

Psicologia, política pública para a população quilombola e racismo

Eliane Silvia Costa^{a,b*}
Ianni Regia Scarcelli^b

^aUniversidade Federal de Roraima, Centro de Educação. Boa Vista, RR, Brasil

^bUniversidade de São Paulo, Instituto de Psicologia, Departamento de Psicologia Social e do Trabalho. São Paulo, SP, Brasil

Resumo: Este artigo sintetiza parte da pesquisa de doutorado realizada em uma das primeiras comunidades negras rurais do estado de São Paulo a conquistar título de terras quilombolas, o quilombo Maria Rosa. Objetiva-se compreender se, para aquela comunidade, a política pública de titulação de terras opera como dispositivo contra o racismo. Para atingir os objetivos propostos, foram realizadas observações e entrevistas fundamentadas pelas formulações de Enrique Pichon-Rivière e de outros autores da psicologia social e da psicologia de processos grupais, como René Kaës. Como resultado, constatou-se que a política convoca os moradores do quilombo em questão a entrarem em contato com os efeitos do escravismo e do racismo. Todavia, ainda falta uma política articulada, entre os diferentes níveis governamentais e voltada para a temática racial, que lhes dê o devido apoio.

Palavras-chave: racismo, quilombos, políticas públicas, psicologia social.

Introdução

Nosso propósito neste artigo é compartilhar parte da discussão desenvolvida em uma pesquisa de doutorado cujo objetivo foi investigar se há relação entre a implantação da política pública de titulação de terras e o fortalecimento de uma identidade racial negra entre os moradores do quilombo Maria Rosa, situado no Vale do Ribeira, no estado de São Paulo. Em outros termos, se essa política pública opera como dispositivo contra o racismo.

De maneira geral, “quilombo” tem sido definido como “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (Itesp, 2000, p. 7). Todavia, no Brasil, há também comunidades negras urbanas reconhecidas juridicamente como quilombos. Em comum, são grupos étnico-raciais negros dotados de relações territoriais específicas e caracterizados pela resistência à opressão histórica sofrida.

Sobre o racismo, a despeito de estudos genéticos recentes constatarem a não existência de uma demarcação biológica que diferenciaria os sujeitos em grupos raciais distintos, apesar de, do ponto de vista biológico, não existir raça, na perspectiva político-ideológica, sociocultural e psicossocial, a raça ainda é um importante componente nas relações e estruturas sociais.

No Brasil, características fenotípicas atreladas à ideia de raça (como a cor da pele, o formato dos lábios e do nariz, a textura e a forma do cabelo) são atributos utilizados para diferenciar e hierarquizar os grupos raciais, alocados principalmente entre aqueles que compõem um grupo racial tido como branco e outro como negro.

Logo, ainda que não haja elementos genéticos que diferenciem potencialidades entre brancos e negros, as relações sociais ainda são racializadas, sendo utilizadas as características físico-biológicas como esteio para o racismo, o qual, historicamente, afeta sobremaneira a população negra.

Racismo diz respeito a todo fenômeno baseado no conceito de raça/cor e que promova distinções, preferências, exclusões e restrições entre os sujeitos em qualquer domínio da vida (Brasil, 1969). É, portanto, um mecanismo de dominação pautado em processos que diferenciam, hierarquizam e subjagam grupos sociais considerados ideologicamente inferiores, assim como proporciona privilégios para aqueles tidos como superiores. Como se aspectos mentais, culturais, intelectuais fossem um contínuo direto das características biológicas de um determinado grupo racial, sendo o sujeito definido com base nessas características atribuídas ao grupo racial ao qual pertenceria. Como se elas fossem naturalmente diferentes e hierarquizadas, umas qualificadas como boas e outras como ruins. Assim sendo, o sujeito não é visto como sujeito singular, mas como representativo de seu grupo (Munanga, 2004).

O racismo cria um desequilíbrio entre os grupos sociais: uma de suas principais funções “diz respeito à estratificação racial e a perpetuação do privilégio do grupo racial branco, que usufrui por meio da exploração e controle do grupo submetido” (Hasenbalg, 1988, p. 119). Por assim dizer, ele é um dos principais organizadores das desigualdades materiais e simbólicas que há no Brasil¹.

Os estudos de desigualdade racial desenvolvidos por Hasenbalg (1979, 1988) e outros autores têm como hipóteses principais que as desigualdades encontradas entre

* Endereço para correspondência: eliane.costa@usp.br

¹ Para mais detalhes sobre esse tema, ver, por exemplo, a publicação do Laboratório de Análises Econômicas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais (2009-2010).

brancos e negros referem-se à diferença de oportunidade e de tratamento direcionadas cotidianamente a cada um desses grupos raciais, e não a uma herança do passado escravista. Para eles, há um ciclo cumulativo de desvantagem, o que dificulta ou impede a mobilidade social dos negros, sendo que a cada geração há o aumento das desigualdades sociais entre esses grupos.

Os autores salientaram que há também uma tentativa de redução dos conflitos raciais para uma problemática de classe ou de estratificação social. Todavia, como postulou Silva (2000), essa linha de pensamento não explica por quais razões os negros são majoritariamente pobres. Entendem que o Brasil precisa criar ferramentas para confrontar tanto as desigualdades de classe quanto as raciais. Para Hasenbalg (1988), “no primeiro caso, o que se põe em jogo é a própria estrutura de classe; no outro, o privilégio racial do grupo branco dominante” (p. 140).

Ainda sobre o racismo e a sua articulação com as políticas, Huntley (2000) nos faz lembrar que o efeito de políticas e práticas públicas e privadas pode aparentar neutralidade, mas é (ou pode ser) o avesso dela.

No que concerne à relação entre quilombolas e as políticas públicas, não é raro ela ser pouco expressiva. “Observa-se ainda um alto grau de distância institucional entre os executivos estaduais e municipais e as comunidades quilombolas” (Brandão, da Dalt, & Gouveia, 2010, p. 10). Como ressaltaram os autores, entre outras razões, esse fato se associa à existência reduzida de políticas públicas com recorte racial.

Não adotar um recorte racial na produção programática institucional, não priorizar e implementar dispositivos e estratégias de redução das disparidades e promoção da equidade ao acesso dos negros a benefícios gerados pelo Estado é indicativo de racismo, ou do que se convencionou chamar de racismo institucional². É nesse mesmo sentido que entendemos o porquê de apenas 6,9% (207) das 3.000 comunidades que se estima existirem no Brasil têm suas terras tituladas³, sendo que, atualmente, são povoados com índices extremos de pobreza e que se encontram em situações deficitárias de infraestrutura e de acesso aos serviços públicos básicos (Brandão et al., 2010).

