existências negras. Como aquelas nas zonas centrais de Rio de Janeiro e São Paulo, na segunda

metade do século XIX, onde escravos domésticos circulavam intensamente carregando água, roupas, cestas de mercado, dejetos. Mas essa circulação era cruzada por aqueles que vendiam ou alugavam seus serviços cujos ganhos eram destinados a pagar os senhores e, por vezes, com o que restava, para alugar ou sublocar quartos em cortiços no centro (Campos, 2007). Ao se chegar ao final do século somavam-se a esses os libertos. Há ainda uma outra via, aquela de escravos fugidos das fazendas para os centros urbanos, onde poder-se-ia ter o benefício do anonimato, fruto da dificuldade de identificar, dentre a grande massa de pessoas negras, se tratar-se-ia de um/a liberto/a ou um/a fugido/a (Rolnik, 2000; Campos, 2007).

AS CENAS DE USO DE CRACK COMO TERRITÓRIOS EXISTENCIAIS NEGROS

Essa digressão acerca dos modos negros de existir, resistir e criar busca expor uma conexão, mesmo que por meio de um traçado fino, uma linha, um *phylum*, que conecta essas ruas que passam a exprimir a experiência negra – ou seja, tornam-se componentes de territórios existenciais – e a habitação atual das ruas. Talvez esse traçado torne-se visível ao se ressoar os enunciados daquelas pessoas que habitem hoje as ruas: “A rua tem um ímã [...], acho que é a liberdade” (Andrade; Costa; Marquetti, 2012, p.1255) e; de um usuário do CR que durante sua estadia em um abrigo, ao questionar o modo agressivo com o qual o agente da instituição se dirigia a ele, teve como resposta o seu prato de comida cheio jogado no lixo. Como resposta, se levantou e dirigiu-se para a saída, mas antes disse: “*a casa é sua, mas a rua é minha*”.

São muitas as conexões, desde as semelhanças entre as habitações produzidas nas ruas por meio de uma composição entre elementos os mais diversos e alguns barracos nas favelas (Frangella, 2009) – assim, criam-se diferenciações, ou mesmo hierarquizações, entre as habitações na favela a partir de seus componentes físicos que acabam por assemelham-se às habitações de rua; até o percurso no qual há a substituição desses elementos, que, pode-se dizer, dão um caráter mais efêmero à habitação de rua, por materiais mais duráveis como tijolos, cimento, portas de madeira, como é o caso de Nova Holanda. Devido a isso, a equipe do CR passa a negociar com aquela da Estratégia Saúde da Família (ESF) que é responsável pelo atendimento de domiciliados na região na qual se encontra a cena que passe a atendê-la, ou seja, não se trata mais de pessoas em situação de rua, mas de domiciliadas. Logo, o termo *cena* não é mais enunciado pelo CR. Agora

se diz o nome da rua onde se encontram essas casas. Talvez, assim, buscando um processo no qual a cena conhecida como cracolândia, algo exterior à favela em seu interior, passe, por meio de sua associação à equipe da ESF, a ser reconhecida como parte legítima do bairro.

No entanto, não é tão simples a inclusão das chamadas cracolândias em um *phylum* da existência negra. Afinal, trata-se de um elemento *aberrante*. Assim, ao partir da percepção que se trataria de territórios negros passa-se a correr o risco de colar à população negra o significante cracudo/a e, desse modo, aderir, também, todas as consequências negativas relacionadas a ele. Mas buscar se afastar desse risco tem apenas o efeito de assumir uma homogenização sobre o que se chama de cracolândia e de cracudos/as, reforçando-a com uma certa fronteira protetiva em relação a uma negritude ideal. Aqui pode-se remeter, por exemplo, à inicial ausência de respostas dos movimentos e instituições negras nos EUA à epidemia de AIDS. Pretendia-se “distanciar ‘a comunidade’ da culpa e do estigma [relacionados à AIDS] e manter sua esperança de legitimidade e incorporação plena [à sociedade estadunidense]” (Cohen, 1999, p.35). O que mostra, por um lado, o modo de funcionamento da manipulação da esperança como modo de sabotar a emergência de meios inéditos de se lidar com novos problemas e, por outro, o papel da heterossexualidade na construção de uma negritude modelo. O que permite uma visão acerca do funcionamento desse modelo na manutenção de um distanciamento relativo ao crack e seus contextos.

Os significantes cracudos e cracolândia encontram-se em um traçado que tem como efeito o bloqueio sobre a existência por meio de uma homogenização ou unificação. Eles não funcionam arbitrariamente, mas atuam sobre corpos marcados historicamente por outros significantes – como o de escravo/a, vagabundo/a, impuro/a, bandido/a, invasor/a – que circunscrevem material e imaterialmente certas existências a um número restrito de probabilidades demarcadas.

