

UMA ANÁLISE SOBRE AS TERRITORIALIDADES E SOCIABILIDADES NO TERRITÓRIO QUILOMBOLA DO PÊGA EM PORTALEGRE - RN¹

UNA ANALISIS SOBRE TERRITORIALIDAD Y SOCIABILIDADES EN LE TERRITORIO QUILOMBOLA DEL PÊGA EN PORTALEGRE-RN

Camila da Silva PEREIRA²

Resumo: Os territórios quilombolas reconhecidos ou em processo de reconhecimento a partir de critérios de avaliação de órgãos vinculados ao Estado, com base nos processos de auto-declaração dos grupos étnicos deles característicos, passaram a ter maior visibilidade frente às políticas públicas no Brasil principalmente após a promulgação da Constituição Federal de 1988, que lhes conferiu o direito à propriedade da terra empossada, ainda que muitos desses territórios permaneçam com processos de titulação estancados no INCRA e, alguns benefícios básicos à vida continuam sendo oferecidos de maneira precária. O presente trabalho vincula um ensaio teórico e uma análise empírica do território quilombola do Pêga localizado no município de Portalegre – RN, no intuito de analisarmos as ações implementadas pelo Estado e as transformações ocasionadas neste território, bem como perceber a forma como o grupo desenvolve suas práticas culturais, ressignificando seus processos de identificação.

Palavras - Chave: Identidade. Território. Quilombolas.

Resumen: Los quilombolas "reconocido" o proceso de reconocimiento de los criterios de evaluación ligados a las agencias estatales basadas en la autodeclaración de los grupos étnicos característicos de ellos, tienen ahora una mayor visibilidad de cara a las políticas públicas en Brasil, principalmente después de la promulgación de la Constitución de 1988, que les dio el derecho de propiedad de la tierra jurada, a pesar de que muchos de estos territorios quedan con los procesos de titulación se estancó y algunos beneficios en INCRA vital básico seguirá ofreciendo tan precaria. Este estudio vincula un ensayo teórico y el análisis de la realidad empírica del territorio quilombola Pêga situado en la ciudad de Portalegre - RN con el fin de analizar las medidas adoptadas por el Estado y los cambios producidos en los territorios, así como darse cuenta de cómo el grupo desarrolla sus prácticas culturales, dando un nuevo sentido a sus procesos de identificación.

Palabras - Clave: Identidad. Territorio. Quilombolas.

¹ Pesquisa em nível de Mestrado no Programa de Pós- Graduação e Pesquisa em Geografia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte – PPGe/UFRN. Financiada pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES.

² Mestranda em Geografia pelo Programa de Pós-Graduação e Pesquisa em Geografia – PPGe/UFRN. dasilvacamilap@hotmail.com.

1. Caracterizando o objeto da pesquisa

Atualmente os territórios quilombolas constituem uma organização étnica que constroem e configuram o conteúdo social, político, econômico e cultural do território que compartilham. Esses territórios funcionam como base de formação e sobrevivência dos grupos nos aspectos: econômico e político, se pensarmos na terra enquanto direito legal dos grupos quilombolas “assegurado” após a promulgação da Constituição Federal de 1988, especificamente em seu Art. 68 das disposições transitórias. Pensar esses territórios e os grupos sociais que os constroem cotidianamente como simples recortes onde se desenvolvem atividades comuns com dinâmica econômica e social que os diferenciam dos demais, reduz e omite o caráter político que investe esses territórios de força de mobilização em favor de seus direitos, bem como embute os interesses da ação do Estado nesses recortes, que funcionam como locais de implementação de políticas públicas não somente buscando atender às necessidades dessa demanda social, mas representa um meio de controle desses territórios, e submissão dessas populações a seus interesses.