Aspectos metodológicos

Como mencionado, a pesquisa foi realizada no quilombo Maria Rosa, localizado no Vale do Ribeira em São Paulo, no município de Iporanga, a cerca de 350 km da

capital paulista, em um local distante e de difícil acesso. É preciso atravessar o Rio Ribeira de Iguape e montanhas para chegar até lá.

Das seis comunidades quilombolas paulistas já tituladas, Maria Rosa é uma das maiores em extensão territorial, com quase 3.400 hectares. No entanto, a maior parte desses hectares é improdutivo, pois é área protegida, pertencente à Mata Atlântica. O quilombo Maria Rosa é o menor em termos populacionais. Atualmente, moram nele 16 famílias, as quais são contabilizadas pelo número de casas ocupadas.

O campo da pesquisa ocorreu no próprio quilombo. Cinco viagens foram feitas ao longo de quatro anos, o que permitiu um material rico, fruto de observações anotadas em caderno de campo e realização de inúmeras entrevistas, sendo que dessas, 22 foram gravadas e transcritas.

Contamos com a colaboração de 24 entrevistados. A maior parte das entrevistas⁴ ocorreu no próprio quilombo⁵ e foi desenvolvida de forma livre, ou seja, sem roteiro preestabelecido: apenas pedia-se para que contassem sobre suas histórias e a do Maria Rosa. Foram entrevistadas pessoas de diferentes matizes de cores, de todas as gerações, aposentadas e trabalhadoras, casadas e solteiras, com ou sem filhos, homens e mulheres, pessoas que nasceram no próprio quilombo ou nas redondezas e que foram para lá quando se casaram com habitantes do quilombo Maria Rosa.

De maneira geral, as conversas foram realizadas mais de uma vez com um mesmo quilombola. Algumas foram pontuais, quase casuais, outras foram extensas entrevistas. Elas aconteceram nos mais variados cenários: no Centro Comunitário, em andanças na direção ao rio, no quintal ou nas salas de suas casas. Qualquer ocasião poderia ser hora de prosa, de conversa gravada ou de papo casual.

Parte significativa dessas entrevistas foi realizada coletivamente, em roda. Os colaboradores improvisaram trios, quartetos, ou seja, grupos. Por vezes, eles próprios pegavam o gravador e faziam perguntas uns aos outros. Convidavam aqueles que estavam por perto para que a conversa fosse com muitos, com seus companheiros de território. Filhos sugeriram que seus pais falassem. Crianças também pediram para gravar seus relatos. Cantorias foram gravadas e ouvidas em conjunto.

Do ponto de vista metodológico, observações e entrevistas foram orientadas pelos fundamentos da psicologia social formulada por Enrique Pichon-Rivière. Nessa perspectiva, as entrevistas são organizadas a partir de uma questão que traduza de melhor forma o objetivo da pesquisa e que se configura como tarefa explícita do grupo, constituído seja pelo par pesquisador-quilombola, seja por três ou mais participantes.

Tal psicologia, que tem como objeto de estudo teórico “o desenvolvimento e a transformação de uma relação

2 O racismo contra o negro se expressa por meio de diferentes estratégias, uma delas diz respeito ao racismo institucional, que se configura por meio de dispositivos de discriminação inscritos na estrutura social. Ele perpassa as diferentes instituições sociais, a começar pelas próprias estruturas do Estado. Diz respeito às ações e políticas institucionais que produzem vulnerabilidade, criam barreiras e obstáculos, impedindo que a população negra tenha acesso equânime aos diferentes serviços e bens sociais.

3 Dado recuperado em julho de 2013, do Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA). Disponível em <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas/file/108-titulos-expedidos-as-comunidades-quilombolas>>.

4 Apenas uma entrevista foi realizada na casa citadina de um quilombola. Ele mora em Iporanga.

5 A realização da pesquisa foi autorizada pelo Comitê de Ética em Pesquisa com Seres Humanos do Instituto de Psicologia da USP.

dialética, que se dá entre estrutura social e fantasias inconscientes do sujeito” (Pichon-Rivière, 2005, p. 238), indaga sobre os processos de constituição da subjetividade a partir da macroestrutura social. E o lugar privilegiado para investigar esses fenômenos são os grupos denominados “operativos”, termo referente ao pressuposto da existência de uma tarefa que diz respeito à elaboração de um esquema conceitual e referencial comum, condição básica para o estabelecimento da comunicação. Por ser considerada a hipótese de inconsciente, na teoria em questão, estão implicados dois âmbitos: explícito e implícito.

Ao se considerar as duas dimensões (explícito/implícito) dos fenômenos presentes nos processos de interação, procura-se desvendar o acontecer implícito, e este, segundo Pichon-Rivière, manifesta-se, dentro do campo de observação, pelo surgimento de uma qualidade nova nesse campo, denominada “emergente” que se expressa pelo conjunto de fantasias inconscientes explicitadas por meio do processo de atribuição e assunção de papéis.

Ao conceito de emergente relaciona-se o conceito de porta-voz, um dos pilares da teoria pichoniana. O porta-voz de um grupo é o membro que em um momento denuncia o acontecer grupal, que revela as ansiedades e necessidades da totalidade do grupo, em outros termos, as fantasias que movem esse grupo. Ele não fala só por si, mas por todos; e é nele que se conjugam o que se chama verticalidade (história pessoal) e horizontalidade (processo que se expressa no aqui agora, na totalidade do grupo) e que permite a emergência dos aspectos que serão interpretados:

E nesse sentido, para poder formular hipóteses acerca daquilo que se processa no sujeito e nos rearranjos dos grupos, se faz necessário nos deixarmos penetrar pelos diferentes trajetos que incidem nesse percurso. E assim nos deixamos levar, sem perder de vista nosso objetivo, sendo conduzidas, também, pelos envolvidos no processo em questão. O “deixar levar” significa aceitar as sugestões sobre quem visitar e quem entrevistar, aceitar os diferentes convites, que nos dão pistas acerca de significações, sentidos e outros aspectos revelantes da realidade que se quer conhecer. (Scarcelli, 2002, p. 101)

Do ponto de vista prático, de maneira geral e de forma espontânea, os moradores do quilombo foram indicando uns aos outros o que, em várias ocasiões, pode ser lido como emergente. Constatou-se que, mesmo sem ter domínio teórico e sem que lhes fossem proposto, eles acabaram por conduzir a pesquisa de maneira próxima ao que propõe a técnica “bola de neve” desenvolvida por Biernarcki e Waldorf (1981).

Isso foi de extrema valia para o desenvolvimento desse trabalho, uma vez que considerar as sugestões dos quilombolas era um dos nossos fundamentos metodológicos, apoiados também em Bosí (2003), quando sugere que, em pesquisas de cunho qualitativo, o pesquisador deve

buscar aproximação, ouvir atentamente e estar junto de seu entrevistado e de seu mundo.