Talvez, então, seja o caso de empregar um procedimento de subtração (Deleuze, 2010) segundo o qual o crack deixará de ser protagonista, principal. Trata-se de um procedimento cujo efeito é subtrair o crack como agente soberano que faz a vida submergir sob seu poder, daí torna-se evidente que as pessoas vivem, e vivem juntas. Assim, se é possível falar em “*communitas*” em relação às chamadas cracolândias, seria necessário dizer que não há tanto algo semelhante aos *hippies*, e seu uso de drogas, e a São Francisco de Assis, seus seguidores e sua prática da pobreza (Alves, 2014). Lida-se



com a produção de um território negro. Assim que isso se afirma coloca-se um novo problema. Um problema que não é aquele limitado aos envolvidos diretamente com o crack e com as ações institucionais relativas àquelas pessoas que dele fazem uso. Ao afirmar a existência desses territórios como territórios existenciais negros invade-se um campo de interrogações estabelecido e ele é coletivizado. Isto é, não se trata de um procedimento restrito à publicização de questões. Coletiviza-se, também, a possibilidade de colocar novos problemas. A coletivização funciona como tensor permanente dos problemas, tensiona-se em direção a um exterior. Não se trata mais de crack ou de crackolândia (do mesmo modo, não se trata de repressão ao tráfico de drogas, quando os corpos encarcerados, baleados, e o próprio território onde se dão os tiroteios, as favelas, são negros), o problema é de uma comunidade, de um povo, de uma minoria.

Nessa mesma direção, pode-se perguntar acerca da funcionalidade de uma certa droga, mas também sobre como ela passa a ser um certo componente existencial e ganha um caráter expressivo em relação a uma existência coletiva. Em outras palavras, como ela passa a compor certo território. Ou seja, as ditas drogas de preferência parecem emergir de diferentes motivos além daquele de sua funcionalidade em relação a certos problemas psíquicos anteriores e daquele de um mero hábito de grupo, incorporado devido a uma certa constrição grupal.

Assim, cabe perguntar: como o crack funciona, como ele se engrena a certa existência e ganha uma face expressiva, territorial? Talvez, então, fosse o caso de *ver* o crack, suas cenas de uso, as práticas ao seu redor, a partir de outra perspectiva. O que se veria ao se deparar com a coexistência, no crack, de efeitos destrutivos e prazerosos, até terapêuticos, mau e bom em um mesmo corpo? E em relação ao fato de que essas pessoas habitam as ruas, de que ao se constituírem como povo, o fazem como *povo de rua*? O que se veria ao se encarar os corpos negros que constituem esse povo? E em respeito a uma prática familiar que não é aquela da família biológica, mas sim aquela da emergência de pais e mães *de rua*? O que se veria ao se estar diante da encruzilhada onde se encontra a cena de Nova Holanda? Talvez, tudo gire ao redor do problema: como aprender? Como despojar-se dos clichês, e efetivamente aprender com os diferentes modos de vida que, desde já, colocam um problema para o mundo enquanto dado.

Afirmar a existência de um território negro, portanto, não se limita a constatar que nele há grande quantidade de pessoas negras. Fala-se em um território negro por este estar conectado a outros acontecimentos que deram vida aos terreiros, quilombos, ruas, favelas



e ocupações. Mas não apenas isso. Ao enunciar a existência de um território negro indica-se uma genealogia. Conecta-se tal território a outros, mas ao mesmo tempo aponta-se sua diferença essencial em relação a eles. Assim, não é por acaso que se diz acontecimento. O aparecimento e manutenção das chamadas *cracolândias* são envoltos em um certo mistério. É possível se aproximar de certos motivos para a presença nessas cenas, mas não para o aparecimento disso que acaba por se configurar como uma composição inédita: uma habitação coletiva nas ruas – e no caso do Rio de Janeiro, no interior de favelas; uma manutenção coletiva da existência por meio de atos de solidariedade, como expressa nos chamados à equipe do CR para atender outras pessoas nas cenas; por modos de produzir renda nas ruas, seja pela reciclagem, pela venda de copos de água ou mesmo por pequenos roubos; pela presença de pais e mães *de rua*, como são chamadas algumas pessoas que parecem exercer certo cuidado, mas também aconselhamento, mediação de conflitos – quando, por exemplo, existem casos de roubo entre as pessoas que ali habitam – práticas que denotam menos uma ausência familiar que faria aparecer uma figura parental onde não há, e mais uma prática estratégica de conexão e aliança (assim, ao ser questionado pela médica do CR em relação à idade da pessoa a quem ele se dirigia como pai, ou seja, ao ser confrontado com a impossibilidade biológica de sua filiação, um homem deu de ombros e respondeu: “...mas ele é meu *pai de rua*”). No cotidiano do CR apareceram quatro pessoas – duas mulheres e dois homens – chamadas de pais e mães de rua); pelo *funk*; pelo crack como substância territorializada, conectada a uma existência que ao mesmo tempo lhe dá uma função existencial e o torna expressivo; e, principalmente, pelo traçado de uma existência, de um território, por entre um campo de impossibilidades.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Parte-se do contexto etnográfico do encontro entre uma equipe de consultório na rua da cidade do Rio de Janeiro e as pessoas que ela busca atender nas ruas e, particularmente, em cenas de uso de crack, para se fazer uma proposição: considerar as cenas de uso de crack enquanto territórios negros. O que as conecta a um *phylum* de criação e resistência negra. Por sua vez, as ações que buscam atuar de modo violento sobre tais cenas são agressões contra um povo. Por isso dizer que tratam-se de ações racistas e buscar, como procurei fazer, conectá-las a um certo *continuum* cujo traço comum é a manutenção da hierarquia racial. E, levando em consideração a acentuação