De acordo com Bessa (2011), estima-se que no Brasil existem mais de 3.000 comunidades quilombolas. A região nordeste concentra cerca de 50% das comunidades quilombolas existentes no país. Em todo o território, das 1.289 comunidades reconhecidas pelo Governo, 598 estão nessa região e cerca de 7,7% da população se auto-declaram como afrodescendentes. Sendo que destas, 1.698 foram certificadas pela Fundação Cultural Palmares entre o período de 2004 a 2012. Remetendo-se à realidade do Estado do Rio Grande do Norte, onde está localizado o território pesquisado, temos um total de 21 territórios quilombolas reconhecidos pela Fundação Cultural Palmares. Tomamos os dados apresentados pela Fundação como os mais precisos pelo fato de este órgão vincular-se diretamente ao Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) no processo de titulação das terras. O território do Pêga, o qual nos dispomos a discutir nesse trabalho, está situado a cerca de 5 km da cidade de Portalegre. A cidade localiza-se na região serrana do oeste do Rio Grande do Norte a 400 km da capital Natal. O município de Portalegre conta com população de 7.320 habitantes, sendo 3.843 pessoas na zona urbana, e 3.477 na zona rural (IBGE, 2010).

Nesse sentido, este trabalho vincula um ensaio teórico e uma análise empírica do território quilombola do Pêga, no intuito de analisarmos as ações implementadas pelo Estado em instância municipal. A proposta é de investigarmos as transformações advindas da atuação e do jogo de interesses do poder estatal no território quilombola, e como o grupo desenvolve suas práticas culturais resignificando seus processos de identificação. Temos como caminhos metodológicos para a compreensão da proposta levantada, a utilização de dados secundários junto a órgãos públicos da cidade de Portalegre como o Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Norte – EMATER, Secretaria de Ação Social e Secretaria de Turismo. Além da produção de informações por meio de entrevistas abertas e semi-estruturadas a partir da pesquisa por saturação. Tal método, inserido na metodologia de pesquisa qualitativa, se caracteriza pela seleção de um total de 40 moradores para realizarmos as entrevistas, e à medida que as respostas foram tornando-se semelhantes finalizamos as entrevistas, já que entendemos que por compartilharem de uma realidade socioeconômica até certo ponto homogênea, as respostas dos moradores terão pontos de encontro suficientes para atingirmos nossos objetivos. As informações produzidas na pesquisa de campo e na pesquisa documental, serão apresentadas e discutidas no corpo do texto a fim de conhecermos a organização do território quilombola do Pêga.

2. Teorizando o objeto de pesquisa

Compreender as territorialidades e sociabilidades de diversos grupos sociais foi tarefa de vários campos da ciência tais como: antropologia, sociologia e mais recentemente a ciência geográfica com a abordagem cultural. Assim, “A geografia cultural está associada à experiência que os homens têm da Terra, da natureza e do ambiente, estuda a maneira pela qual eles os modelam para responder às suas necessidades, [...]” (CLAVAL, 2006, p. 89). Segundo Maia (2000), as abordagens da geografia cultural presentes no âmbito da geografia humana tiveram destaque em países como a Alemanha, França e Estados Unidos.

A partir de 1990, a geografia cultural surge com novos aspectos em virtude de vários acontecimentos nas esferas: econômica, social e política. O conceito de cultura necessitava nessa fase, desvincular-se de bases tradicionais e das concepções do senso comum e reorganizar-se nos moldes da sociedade contemporânea. Nesta perspectiva, “[...] É a geografia cultural contemporânea que abre oportunidade para abordar a relação entre etnicidade e território [...]” (CLAVAL, BONNEMAISON, *apud* RATTIS 2006, p. 36).

De acordo com Haesbaert (2001), o território pode ser concebido a partir de três vertentes, a primeira seria na perspectiva jurídico-política na qual o Estado, como instância maior, ordena as relações de poder; A segunda perspectiva é a culturalista, na qual o território é estudado a partir da ligação simbólica e afetiva que um grupo tem com o espaço vivido. Por fim, temos a vertente econômica, que engloba as relações econômicas no espaço. Em nosso estudo, a segunda vertente citada por Haesbaert prevalece. O território, que era estritamente considerado “[...] como um espaço delimitado e controlado, por meio do qual se exerce um determinado poder, na maioria das vezes visto como o poder político do Estado” (HAESBAERT, 2001, p.118), passa a ser entendido nesta abordagem como espaço de experiências cotidianas, sendo a materialização concreta e simbólica de tais relações. De acordo com Gomes (1999), uma sociedade produz seu território no momento que ela incorpora a esse lugar de vida e de relações, o seu imaginário, signos, mitos e significados, a soldadura que pode resistir à globalização e a fragmentação do território (GOMES, 1999, p.21).