Na busca de compreensão do que nos foi oferecido pelos moradores do quilombo, as contribuições de René Kaës, que se dedica à psicanálise dos processos grupais, foram muito importantes.

Nessa perspectiva, as narrativas foram consideradas, ao mesmo tempo, representativas de aspectos do que é singular de cada sujeito e do que é comum e partilhado pelos membros do grupo ao qual ele pertence.

De acordo com Kaës (2011), singular refere-se ao espaço psíquico inconsciente e individuado que marca a estrutura, a história e a subjetividade de um sujeito que, ao mesmo tempo, é sujeito de si próprio e membro – constituído e constituinte – de uma cadeia à qual está submetido. Por vezes, ele realiza funções que, inconscientemente, dizem respeito a si próprio e ao outro, sendo assim portador de conteúdos do seu grupo de filiação. Nesses casos, o sujeito opera como porta-voz, porta-sintoma, porta-sonho do grupo. Voz, sonho, sintoma que são, portanto, dele e de seus entes já que “o inconsciente de cada sujeito carrega traços, na sua estrutura e nos seus conteúdos, de inconsciente de um outro e, mais precisamente, de mais de um outro” (p. 30).

Kaës (2011) destacou duas séries de organizadores, que, do ponto de vista inconsciente, tornam possíveis, sustentam e organizam o processo de aparelhagem psíquica entre dois ou mais sujeitos. Um organizador é de matéria inconsciente (fantasias comuns, alianças, medo ou desejos comuns) e o outro, sociocultural (elementos construídos socialmente por meio do trabalho da cultura). Eles fornecem modelos normativos para os organizadores psíquicos inconscientes, constituem suporte para a construção de uma origem para o grupo, bem como para a sua identificação como grupo diferente de outros.

Por assim dizer, se o grupo e o sujeito do grupo são determinados pelos arranjos inconscientes que os membros do grupo traçam, o são também pelos organizadores socioculturais. É nesse sentido que leis, enunciados políticos e ideológicos tornam-se (ou podem tornar-se) matéria de arranjos internos dos grupos. Essa moldura ampla, incluindo as catástrofes político-ideológicas e sociais, determinaria, em parte, as relações entre os sujeitos e a vida psíquica deles.

Considerando tal perspectiva, ao refletir sobre os organizadores socioculturais (ou antes, jurídico-políticos)⁶ no tocante aos cinco séculos de presença negra no Brasil, pudemos identificar quatro deles que parecem ter contribuído, com o estabelecimento dos modos de vida de uma determinada época: o escravismo, a abolição, a República e a Constituição Federal Brasileira de 1988 (Costa, 2012).

Essas balizas apresentam-se como molduras que se expressam, por exemplo, no *escravismo* como regra que considerava o negro como objeto e força de trabalho. Com a *abolição*, de objeto e força de trabalho, o negro passou a

6 Jurídico-político porque dizem respeito a marcos legais postos em prática por meio de ações políticas.

ser gente livre e inferior; na *República*, a partir das teorias sobre a raça do século XIX, ele tornou-se racialmente inferior. Tais molduras circunscreveram um jeito fixo, estereotipado de se olhar para o negro, em relação às quais eles criaram diferentes estratégias de enfrentamento, sendo a criação de quilombos no período escravista uma delas. No caso da *Constituição Federal*, as reivindicações manifestadas no período da assembleia constituinte resultaram no estabelecimento de marcos legais voltados para o combate ao racismo e à igualdade jurídica do negro até então inexistente (Brasil, 1988).

Pensar sobre a história contemporânea do negro no Brasil remete a considerar essas balizas, o que inclui o racismo e, no caso dos povos quilombolas, as políticas públicas implantadas nas últimas décadas.

Para finalizar esse tópico, é importante salientar que o olhar que guiou a compreensão sobre os relatos que serão narrados a seguir baseou-se, em grande medida, na questão da terra e em como os quilombolas entrevistados se posicionam psicossocialmente diante da negritude, o modo no qual lidam interna e publicamente com a identidade racial negra, como se relacionam, se veem, são vistos e falam da negritude.

As falas de dona Cristina (50 anos), Dona Nega (55 anos), Lina (34 anos) e Aline (28 anos) serão frequentes. Entendemos que os relatos descritos, a despeito de terem sido feitos por elas, dão lugar a narrativas que são grupais, pois remetem a aspectos vivenciados pelos homens e mulheres, pelos adultos e pelas crianças moradores do quilombo investigado. Suas narrativas são, ao mesmo tempo, representativas de aspectos do que é singular de cada uma delas e do que é comum e partilhado pelos membros do grupo ao qual pertencem, o quilombo Maria Rosa.

Alguns dados do campo

Meu pai entrou como guarda-florestal em 63, tudo o que você fazia ele estava lá, no pé da gente. Deus que me perdoe!... Ele entrou lá e não deixava a gente roçar, de jeito nenhum, nem para comer. Quando eu casei, em 65 e pouco, nós fizemos uma roça aqui. Meu irmão chamou meu marido para fazer uma sociedade. Eles fizeram a roça e, enquanto meu pai saiu, eles falaram: “vamos deitar e roçar”. Só que não deu certo. Quando meu pai descobriu, foi lá e embargou, não deixou queimar, de jeito nenhum, do próprio genro e do filho. Ai meu marido deixou a roça e foi embora. Nesse ano que nós saímos, era novembro, a roça já estava metade derrubada. Nós saímos, fomos para o meu sogro... Meu irmão ficou furioso porque a roça não era tão grande, só tinha um pedaço e ele embargou... Ele falava: “você não podem roçar, não podem desmatar, não podem derrubar! Você não derruba, não pode derrubar a madeira; derrubou, não pode queimar!”.

Dona Nega⁷, quilombola que nos traz esse relato, e seu pai são originários da comunidade Maria Rosa. Segundo dona Cristina, filha da senhora considerada a mais idosa do quilombo, aquele povoado existe há pelo menos seis gerações. Há quase 300 anos seus antecessores fundaram aquela comunidade, que desde então tem na roça uma de suas maiores fontes de renda.

Nos primórdios eles produziam seus bens necessários, incluindo o fogo, o óleo feito da banha de porco, o açúcar da rapadura ou da garapa da cana e se juntavam para trabalhar e para bailar nos mutirões. Esses eram encontros coletivos que faziam para colher, e eram seguidos de festa, de forró, de dança. O pagamento pela colaboração na colheita era uma festa de dia inteiro, de comunhão entre os vizinhos.