dos danos quando as consequências dessas ações recaem sobre as mulheres negras, a manutenção da hierarquia de gênero.

Enfatizo, então, que o que há de central nesse trabalho é essa proposição, para assim realçar que trata-se de algo a ser submetido a exame, a ser avaliado, aceito ou rejeitado, por aquelas que, segundo essa proposição, passam a ser parte interessada nos debates sobre o crack, ou seja, as pessoas negras. É certo que muitas dessas já estão envolvidas em tal tema enquanto profissionais, ativistas ou militantes. O que se propõe é uma coletivização mais ampla, no sentido de que reconhecer-se como pessoa negra torna possível (mas não necessário) o traçar de uma conexão com aquelas pessoas que se encontram em cenas de uso de crack. O que permite, pelo menos em princípio, o adensamento das vozes interessadas e atuantes nos problemas relacionados a essa variação da cocaína que, como procurou-se mostrar, extrapolam as questões associadas a seu uso.

REFERÊNCIAS

ALVES, Ygor. A Cracolândia como “Communitas” e o frade craqueiro. *In: Tatiana RAMMINGER, Tatiana e SILVA, Martinho Silva. Mais substâncias para o trabalho em saúde com usuários de drogas.* Porto Alegre: Rede UNIDA, 2014.

ANDRADE, Luana Padilha; COSTA, Samira Lima; MARQUETTI, Fernanda Cristina. “A rua tem um ímã, acho que é a liberdade”: potência, sofrimento e estratégias de vida entre moradores de rua na cidade de Santos, no litoral do Estado de São Paulo. *Rev Saude soc*, v. 23, n. 4, 2014, p. 1248-1261.

BARBOSA, Antônio Carlos Rafael. *Um abraço para todos os amigos.* Algumas considerações sobre tráfico de drogas no Rio de Janeiro. Niterói: EDUFF, 1998.

BUARQUE DE HOLANDA, SÉRGIO. *Raízes do Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

CAMPOS, Adrelino. *Do quilombo à favela: a produção do “espaço criminalizado” no Rio de Janeiro.* Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

CARLINI, Elisaldo Araújo. A história da maconha no Brasil. *J Bras Psiquiatr*, v. 55, n. 4, 2006, p.314-317.

COHEN, Cathy. *The boundaries of blackness: AIDS and the breakdown of black politics.* Chicago: The University of Chicago Press, 1999.

CUNHA, Estela Maria García de Pinto. Recorte étnico-racial: caminhos trilhados e novos desafios. *In: BATISTA, Luís Eduardo e WERNECK, Jurema e LOPES, Fernanda. Saúde da População Negra.* Petrópolis: DP et Alii; Brasília: ABPN, 2012, p. 37-48.