Desse modo, o território, que não somente se relaciona com as ideias de poder do Estado e apropriação do conteúdo material construído pelas relações sociais, passou a ser considerado como uma das bases de sustentação material e em alguns casos imaterial dos grupos humanos que nele existem e o territorializam. A ligação que os grupos humanos mantêm com o território expressa que, “o espaço está investido de valores não apenas materiais, mas também éticos, espirituais, simbólicos e afetivos. O território cultural precede o território político e com ainda mais razão precede o espaço econômico” (HAESBAERT, 2007, p. 50-51). Tais valores estão carregados de relações de poder mesmo que este não represente posse, soberania e autoritarismo.

Nessa perspectiva, território mescla-se com o conceito de lugar embora não sejam sinônimos. A ideia de lugar é construída a partir do ‘vivido’ territorial³. Assim, podemos dizer que a simbiose dos conceitos: território e lugar, resulta no que conhecemos por territorialidade e na construção de identidades territoriais e sociais que modelam espaço e (re)organizam este ao seu modo de vida. Haesbaert resume claramente essa discussão sobre identidade dizendo que:

³ Termo utilizado por Raffestin em *Por uma Geografia do Poder*, 1993.

Toda identidade territorial é uma identidade social definida fundamentalmente através do território, ou seja, dentro de uma relação de apropriação que se dá tanto no campo das ideias quanto no da realidade concreta, o espaço geográfico constituindo assim parte fundamental dos processos de identificação social (HAESBAERT, 1999, p. 172).

Como exemplo desses territórios carregados de territorialidades, temos os territórios quilombolas. De modo geral, tais comunidades estabeleceram suas identidades ao longo do tempo e estas ainda permanecem, mesmo que de forma diferenciada.

Entendemos que tais comunidades não devem ser consideradas como resquícios de antigos quilombos e muito menos grupos isolados. Os territórios quilombolas assim catalogados, caracterizam espaços etnicamente apropriados “concreta ou abstratamente pela representação [...] trata-se de um território visto e/ou vivido”, um local de relações e enfim, “o espaço que se tornou uma relação social de comunicação” (RATTS, 2003, p. 45) para aqueles que nele vivem. Relações de comunicação representadas pelas sociabilidades estabelecidas por meio de suas práticas cotidianas. Comunidades dessa natureza passaram a ter “maior visibilidade a partir da promulgação da Constituição Federal de 1988, que inseriu dentre seus dispositivos o direito à propriedade por parte desses grupos” (BORBA, 2006, p. 02). A terra surge nessa perspectiva como a base de sustentação material na qual esses grupos exprimem relações territoriais singulares.

Embora após a promulgação da Constituição de 1988 tenham surgido outras leis e diretrizes que insiram nas discussões legislativas as questões raciais e os direitos dos remanescentes de quilombos, percebemos que nem todas as ações foram efetivadas. O Estatuto da Igualdade Racial, lei nº 12.288, de 20 de julho de 2010, esclarece que toda a população negra tem direito a participar da vida econômica, social, política e cultural do país. Tal participação será oportunizada por meio de políticas públicas, programas de ações afirmativas para a eliminação de obstáculos socioculturais criados e alimentados historicamente. Reconhecemos que tais ações também podem funcionar como formas de dominação e intervenção nesses territórios através das estratégias de atuação do Estado garantindo determinados “benefícios” a essas populações.

Destacamos as ações desenvolvidas pelo INCRA, no sentido da legalização fundiária de vários territórios quilombolas no Brasil, apesar de ser um processo bastante lento por sua burocracia. Salientamos que o processo de titulação do território do Pêga apresenta-se estancado, de acordo com informações coletadas em entrevista realizada em outubro de 2013. Destacamos também, a fundação Cultural Palmares e seu trabalho de mapeamento e certificação dos territórios quilombolas e os programas governamentais direcionados às comunidades rurais, como o Programa Desenvolvimento Solidário e o Projeto Um Milhão de Cisternas (P1MC), que levou às comunidades rurais do semi-árido uma alternativa amenizadora para o problema de armazenamento de água, facilitando as atividades cotidianas dos moradores desta e das demais comunidades rurais do Brasil. Todas essas ações, vindas de fora e implementadas no contexto territorial das comunidades quilombolas, não necessariamente garantem melhorias nas condições de vida dessas populações. Aparece-nos ainda como um desafio averiguar quais os reais benefícios que a terra regularizada pode trazer a esses grupos. Será que legalizar a terra, concebendo esses territórios enquanto norma do Estado, modificará a dinâmica territorial na qual estes estão inseridos? Essa e outras indagações acompanham o debate sobre os territórios quilombolas, e embora não seja nosso objetivo aprofundar essas questões, acreditamos ser importante suscitar a reflexão a fim de

que esses grupos sejam de fato considerados como focos de uma problemática de herança secular refletida na desigual distribuição de terras no contexto brasileiro.