A vida era sofrida, numa época em que, segundo mencionaram, não havia política pública alguma. Não havia luz, estradas ou outros bens estruturais necessários. Ainda assim, eles se apoiavam mutuamente e festavam sempre que tinham o trabalho realizado. Com pesar, não realizam mais os mutirões (prática tradicional tipicamente associada à vida cultural e laboral caipira) principalmente porque a roça tal como faziam passou a ser considerada crime ambiental. Trata-se de roça de coivara, com rodízio da área a ser plantada, derrubada da mata nativa, queima controlada da vegetação e adubo natural.

Foi com o trabalho de guarda-florestal, realizado inicialmente pelo pai de Dona Nega, que o caráter de ilicitude foi atribuído a tal prática. Sem poder mexer na mata, não conseguiam comida e, conseqüentemente, alguns deles tiveram de trabalhar para os outros. De lavradores passaram a ser empregados dos outros e, desse modo, não conseguiam tempo nem forças para cuidar de suas plantações, já escassas pelo rigor de não desmatar.

Como resultado, comiam mal, viviam na míngua. E esse também foi o destino do pai de Dona Nega: sofreu derrame e caiu no solo protegido da Mata Atlântica. Talvez por não ter aguentado sustentar por mais tempo uma profissão que, naquele contexto, era um tanto ingrata, pois o desenlaçava de sua própria tradição, de sua família e de seus vizinhos. Numa comunidade caracterizada pela vida coletiva, como guarda-florestal, ficou sozinho.

Com o corpo fraturado, ele foi morar em outro lugar e outros guardas-florestais foram contratados pelo Estado. Antes era apenas ele, depois veio um conjunto deles, três, quatro e cinco. E o mal-estar espalhou-se ainda mais entre os habitantes. Mesmo porque os novos guardas tinham um helicóptero e não só impediam as plantações, mas também especulavam sobre a vida dos quilombolas, davam multas, levavam animais com alguma carga (agora) clandestina retirada da Mata⁸ e, nesse caso, podiam até mesmo levar os moradores de lá à delegacia.

7 Os nomes e apelidos dos entrevistados são fictícios.

8 Não apenas a roça passou a ser considerada crime ambiental, como também práticas relacionadas à caça e à extração de bens da Mata.

O medo de não ter o que fazer para sobreviver, de ser preso pelos guardas, de não ter para onde ir, generalizou-se entre os moradores. Viviam apavorados com essa constante vigilância. A qualquer hora poderiam ser punidos, desterrados, invalidados e invadidos. Essa conjuntura remete ao caráter autoritário que as políticas públicas podem ter:

Apesar de imprescindíveis, muitas vezes as políticas públicas apresentam um caráter autoritário. Sustentadas em pressupostos teóricos e orientadas por princípios ideológicos parciais, não captam o fundamental na promoção daquilo que seria sua vocação: o reconhecimento do sujeito como cidadão. (Scarcelli, 2002, p. 79)

É certo que é importante zelar pela preservação do Meio Ambiente. Mas é preciso pensar como se deu esse processo e como ele foi entendido por essa população. Especialmente, é preciso considerar que, segundo os quilombolas entrevistados, as políticas de preservação ambiental, tal como têm sido implantadas naquela região, têm deslegitimado um saber tradicional daqueles povos negros rurais, o qual, historicamente, tem preservado a Mata. Cabe salientar que o Vale do Ribeira é reconhecido como a região brasileira em que há a maior extensão contínua e preservada da Mata Atlântica.

A roça é matéria da realidade sociológica dos *maria rosenses*. Ela é elemento de ligação deles com seus ancestrais e entre os contemporâneos. Mais: ela pode ser entendida como um elemento comum na história quilombola, já que os quilombos contemporâneos, os do período escravista e aqueles que existiram na África viviam principalmente da feitura da roça, dentre outras atividades produtivas⁹.

É possível considerar que a roça diz respeito não apenas a uma atividade laboral, mas a uma prática ligada à autonomia e à ancestralidade negra, trata-se de elo filiativo: os pais, os avós, os bisavós, os ancestrais mais distantes roçavam. É pela roça que, hoje em dia, os quilombolas conquistam a sobrevivência física e preservam essa cultura herdada. Considerá-los criminosos significa perpetuar a imagem do negro como um errado, um sujeito danoso. Não permitir que rocem do modo como tradicionalmente cultivavam significa anulá-los em seus saberes, na sobrevivência deles e em suas filiações ancestrais. Conforme mencionou Benghozi (2010):

Ao atacar a filiação, ataca-se o que fundamenta o vínculo organizacional identitário. . . O grupo é atingido em sua integridade e em sua identidade. É um ataque pela destruição, não de todos os indivíduos, mas do que fundamenta, estrutura e contém a identidade comunitária: trata-se de uma imposição identitária pelo ataque à filiação. (p. 80)

Os *maria rosenses* tentam se organizar contra esses ataques. Protegem-se do jeito que podem. Dona Nega, por exemplo, é uma das que contesta a opressão imposta pelo governo. Sobre o trabalho na roça disse:

Pensa bem, se nós que nascemos aqui, vimos de nossos antepassados, se nós não temos conhecimento, quem que vai ter? Nós somos professores dessas pessoas de lá de fora do campo, não somos? Nós somos agrônomos, somos tudo isso, não é verdade?... Nossos avós vieram cuidando, agora nós também. Isso nos incomoda...Eu queria que nos apoiassem a manter sempre assim, mas não dizer para nós: "olha, você vai plantar ali, não pode derrubar aqui". Porque nós não queremos passar fome, nós queremos trabalhar em nossa terra.

Essa fala é representativa de muitos deles, do quão estão apoiados na identidade de trabalhadores "agrônomos". No entanto, do ponto de vista jurídico, ela não tem sido suficiente para tirá-los do lugar de transgressores.

Essa situação de instabilidade prolonga-se por décadas. Além disso, nos anos de 1990, parte do território Maria Rosa foi incorporada por um dos Parques Estaduais da região. Inclusive, alguns de seus habitantes, em função desse cerceamento, tiveram de procurar outras cercanias para viver. Abandonaram seus laços com a terra na qual coletivamente moravam, trabalhavam, realizavam seus ritos religiosos e festividades. Local em que desenvolviam seus trabalhos de memória e seus sonhos.

Trata-se de terras-territórios (Gusmão, 1995) com valores simbólicos e materiais para cada um daqueles quilombolas. Fundante da organização psicossocial desses grupos, a terra e o acesso a ela representam o avesso da lógica da escravização, que, a despeito de nem sempre ter conseguido, tinha como norte colocar o negro fora da terra e do seu uso autônomo.

Foi o medo que os levou ao caminho da política. Foi o temor de perder aquilo que os enlaçava e lhes dava sentido que os conduziu a sobreporem à identidade de povos da roça a de povos negros. Foi por meio dessa nova identidade política, a de quilombolas, que conseguiram que fosse reintegrada à comunidade a porção territorial antes incorporada pelo Parque Estadual¹⁰. Seria, então, a união em torno da identidade coletiva quilombola uma possibilidade de proteção, de defesa política e psíquica?