DELEUZE, Gilles. *Sobre o teatro.* Rio de Janeiro: Zahar, 2010



- _____; GUATTARI, Félix. *Mil Platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Vol. 3. São Paulo: 34, 2008.
- DINIZ, Edson; BELFORT, Marcelo Castro; RIBEIRO, Paula. *Memória e Identidade dos Moradores de Nova Holanda*. Rio de Janeiro: Redes da Maré, 2012.
- FIORE, Maurício. A medicalização da questão do uso de drogas no Brasil: reflexões acerca de debates institucionais e jurídicos. In: VENÂNCIO, Renato Pinto e CARNEIRO, Henrique. *Álcool e drogas na história do Brasil*. São Paulo: Alameda; Belo Horizonte: PUCMinas, 2005.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- FRANGELLA, Simone Miziara. *Corpos Urbanos Errantes*. Uma etnografia da corporalidade de moradores de rua em São Paulo. São Paulo: Annablume; FAPESP, 2009.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. São Paulo: Global, 2003.
- FRÚGOLI, Heitor; CAVALCANTI, Mariana. Territorialidades da(s) cracolândia(s) em São Paulo e no Rio de Janeiro. *Anuário Antropológico II*, 2013, p. 73-97.
- G1 RJ. Moradores do Morro Santo Amaro dizem estar aliviados após ocupação. 2012. Disponível em: <http://g1.globo.com/rio-de-janeiro/noticia/2012/05/moradores-do-morro-santo-amaro-dizem-estar-aliviados-apos-ocupacao.html>. Acessado em 29 março 2017.
- GARCIA, Antônia dos Santos. *Desigualdades raciais e segregação urbana em antigas capitais: Salvador, cidade d'Oxum, e Rio de Janeiro, cidade de Ogum*. Rio de Janeiro: Garamond, 2009.
- GONTIÈS, Bernard; ARAÚJO, Ludgleydson Fernandes. Maconha: uma perspectiva histórica, farmacológica e antropológica. *Rev Mneme*, v.4, n.7, 2003, p.47-63.
- GONZALEZ, Lélia. A categoria político-cultural de amefricanidade. *Rev TB*. n.92, 93, 1988, p. 69-82.
- GUATTARI, Félix. *La Révolution Moléculaire*. Paris: Les Prairies Ordinaires, 2012.
- _____. *Les Années d'Hiver: 1980-1985*. Paris: Les Prairies Ordinaires; 2009.
- HOOKS, bell. *Ain't I a woman*. Black women and feminism. London; Winchester: Pluto Press, 1982.
- LABIGALINI, Eliseu. O uso de *cannabis* por dependentes de crack: um exemplo de redução de danos. In: MESQUITA, Fábio e SEIBEL, Sérgio. *Consumo de drogas: Desafios e perspectivas*. São Paulo: Hucitec, 2000.
- MACEDO, Fernanda dos Santos; ROSO, Adriane; LARA, Michele Pivetta. Mulheres, saúde e uso de crack: a reprodução do novo racismo na/pela mídia televisiva. *Rev Saude Soc*, v. 24, n. 4, 2015, p. 1285-1298.
- MACERATA, Iacã. Traços de uma clínica de território: intervenção clínico-política na Atenção Básica com a rua. Tese. (Doutorado em Psicologia). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2015.
- MUNANGA, Kabengele. Mestiçagem como símbolo da identidade brasileira. In: SANTOS,



Boaventura de Sousa e MENESES, Maria Paula. *Epistemologias do Sul*. São Paulo: Cortez, 2010.

_____. Riso negro e identidade. *Rev ABPN*, v. 7, n.16, 2015, p. 03-11.

NASCIMENTO, Beatriz. O conceito de quilombo e a resistência cultural negra. In: RATTIS, Alex. *Eu sou atlântica: sobre a trajetória de vida de Beatriz Nascimento*. São Paulo: Instituto Kwanza; Imprensa Oficial, 2006.

PATERNIANI, Stella Zagatto. Da branquidade do Estado na ocupação da cidade. *RBCS*, v. 31, n. 91, 2016, p. 01-18.

PERLMAN, Janice. *O Mito da Marginalidade: favelas e política no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

RELATÓRIO FINAL. 1ª Conferência Local de Saúde de Manguinhos. Rio de Janeiro, 2012.

REUTERS. *Força Nacional ocupa favela com crackolândia*. 2012. Disponível em: <http://www.estadao.com.br/noticias/geral,forca-nacional-ocupa-favela-com-cracolandia-no-rio,874667>. Acessado em 29 março 2017.

ROLNIK, Raquel. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro). Edição com posfácio de 2000. Disponível em: <https://raquelrolnik.files.wordpress.com/2013/04/territo3b3rios-negros.pdf>. Acessado em 29 março 2017.

RUI, Taniele. *Corpos Abjetos: etnografia em cenários de uso e comércio de crack*. Tese. (Doutorado em Antropologia Social), Universidade Estadual de Campinas, SP, 2012.

_____; FIORE, Maurício. *Crack, gestão urbana e internação compulsória*. Disponível em: <http://www.gazetadopovo.com.br/opiniao/crack-gestao-urbana-e-internacao-compulsoria-2mi7l5tgnuze0lvaklnyv46z2>. Acessado em 29 março 2017.

SANTOS, Naila Janilde Seabra. Mulher e negra: dupla vulnerabilidade às DST/HIV/aids. *Rev Saude Soc*, v.25, n.03, 2016, p. 602-618.

SENAD, FIOCRUZ. Perfil dos usuários de crack e/ou similares no Brasil, 2013.

TRINDADE, Cláudia Peçanha. “Não se faz omelete sem quebras os ovos”: política pública e participação social no PAC Manguinhos – Rio de Janeiro. Tese. (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, 2012.

WERNECK, Jurema. Racismo institucional e saúde da população negra. 2016. *Rev Saude Soc*, v.25, n.03, 2016, p. 535-549.

*Recebido em janeiro de 2017
Aprovado em março de 2017*