Assim, é necessário pensarmos os territórios quilombolas não somente como espaços apropriados simbólica e culturalmente, nos quais a ligação com o espaço vivido é intenso por meio de seus rituais festivos, religiosos, mas também, como lócus da atuação do Estado também em instância municipal e que refletem as forças de atuação que vem de fora. No caso do território do Pêga percebemos um território carente de infraestrutura básica para a sobrevivência, precário estruturalmente e por vezes desconhecido seja por falta de informação ou até mesmo desinteresse do poder público em assisti-lo.

3. Breves considerações sobre a historiografia do território do Pêga

Com base em algumas revisões literárias, percebemos que a história da formação da conhecida Vila do Regente ou Serra dos Dormentes⁴, a priori, atualmente cidade de Portalegre, está mais relacionada aos povos indígenas que eram nativos das regiões das ribeiras, que aos africanos. Entretanto, o trabalho escravo foi amplamente utilizado nas regiões pecuaristas, principalmente pelo fato de que Portalegre, dispunha de condições climáticas propícias não somente ao cultivo de algodão, mas também, ao cultivo da mandioca para a produção da farinha, milho, feijão, frutas e cana-de-açúcar, processada em pequenas para a fabricação de rapadura e aguardente para o abastecimento de núcleos populacionais no Rio Grande do Norte (MONTEIRO, 2010).

A história da fundação de Portalegre relaciona-se diretamente com a política de terras no período do Brasil Colonial. O processo de colonização das terras e desbravamento do interior do Rio Grande do Norte teve na figura de Manuel Nogueira Ferreira a sua expressão maior. Juntamente com sua família, ele foi responsável por ocupar inicialmente a região da ribeira do Apodi localizada na porção Oeste do Rio Grande do Norte, visando desenvolver a caça, pesca e agricultura nos vales férteis. A relação entre índios Tapuias que já estavam alocados na região antes da chegada dos colonizadores e estes últimos, até certo tempo foi “amigável”, mas resultou em alguns atritos à medida que a exploração por parte do colonizador Ferreira e demais posseiros, passou a se intensificar. Segundo a pesquisadora Fátima Lopes, a família dos Nogueira Ferreira foi de fato possuidora de grandes extensões de terra na Ribeira do Apodi⁵. A resistência dos índios Tapuias foi tanta que Ferreira resolveu migrar para a parte mais Oeste da capitania, além disso, o conseqüente avanço da colonização propiciou a busca de

terras tranquilas para viver, chegando assim à serra, onde hoje está situado o município de Portalegre. Ferreira reivindicou a posse dessas terras, mas o seu falecimento, em 1715, chegou antes da documentação. Mesmo assim, seus familiares continuaram morando lá, nesta época, chamada Serra dos Dormentes (MORAIS, 2003, p. 02).

⁴ A denominação Serra dos Dormentes se deu em virtude da posse simbólica das terras por Nogueira, este ao fincar dois toros de madeira entre dois olhos de água demarcou o território por ele reivindicado e que supostamente teria sido o local de sua moradia (DIAS, 2010).

⁵ Em 18 de fevereiro de 1680, Manoel Nogueira Ferreira, com seu irmão João Ferreira Nogueira, Baltazar Nogueira e mais doze posseiros, requereram ao Capitão-Mor Geraldo de Suny a posse das terras, posteriormente as terras concedidas a estes posseiros, estimularam o processo de ocupação das terras próximas aos leitos dos rios da lagoa denominada posteriormente pelos portugueses de Lagoa Itaú ou Apodi. (DIAS, 2010).