Distantes de quase tudo, no princípio da ocupação daquele lugar, tinham de abrir caminho dentro da mata. Hoje a enxada já pode ser deixada de lado, mas a tormenta persiste. Além da estrada que liga o quilombo à cidade e das ruelas que há dentro do quilombo serem de má

9 Sobre esse tema, ver, por exemplo, Munanga (1995/1996).

10 Tendo como base o art. 68 do ADCT da Constituição Federal (Brasil, 1988), o qual estabelece o direito de terras às comunidades quilombolas, a comunidade Maria Rosa entrou com o processo técnico-jurídico para a assunção da identidade quilombola em 1998. Em 2001, recebeu o título de terras quilombolas. Foi no meio desse processo, em 1999, que conseguiu a reintegração de terras apropriadas pelo Parque Estadual.

qualidade, outro problema estrutural refere-se à balsa ou à ausência de uma ponte que ligue o quilombo à cidade. Em várias enchentes que aconteceram na região da comunidade quilombola Maria Rosa, a balsa quebrou. Foi o que aconteceu em julho de 2011. Segundo mencionaram, a prefeitura disponibilizou um barco a motor para eles. O barco, que estava furado (ou furou), já foi trocado, ainda assim, passaram meses penosos, sem condições satisfatórias para o livre trânsito.

Não ter uma estrada, uma ponte e uma balsa com condições adequadas para uso significa não ter os elementos da realidade concreta que possam funcionar como canal de ligação e separação entre o quilombo e a cidade, entre a vida rural e urbana, entre o isolamento e a possibilidade de mobilização social (de trabalho e estudo, por exemplo). Significa não ter os elementos que lhes garantam o direito de ir e vir, de escolher quando ficar e quando sair. Não tê-los é sinal de separação imposta.

Para que políticas de cunho desenvolvimentista sejam ali implantadas são necessários esses elementos de ligação. Não tê-los é manter os quilombolas na pobreza.

Nesse aspecto, a política pública ambientalista e a de infraestrutura (estrada e transporte) que ali operam não têm considerado de forma ampla e sistêmica as necessidades materiais e simbólicas daquela população. Parece que funcionam de forma não articulada entre elas próprias e as reivindicações da população.

Apesar dessas limitações, a titulação e as benfeitorias que conseguiram a partir dela, como luz em algumas moradias e casas de alvenaria, representam um bem para aqueles quilombolas. Mas ainda assim há muito a ser feito para que conquistem uma vida digna. É preciso um olhar que faça explicitamente uma vinculação dessa situação de pobreza com o rebaixamento pós-colonial de cunho racista imposto aos quilombolas. Além disso, não é apenas a condição material e estrutural precária que os assola, há um sofrimento psíquico também atinente ao racismo que os inquieta.

Concernente a essa temática, Aline comentou que, no começo do processo de titulação quilombola no final da década de 1990, muitos apresentavam medo de ser escravizados se ali virasse um quilombo. Faltou uma política pública que desamalgamasse a imagem de negro igual a escravizado e de branco como sinônimo de gente e que estivesse, portanto, voltada para a afirmação da identidade racial negra.

Aline foi uma das que pediu para que sua mãe não aceitasse que ali fosse um quilombo, acreditava que sua mãe, por ser negra e analfabeta, poderia ser escravizada e que ela, por ter tido algum estudo, poderia escapar dos escravistas. Mas, mesmo com essa insegurança, aceitaram ser quilombo – o fizeram porque acreditaram que se assim fosse poderiam continuar a morar e a roçar ali. Também sobre o medo, Lina fez o seguinte apontamento:

Porque a história do negro era só sofrimento; então, muitos sabiam, mas não tinham coragem de

falar nada. Dentro de casa a gente conversava, mas quando a minha avó falava que a gente era negro, eu não falava para ninguém, porque eu tinha medo de ser caçada também. A gente sabia que o negro foi caçado a laço, foi transportado, veio fugido pra cá da África. A vó contava tudo, mas eu não tinha coragem de falar que eu era negra, não... Quando eu completei 12 anos, ela foi embora e deixou essa história pra mim. Mas eu fui crescendo, completei os 15, os 20, fui saindo, e eu não tinha coragem de falar que eu era descendente de negro... Se eu assumo que sou negra, daqui a pouco eu vou ter que sair daqui, vão me pegar, me acorrentar.

A trisavó de Lina foi caçada a laço naquelas redondezas. Essa história foi contada pela avó materna para ela, para sua mãe e irmãos. O medo de ser acorrentada e escravizada persegue sua família e rege a organização da vida psíquica comum e partilhada entre seus familiares.

É possível considerar que esse medo vivido por eles não diz respeito apenas a uma herança subjetiva atinente a uma situação traumática vivida pela trisavó. Entre eles as marcas psíquicas e sociais impostas pelo processo de dominação colonialista e reatualizadas pelos processos do racismo contemporâneo ainda ali ressoam.

O medo da escravização aparece hoje em dia porque o cenário em que vivem é o da “liberdade”. A propagação generalizada da imagem do negro acorrentado e a ausência sistemática de uma educação formal que dialogasse com eles sobre a complexidade que foi a escravização e, mormente, sobre as contribuições negras para a fundação da nação, acentuam essa visão menos larga do escravismo e essa imagem do negro encadeado.

Qual palavra é menos violenta ou qual é a politicamente mais certa? Entre a aparência e a linguagem: o que falar e silenciar? O que compartilhar publicamente e o que não confessar?

Em circunstâncias de discriminação racial, silenciar sobre a negritude significa negar a humilhação. Dizer de forma coagida “não, não sou”, pode equivaler a dizer “sou sujeito da liberdade”. É uma negação que tem a função de afirmar aquilo que se quer ser. E mais: trata-se de um mecanismo de defesa que permite aos sujeitos vinculados organizarem-se intersubjetivamente quanto a conteúdos psíquicos toleráveis e, ao mesmo tempo, organizam-se defensivamente a partir de renúncias do que é insuportável (Kaës, 2011).

Metaforicamente, em Lina, podemos dizer que o limite dado foi o das paredes da casa. Podemos pensar que entre ela e seus familiares, como defesa psíquica, uma obrigação foi contratada: não conversar [sobre] com estranhos.

Do ponto de vista do sujeito psíquico, a palavra usada ou silenciada pelo negro para definir a cor de sua pele e seu modo de vida funciona como manobra exercida diante do aviltamento antigo e atual imposto a ele; é ferramenta para conter a violência imposta.