Por volta de 1730, a chegada dos irmãos portugueses Carlos Vidal Borromeu e Clemente Gomes de Amorim à ribeira do Apodi e a sua posterior instalação na Serra dos Dormentes deu-lhes a concessão das terras e “[...] Em 1740, esses irmãos, aliados aos índios Paiacu, ‘expulsaram’ da região os índios Mouxoro e Pêga. Nove anos depois, eles recebem a concessão dessas terras” (BARRETO *apud* MORAIS, 2003, grifo do autor). Acreditamos que a figura do negro era negligenciada pelo fato de não oferecer perigo às intenções da coroa de tomar posse das terras já que os negros diferentemente dos índios, não eram nativos e não tinham a princípio direito algum sobre as terras.

Com a fundação da vila de Portalegre em 08 de dezembro de 1761, os índios foram realocados e apesar de serem em maior quantidade que os brancos, ficaram com terras improdutivas, assim como os mulatos e os negros, ficando os brancos colonos com as melhores porções de terra (MONTEIRO *apud* MORAIS, 2003). Tal fato acabou por gerar uma mobilização indígena em meados de 1825, sendo João do Pêga o líder dos levantes (MORAIS, 2003). Durante o embate, vários índios foram mortos e outros presos, João do Pêga foi preso e baleado, mas não faleceu. Há no imaginário e a historiografia relata que o índio João do Pêga,

de dia passava o tempo nas grutas e de noite roubava milho e macaxeira dos roçados. No inverno, um caçador o encontrou. Começou a se espalhar que as pessoas estavam vendo o espírito de João. Quando os caçadores se uniram para ‘desencantá-lo’ descobriram que o índio não tinha morrido. O nome do sítio onde Pêga ficou tem o seu nome (Tribuna, 2001 *apud* MORAIS, 2003).

A história dos negros de Portalegre ainda carrega fatos obscuros e desperta indagações que os documentos oficiais não nos esclarecem. Dessa forma, tomaremos também como fonte de informação a história oral da comunidade Pêga construída através das entrevistas de investigação da história oral, na qual selecionamos Dona Aldizes (no próximo item do trabalho apresentamos uma imagem de Aldizes na Dança de São Gonçalo), pois ela referência social dentro da comunidade, indicada pelos moradores para relatar fatos da memória que vem passando por gerações. Abaixo apresentamos o que conseguimos explorar de sua memória.

“Aqui era quilombo do Pêga, mas não tinha o fechamento de quilombo” (Relato de Aldizes, coletado em Janeiro de 2013).

Entendemos que há uma rejeição ao termo quilombo, pelo fato de haver no imaginário a noção de isolamento que os quilombos tinham originalmente. Até o momento não temos conhecimento sobre registros de rebeliões e fuga de ex-escravos na região serrana do Alto Oeste. Isso talvez tenha sido omitido nos documentos pesquisados, já que temos indícios de fugas de negros alocados na região do Seridó, parte central do Estado do Rio Grande do Norte (RELATÓRIO ANTOPOLÓGICO DA COMUNIDADE BOA VISTA DOS NEGROS, 2007). O fato mais consistente obtido através da análise bibliográfica que também resguarda relatos da memória do grupo, é que nos levantes indígenas, os negros tenham participado e a união entre estes possivelmente teria originado as populações caboclas surgidas dos territórios quilombolas ali existentes. Segundo Moraes (2003, p. 04) a ausência de registros oficiais sobre esses movimentos de resistência no Estado, não significa que eles

não existiram, sabe-se que a imparcialidade não faz parte da história oficial, com isso, ela pode ter camuflado acontecimentos importantes do período colonial.

Os moradores do Pêga apresentam memória oral sobre homens e mulheres escravizados, utilizados nas pequenas engenhocas da Serra de Portalegre. Cabe aqui destacarmos que nos relatos dos moradores do Pêga, a palavra “negro” é substituída pela palavra “moreno”. A rejeição ao termo possivelmente constitua um elemento da memória do grupo que ainda resguarda certo preconceito às suas próprias origens ou até mesmo um desconhecimento aprofundado destas. Abaixo temos o relato de Aldizes sobre os negros ou morenos como ela se refere, na formação do território quilombola do Pêga.

Entrevistadora: A senhora lembra-se de alguém falar sobre os negros aqui de Portalegre? Eles eram escravos?

Dona Aldizes: Porque esse pessoal mais velho que morava por aqui, eles contavam muito que era um povo sofrido, aqui nesse setor Pêga, os homens tratavam eles como escravo, eles não tinham nem vez e nem voz. Eles eram umas pessoas essa que morava nesse setor, quase escondido. Agora eu perguntava a mamãe, por quê? É porque o pessoal da cidade de Portalegre não queria se unir com o pessoal desse setor, porque só era “moreno”, aí num queria saber de conversa com eles porque era moreno e num tinha vez e nem voz. E quando tinha assim uma festa, tu tá pensando que os ‘moreno’ daqui ‘ia’ pra rua, se ao menos chegava perto dos brancos... não, eles tinham o cantinho deles separado pra dançar, os “moreno”, e quando chegava um moreno na sala dos branco eles saiam com ele chutado porque não queria se unir, mas depois da continuação do tempo aquilo lá foi surgindo, as pessoa foram procurando se unir, se encontrar ai se misturando, deram a entender que num tinha essa de ficar separado, aí se uniram os branco com os negros, hoje em dia os brancos só querem fazer festa por causa dos negros.

No relato, Aldizes fez referência ao sobrenome “Jacinto” como um dos principais responsáveis pela formação dos descendentes do território do Pêga, embora atualmente as famílias estejam organizadas com sobrenomes de Delmiro, Jacinto, Bessa, Calixto, entre outros⁶, devido ao fato de muitos terem se casado com pessoas de outros lugares. Em determinados momentos ela fala sobre o índio João do Pêga, no entanto não se aprofunda. Tentamos explorar mais alguns fatos, mas os seus relatos se limitaram a estes. É como se a memória estivesse pronta a ser narrada sem acréscimos de fatos que nos possibilitem novos caminhos. O fato de não ter sido ainda elaborado o Relatório Antropológico da comunidade também dificulta a compreensão sobre sua formação, já que para isso seria necessário uma investigação histórica, antropológica e geográfica de documentos e fatos que possivelmente já se perderam da memória ou dos arquivos bibliográficos.

A história oral não nos fornece todas as informações para explicar ou remontar o passado. Vimos que os fatos citados por Aldizes pouco fazem referência ao que apresentamos anteriormente, mas nos dão uma visão de como o quilombola do Pêga esteve dentro do processo de formação da comunidade, no sentido da discriminação racial.

Alguns autores se referem à história da vila destacando a figura do índio, já que este se apresentava em maior quantidade. Outros destacam que, à medida que os colonos recebiam

⁶ Esses sobrenomes foram citados por Aldizes durante nossas conversas em janeiro de 2013.

sesmarias e as faziam produzir, principalmente com o cultivo do algodão, tendo em vista o objetivo de exportar para as fábricas inglesas, os negros passaram a ser comprados na faixa litorânea do Rio Grande do Norte e trazidos para o interior do Estado. Verificamos que existia aproximadamente em 1811 na cidade de Portalegre e nas povoações do Apodi e Pau dos Ferros, um total de 1.820 escravos (MONTEIRO, 2010).

4. Aspectos socioculturais do Pêga e os processos de identificação com o território

Atualmente, a comunidade do Pêga é constituída por um total de cinquenta e duas famílias de acordo com a Secretaria de Habitação e Assistência Social do Município de Portalegre. Salientamos que os laços consanguíneos constituídos ao longo do processo de formação territorial do Pêga foram decisivos na manutenção das territorialidades dele característicos. Os moradores se reconhecem como um “sangue só” devido à constituição da comunidade ser com base em casamentos entre parentes, embora atualmente muitos deles estejam casados com pessoas de outras cidades pela própria extensão das redes de sociabilidade que esses grupos passaram a estabelecer com outros lugares ao longo do tempo.

Segundo Morais (2005), “O poder do parentesco é atestado a partir da transmissão de costumes, crenças e hábitos e na divisão de papéis, garantindo o desenvolver das atividades agrícolas e, conseqüentemente, a sobrevivência das famílias” (MORAIS, 2005, p. 51). Com base nos dados obtidos a partir da pesquisa exploratória na comunidade Pêga, a fim de compreender as relações de emprego e renda na comunidade, percebemos que de modo geral os moradores desenvolvem trabalhos semelhantes entre si e possuem poder aquisitivo equivalente.