A entrevistada transitou de um polo a outro: do silenciamento ao assumir-se para si e ao outro como negra. Da incerteza em relação ao futuro se cativo ou não ao alento de ser o que é. Precisou de tempo e coragem para acordar vocábulo, corpo e contexto. Mas ainda hoje teme o laço. Teme que alguém de fora do quilombo venha para humilhá-la e escravizá-la. Lina passou anos de sua vida silenciando sua negritude. Foi principalmente depois que participou de um curso sobre gênero e raça dado por um africano e organizado por órgãos públicos (um curso fruto de uma ação pública pontual), Lina descobriu que não só poderia como deveria reconhecer-se como negra. Foi nesse curso que também aprendeu que ser mulher não é sinônimo de ser submetida aos homens. Comentou:

Deve fazer uns seis anos que eu fiz esse curso de gênero, o qual contou com vários professores, um que era da África... Ele falou que nós, como descendente de escravos, nós não poderíamos negar a nossa cor, que pode ser tanto cor como raça, não importa, que era negro. Pode bater no peito e falar, porque enquanto nós tivermos medo de falar essa palavra, nós não vamos ter direito em lugar nenhum.

Foi no curso sobre gênero que aprendeu sobre relações de poder infligidas à mulher e ao negro. Dona Nega, ao contrário, aprendeu em casa mesmo sobre ser negra de forma afirmativa. Ela mencionou:

Eu sou tataraneta de negro, porque minha avó já era neta de negro, minha avó do meu pai... Eu sou de raça de negro. Meu marido é negro também. Ele, meu marido, não sabe muito da história, porque o pai dele não contava muito a história, porque não tinha conhecimento, mas meu pai contava, ele tem até um livro aí.

Seu nome é Aparecida – nome de santa preta – e seu apelido é Nega. O nome aliado ao corpo e à história que seus familiares lhe contaram sobre a história do negro no Brasil – do escravismo às resistências negras, do escravismo às expressões culturais negras etc. – deram lastro à Dona Nega, possibilitou-lhe que olhasse para o preto não como um ruim, não como coisa, mas como sujeito da dignidade, a quem se ama, com quem se deseja partilhar a vida. Negro como sujeito de sua própria autonomia. Pela narrativa, sua família pôde ajudá-la a manter íntegra a filiação genealógica dela com sua ancestralidade negra.

Ela e os demais membros do Maria Rosa – mesmo aqueles que ainda revelam algum receio em relação a uma possível escravização – defendem o quilombo. Agradecem a conquista da titulação de suas terras, reconhecem melhorias, mas continuam atentos:

Eu acho que o que melhorou, que eu esqueci de falar, é a parte dos fazendeiros... Quando os

fazendeiros começaram a entrar, foi comprando terra, comprando, ganhavam até com fumo, pessoas que não tinham dinheiro para comprar fumo vendiam um pedacinho de terra. [Aqueles que compravam] desmataram tudo isso aqui, era um campo aqui... Aqui na beira do rio, quando entrou um tal de B., eles tiravam as pessoas da terra, compravam um pedacinho, colocaram até capanga, esse pessoal matava, atirava mesmo. Ih, era um reboliço com essa gente grande. Então, eu agradeço a Deus por ser reconhecido como quilombo, porque foi uma parada que eles deram... [Só que] nós estamos assustados hoje porque, de repente, como eu falo para você... o que será o que o governo quer fazer com a gente? (Dona Nega)

O quilombo livrou-os da presença de latifundiários, de seus jagunços e (em parte) da morte feita em emboscada; é um bem e é também uma inquietação: o que será que o governo quer? Governo que historicamente mais descuida do que cuida. Será que é possível confiar? Se defendem o quilombo e se sentem “alívio” com a titulação quilombola, sentem-no de forma incompleta. Além do medo de serem escravizados, há um segundo: o de serem expropriadas pelo governo, mesmo tendo o título de suas terras. O primeiro temor (o da escravização) engloba o segundo.

Em função principalmente da história irregular e opressora que, com frequência, tiveram com o Estado, as políticas ali realizadas não aparecem propriamente como direito legítimo que têm, mas como ações governamentais que posteriormente poderão ser cobradas.

Sentem-se ludibriados pelos órgãos públicos, uma vez que aceitar ser quilombo estava associado à possibilidade de manter o vínculo e trabalho na terra. Se eventualmente um ou outro o faz, é de modo clandestino – o que ressalta o medo de o governo tirá-los de lá e, em última instância, de deixá-los tal qual na época da escravidão: sem direitos. Por outro lado, se não plantam, temem igualmente serem expropriados. Receiam ser taxados de improdutivos. Logo, deparam-se com uma situação paradoxal.

Assim sendo, se a política quilombola possibilitou-lhes um rearranjo em relação à violência concernente à política ambientalista, trata-se de algo instável, de uma costura frouxa, que, na compreensão deles, pode ser novamente esgarçada.

Pela política de regularização fundiária foram convocados a olhar para o passado distante, o mais distante possível: desde quando estavam lá? Quem eram eles e os seus antepassados? Onde viviam, o que faziam, eram quilombolas?

Segundo o que comentaram, não foram perguntas acompanhadas de um acolhimento, e sim entrevistas para a elaboração de um lado antropológico, a fim de que futuramente conquistassem o direito de ali ficar. Eram perguntas importantes que poderiam cuidar do passado e do futuro, mas, ao que parece, pela urgência da situação, limitaram-se

a cuidar da garantia da sobrevivência física deles por meio da titulação jurídica de seus territórios.

A presença dos órgãos públicos governamentais levou a um transbordamento de desassossegos, sem que houvesse uma canalização acompanhada, uma escuta sensível a essas turbulências. Precisavam de mediação que cuidasse dessas inquietações, das representações conscientes e inconscientes despertadas. Sozinhos tiveram (e têm) de dar conta da situação tão nova e tão antiga: quem eles são? O que pensam e sentem sobre os negros e sobre serem negros?

Para Di Giovanni (2009), a política pública deve ser pensada não apenas como uma intervenção do Estado em uma conjuntura social considerada problemática, mas, sobretudo, como uma expressão contemporânea de exercício do poder resultante de uma complexa articulação entre o Estado e a sociedade democrática – o que pressupõe relações acionadas no campo da economia que, no entanto, sejam estruturadas em um contexto em que haja coexistência e independência de poderes e vigência de direitos de cidadania, ou seja, em que haja capacidade coletiva de formulação de agendas públicas em prol do exercício pleno da cidadania.

Segundo o autor, é por meio da interação entre Estado e sociedade que deveriam ser definidas as situações em que a intervenção estatal se faz necessária, bem como as formas, os conteúdos, os meios, os sentidos e as modalidades de intervenção.