Todos os entrevistados desenvolvem a agricultura familiar, embora alguns já sejam aposentados e ainda estudantes. Tal fato representa uma particularidade de seus modos de vida, já que mostra uma prática que se desenvolve em gerações e sempre entre parentes. Alguns desenvolvem outros trabalhos concomitantemente à agricultura, como a pecuária, além de receberem auxílio benefício como o Bolsa Família, programa do Governo Federal. Verificamos que apenas dois moradores citaram outras fontes de renda, um deles trabalha na feira livre de Pau dos Ferros, cidade localizada a 37 quilômetros da comunidade e uma moradora que se dedica ao artesanato. Constatamos que a maior parte dos entrevistados vive com renda que varia entre um e dois salários mínimos, tendo casos de famílias que vivem com menos de um salário mínimo.

Além da renda obtida por meio do cultivo de grãos como o feijão e milho, que ocorre no período de janeiro a junho, averiguamos que as famílias da comunidade sobrevivem de outras atividades que também fornecem renda não fixa e periódica, uma vez que depende da sazonalidade da produção, são elas: a safra do caju e a farinhada. Percebemos também que nessas atividades as relações de parentesco são fundamentais, pois todas elas são desenvolvidas por pessoas da mesma família e isso ocorre por ser uma tradição familiar.

A safra do caju ocorre de novembro a dezembro, o plantio da fruta é feito somente entre a família em suas propriedades. É uma atividade que individualiza o grupo no sentido de que todo o trabalho é feito pelas famílias sem colaboração dos demais moradores. Nesta atividade, geralmente os homens preparam a terra para o cultivo e as mulheres auxiliam nos processos seguintes de colheita, retirada da castanha e separação do caju para a venda. De acordo com informações apresentadas Emanuel de Freitas Neto, técnico do Instituto de Assistência Técnica e Extensão Rural do Rio Grande do Norte (EMATER), em Portalegre existe uma fábrica de produtos derivados do caju, e na época da safra os moradores do Pêga

fornecem a fruta à fábrica. Acreditamos que tal atividade é a mais lucrativa para a comunidade pelo fato de o caju ser um produto do qual tudo se aproveita, a castanha torrada e vendida, do caju retira-se a polpa e o bagaço é utilizado para a fabricação de doces e produtos derivados. Além disso, as atividades para a transformação do caju exigem uma quantidade de mão-de-obra menor do que na farinhada, e por isso o lucro tende a ser maior.

Com relação à farinhada averiguamos que a divisão de tarefas acontece da seguinte forma: os homens são responsáveis por limpar a terra, plantar a mandioca e colhê-la. As mulheres são responsáveis por raspá-la e retirar a goma, os homens prensam, peneiram, torram a farinha e secam a massa. Ao contrário da safra do caju, é na farinhada que as sociabilidades se expressam consideravelmente no sentido de que quase todos os moradores da comunidade se envolvem, e como praticamente todos são parentes, a atividade é feita bem mais pelo afeto aos familiares do que pelo lucro obtido. É costumeiro o ato de alguns trabalhadores se mudarem para a casa de farinha durante a produção, sendo necessário cozinheiras e objetos de uso rotineiro para a sua estadia. Esse período pode ser considerado como mais um momento em que o grupo se torna uno naquilo que os mantêm ligados, a sociabilidade em meio à busca pelo sustento das famílias. Além das sociabilidades estabelecidas entre os moradores, constatamos que a comunidade recebe apoio de programas em benefício do pequeno produtor rural, a maioria dos entrevistados destacou o Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar (PRONAF), que consiste, entre outros fins, na ajuda de custo financeiro intermediado pelo Banco do Nordeste e conta com baixas taxas de juros seja para o financiamento de maquinário ou grãos para a produção agrícola (SECRETARIA DE AGRICULTURA FAMILIAR, 2011).

Outra prática sociocultural característica do território quilombola do Pêga refere-se à dança de São Gonçalo⁷. O ato religioso e cultural, passado através das gerações é realizado assim como as demais atividades do grupo, entre parentes e, representa um momento de sociabilidade e de reafirmação identitária da comunidade. Segundo relatos dos moradores, a dança de São Gonçalo ocorre por meio de convites feitos para se apresentarem ou por meio de pagamento de promessa. Se a dança ocorrer em virtude de convite, não há local determinado para se realizar, se for em virtude de promessa a dança ocorre sempre na casa de Aldizes uma das mais importantes figuras identitárias da comunidade por ser a guardiã da imagem mais antiga do santo utilizada sempre nas danças. Nesse contexto o território surge como o substrato material para a execução dos passos da dança e é nele que as expressões de fé e devoção territorializam-se. A fotografia 01, temos a imagem de São Gonçalo do Amarante utilizada nos rituais Pêga.