Nesse mesmo sentido de que o sujeito seja tratado como cidadão, postulamos a necessidade de a intervenção estatal considerar diferentes níveis de atuação: das ações concretas às voltadas para as representações sociais e para as representações inconscientes; das atuações relativas à intersubjetividade para as atuações referentes ao intrapsíquico; do trânsito entre o âmbito jurídico-político para as esferas social-cultural, dentre outras (Scarcelli, 2011).

Pensar a política pública desse modo significa dar um contorno ético e complexo a ela e distanciá-la de outras formas de se fazer política, tal como as de ordem clientelista, do coronelismo e do populismo. Requer entrever que princípios, teorias, leis, práticas, resultados, bem como atores, interesses e financiamento, entre outros elementos, estejam articulados, ainda que haja tensão, conflito, dissenso (Di Giovanni, 2009). Demanda olhá-la como ação social protagonizada pelo Estado e também resultante e mediadora das necessidades sociais.

Ali falta, entre outras, uma política pública de trabalho e renda articulada entre diferentes âmbitos governamentais adequada para as necessidades e tradições deles e que seja, ao mesmo tempo, voltada para a temática racial. A política implantada dedica-se, em parte, à condição de pobreza da comunidade, mas falta um olhar que faça uma conexão explícita com o racismo.

Do escravismo para a abolição, da abolição para a República e a Constituição de 1988. No quilombo há marcas de todas essas passagens. A regulamentação jurídica e a implantação de uma política pública voltada para a população Maria Rosa, do ponto de vista psicossocial, ainda não operou de forma a que a comunidade se sinta segura como

comunidade negra, mas faz com que se aproxime da temática da negritude. É mote para cada um deles publicamente, no âmbito político formal, reconheça-se como negro e, com isso, quem sabe, olhe para seus segredos comuns e partilhados.

Os quilombolas estão atentos às situações de desigualdades por eles vividas e conhecem caminhos para enfrentá-las. Mas precisam do apoio oriundo (entre outros, de políticas públicas) para que eles possam, acompanhados, enfrentar as marcas da desigualdade impostas.

É preciso que toda e qualquer política pública ali estabelecida tenha como norte o desmantelamento da ideologia racista. O que denota dar visibilidade a um cenário que sustenta misérias, desalentos subjetivos e sociais, bem como aponta para a possibilidade de criar formas de habitar a vida, em que a ética e o respeito possam ganhar relevância. Trata-se de historiar a história do negro costumadamente tratado como a-histórico.

Nesse caso, a política pública pode ter efeitos não apenas materiais como também simbólicos, de ressubjetivação, ou seja, pode desempenhar uma função terapêutica. Pode colaborar com o processo de elaboração das marcas subjetivas relativas ao racismo, as quais reforçam e atualizam as heranças psíquicas atinentes ao escravismo. Assim sendo, entendemos, a política pública realizará aquilo que Benghozi (2010) chama de malha de rede, criando campos de acolhimento, de conforto, de confiança.

Considerações finais

Como é notório, não apenas quilombolas passam por persistentes processos de opressão. Os pequenos agricultores, os caiçaras e indígenas, entre outros, também são expostos a situações cotidianas de desigualdade política. No entanto, no que se refere à população negra, por princípio, consideramos que mazelas vividas historicamente por eles são necessariamente fruto de racismo institucional.

A partir dos relatos dos quilombolas entrevistados, buscamos compreender se há relação entre a implantação da política pública de titulação de terras desenvolvida pelo Estado de São Paulo na comunidade quilombola Maria Rosa e o fortalecimento de uma identidade racial negra nos moradores desse quilombo. Nesse sentido, se essa política pública opera psicologicamente contra o racismo.

Para tanto, consideramos que os processos políticos “informam a subjetividade, desdobram-se internamente, desdobram-se ‘para dentro’, mas um tal desdobramento sofre metabolismo pessoal e assume figura singular – metabolismo e figura que exigem detida consideração e consideração diferenciada” (Gonçalves Filho, 1998, p. 13).

De maneira geral, as políticas públicas para a população quilombola nas diferentes regiões brasileiras têm sido consideradas ao mesmo tempo ou separadamente como redistributivas – em relação ao domínio de uso de terra –, e de reconhecimento identitário. Segundo Arruti (2008), esses são – ou podem ser – compromissos políticos distintos. Na nossa compreensão, são compromissos convergentes, ou assim deveriam ser entendidos.

No tocante aos quilombolas da comunidade Maria Rosa, do ponto de vista fundiário, apesar de já possuírem o título de suas terras, eles ainda se sentem inseguros, temem perdê-las para o governo, pois ainda hoje têm uma relação instável com o governo paulista, em função principalmente das restrições agrárias aplicadas por meio das leis ambientalistas, que proíbem a realização de roça de coivara, tradicional entre eles.

Sobre a questão agrária, no território dos *maria rosenses* não há área suficiente para a plantação em larga escala de alimentos que poderiam ser vendidos e dar-lhes algum lucro. Por isso mesmo, pleiteiam continuar realizando a roça de subsistência.

As poucas iniciativas agrárias que lá poderiam ser desenvolvidas por meio, por exemplo, de Programas do Ministério do Desenvolvimento Agrário e alavancadas por políticas do governo estadual, dependem de um item básico

que é a existência de ponte duradoura e bem construída que, de forma efetiva, ligue o quilombo à cidade.

E apesar de os medos aflorados por viverem sem apoio efetivo, e mais, por viverem em uma situação em que muito conspira contra eles, há histórias notáveis de conquistas alcançadas.

Hoje, apoiados nas histórias ancestrais, os *maria rosenses* tecem novos projetos.

Querem e pelem para que o quilombo tenha estrutura, para que ganhe existência potente, para que as políticas sejam delineadas a partir de conversas com ele e que sejam planejadas, articuladas e de forma duradoura. Querem transparência nas políticas públicas e melhores condições de trabalho, de saúde e de lazer; esperam poder estudar incluindo detalhes sobre a história do negro. Enfim, querem realizar seus sonhos, que são projetos possíveis se realizados em parceria com aqueles que representam o Estado.

Psychology, public policy for quilombola populations and racism

Abstract: This paper summarizes part of the doctoral research on quilombo Maria Rosa, one of the first rural black communities in the state of São Paulo to be granted a quilombola land title. The aim is to understand whether, within that community, land titling public policy operates as a mechanism to counter racism. To reach the proposed objectives, observations and interviews were carried out based on the formulations of Enrique Pichon-Rivière. Other authors such as René Kaës contributed to the analysis of the material. The study concluded that the policy brings those quilombo residents into contact with the effects of slavery and racism. However, they still lack an adequate support policy integrating different government levels and addressing the issue of racism.

Keywords: racism, *quilombos*, public policies, social psychology.

Psychologie, politique publique pour la population quilombola et racisme

Résumé: Ce rapport résume une partie de la recherche doctorale réalisée dans l'une des premières communautés rurales noires de l'état de São Paulo à remporter le titre de terres *quilombolas*, le *quilombo* Maria Rosa. L'objectif est de comprendre si, pour cette communauté, la politique publique de titrage de terres fonctionne en tant que dispositif contre le racisme. Pour atteindre les objectifs proposés, des observations et des entrevues ont été menées selon les formulations de Enrique Pichon-Rivière. D'autres auteurs de la psychologie sociale et aussi des processus de groupe de la psychanalyse, comme René Kaës, ont contribué à l'analyse de la matière. En somme, il a été constaté que la politique interpelle les habitants de *quilombo* à prendre contact avec les effets de l'esclavage et du racisme. Cependant, il manque encore une politique articulée entre les différents niveaux du gouvernement et la question de la race pour les donner un soutien adéquat.

Mots-clés: racisme, *quilombos*, politiques publiques, psychologie sociale.

Psicología, Política Pública para la población quilombola y racismo

Resumen: Este artículo sintetiza parte de la investigación de doctorado realizada en una de las primeras comunidades negras rurales del estado de São Paulo a conquistar el título de tierras *quilombolas*, el *quilombo* (En Brasil, los *quilombos* eran concentraciones políticamente organizadas de esclavos africanos y afrodescendientes huidos) Maria Rosa. El objetivo es comprender si para aquella comunidad la política pública de titulación de tierras funciona como dispositivo contra el racismo. Para alcanzar los objetivos propuestos fueron hechas observaciones y entrevistas apoyadas por las formulaciones de Enrique Pichon-Rivière y de otros autores de la psicología social y del psicoanálisis de los procesos grupales, como René Kaës. Como resultado se constató que la política convoca a los habitantes del *quilombo* en cuestión a entrar en contacto con los efectos del esclavismo y del racismo. Sin embargo, todavía falta una política articulada entre los distintos niveles gubernamentales y direccionada para la temática racial que los proporcione el debido apoyo.

Palabras clave: racismo, *quilombos*, políticas públicas, psicología social.

Referências

- Arruti, J. M. P. A. (2008). Quilombos. In L. Sansone & O. A. Pinho (Orgs.), *Raça: perspectivas antropológicas* (pp. 315-350). Salvador: Associação Brasileira de Antropologia, EDUFBA.
- Benghozi, P. (2010). *Malhagem, filiação e afiliação: psicanálise dos vínculos: casal, família, grupo, instituição e campo social*. São Paulo, SP: Vetor.
- Brandão, A., Da Dalt, S., & Gouveia, V. H. (2010). *Comunidades quilombolas no Brasil: características socioeconômicas, processos de etnogênese e políticas sociais*. Niterói, RJ: EdUFF.
- Biernarcki, P., & Waldorf, D. (1981). Snowball sampling-problems and techniques of chain referral sampling. *Sociological Methods and Research*, 10, 141-163.
- Bosi, E. (2003). *O tempo vivo da memória: ensaios de psicologia social*. Cotia, SP: Ateliê.
- Brasil. (1969). *Decreto nº 65.810*, de 8 de dezembro de 1969, promulga a Convenção Internacional sobre a Eliminação de todas as Formas de Discriminação Racial. Recuperado de http://portal.mj.gov.br/sedh/ct/legis_intern/conv_int_eliminao_disc_racial.htm
- Brasil. (1988). *Constituição da República Federativa do Brasil de 1988*. Recuperado de http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm
- Costa, E. S. (2012). *Racismo, Política Pública e modos de subjetivação em um quilombo do Vale do Ribeira* (Tese de Doutorado). Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Di Giovanni, G. (2009). As estruturas elementares das políticas públicas. *Caderno de Pesquisa*, (82). Recuperado de <http://observatorio03.files.wordpress.com/2010/06/elementos-das-politicas-publicas.pdf>
- Gonçalves Filho, J. M. (1998). Humilhação social – um problema político em psicologia. *Psicologia Revista*, 9(2). Recuperado de http://www.scielo.br/scielo.php?pid=s0103-65641998000200002&script=sci_arttext
- Gusmão, N. M. M. (1995, novembro). Terras de uso comum: oralidade e escrita em confronto. *Afro-Ásia*, 16, 116-132. Recuperado de http://www.afroasia.ufba.br/pdf/afroasia_n16_p116.pdf
- Hasenbalg, C. A. (1979). *Discriminação e desigualdades raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal.
- Hasenbalg, C. A. (1988). Desigualdades raciais no Brasil. In C. A. Hasenbalg & N. do V. Silva (Orgs.), *Estrutura social, mobilidade e raça* (pp. 115-143). São Paulo, SP: Vértice.
- Huntley, L. W. (2000). Prefácio. In A. S. A. Guimarães & L. Huntley (Orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil* (pp. 11-16). São Paulo, SP: Paz e Terra.
- Instituto de Terras do Estado de São Paulo. (2000). *Negros do Ribeira: reconhecimento étnico e conquista do território* (Cadernos do ITESP, n. 3). São Paulo, SP: Páginas & Letras.
- Kaës, R. (2011). *Um singular plural: a psicanálise à prova do grupo*. São Paulo, SP: Loyola.
- Laboratório de Análises Econômicas, Sociais e Estatísticas das Relações Raciais – LAESER/IE/UFRJ. (2009-2010). *Relatório Anual das Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro: Editora Garamond Ltda. Recuperado de http://www.laeser.ie.ufrj.br/PT/relatorios%20pdf/Relat%C3%B3rio_2009-2010.pdf
- Munanga, K. (1995/96, dezembro/fevereiro). Origem e histórico do quilombo na África. *Revista USP*, (28), 56-63. Recuperado de <http://www.revistas.usp.br/revusp/article/view/28364/30222>
- Munanga, K. (2004). Uma abordagem conceitual das noções de raça, racismo, identidade e etnia. In A.A.P. Brandão (Org.), *Programa de Educação sobre o negro na sociedade brasileira* (pp. 15-34). Niterói, RJ: EDUFF.
- Pichon-Rivière, E. (2005). *O processo grupal*. São Paulo, SP: Martins Fontes.
- Scarcelli, I. R. (2002). *Entre o hospício e a cidade: exclusão/inclusão social no campo da saúde mental* (Tese de Doutorado), Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo.
- Scarcelli, I. R. (2011). *Entre o hospício e a cidade: dilemas no campo da saúde mental*. São Paulo, SP: Zagodoni.
- Silva, N. do V. (2000). Extensão e natureza das desigualdades raciais no Brasil. In A. S. A. Guimarães & L. Huntley (Orgs.), *Tirando a máscara: ensaios sobre o racismo no Brasil* (pp. 33-51). São Paulo, SP: Paz e Terra.

Recebido: 06/12/2013

Revisado: 28/01/2015

Aceito: 06/03/2015