⁷ A Dança de São Gonçalo chegou à serra de Portalegre em 1790 pelos colonizadores portugueses e era dançada pelos índios da tribo Pêga (FERREIRA *apud* MORAIS, 2005). O culto ao santo possui alguns traços semelhantes aos batuques indígenas ou do congo segundo Silva (1953) que assistiu uma dança na cidade de Portalegre em 1938. (MORAIS, 2005)

Foto 01 – Aldizes e São Gonçalo do Amarante



Fonte: Autora, 2011.

A dança de São Gonçalo é dívida em doze partes conhecidas como jornadas, em cada jornada são colocados diferentes pedidos e mudam-se os passos. É composta por doze componentes, dez mulheres e dois homens chamados de tocadores, responsáveis por tocar o culto a São Gonçalo com violão e pandeiro. Com base nos relatos dos moradores, a partir dos dez anos de idade a criança já pode participar da dança, o incentivo sempre começa na família favorecendo a participação das crianças nas diversas atividades do grupo, fato preponderante na manutenção da cultura quilombola e de suas territorialidades.

Ressaltamos que na comunidade não há outra dança ou culto religioso que una a comunidade numa coletividade, são realizadas novenas a outros santos católicos, mas o culto a São Gonçalo difere pelo fato de ser realizada uma dança. Pessoas não nativas da comunidade podem participar da dança na condição de espectadores, já que os ensaios são feitos no grupo e demanda tempo e conhecimento sobre a tradição que já se estende há séculos. É interessante destacar que, após a realização da dança ocorre um momento de confraternização, no qual é servido almoço ou jantar oferecido pelo solicitante da dança, aquele que fez a promessa ou convidou o grupo para se apresentar.

Ao adentrarmos no cotidiano festivo de São Gonçalo realizado na casa de Dona Aldizes, em janeiro de 2011, percebemos um cenário em que o espaço sagrado e profano se entrelaça em um mesmo ritmo, no qual elementos religiosos e não religiosos se misturam caracterizando um dos mais importantes momentos de reunião do grupo no sentido da fé, da religiosidade e das sociabilidades como um todo. O ritual é formado por uma mesa com uma toalha branca, a imagem do santo, uma vela e os doze componentes, dentre eles, dois homens conhecidos como tocadores, organizados em duas fileiras.

Durante a passagem das jornadas os integrantes dançam em círculos e reverenciam o santo de maneira que todos efetuem o ato de devoção. Todos os participantes se vestem de branco, sendo que uma parte do grupo usa fitas azuis na roupa e o restante, fitas vermelhas. As mulheres usam diversos acessórios enfeitando-se para o santo. Inicialmente o grupo composto pelas crianças da comunidade realiza a dança e em seguida o grupo dos adultos dá sequência a apresentação. As imagens revelam o reforço do imaginário e a formação de redes de relações no território na realização da dança. Na fotografia 02 o grupo das crianças é acompanhado por Dona Tonhô (irmã de Aldizes), que conduz o São Gonçalo até o local da dança, a pequena procissão faz parte do culto. Na fotografia 03 os adultos liderados por Aldizes efetuem os passos da dança. O culto representa um ato de fé e uma maneira de

reafirmar a identidade do grupo, uma vez que, os sujeitos fortalecem os laços de solidariedade a partir da teia de valores que permeiam o território, sejam eles, étnicos, espirituais, simbólicos, afetivos, entre outros.

Foto 02 – Procissão de São Gonçalo



Fonte: Autora, 2011.

Foto 03 - Dança de São Gonçalo



Fonte: Autora, 2011.

O culto a São Gonçalo é embalado ao som de uma viola e um pandeiro e do desenrolar de versos ritmados que demonstram a estreita relação simbólica existente entre os dançadores e o santo. Abaixo vemos alguns trechos da música registrados na ocasião em que presenciamos uma dança.

Chegue, chegue companheira
Que já 'estão' posto nos guia
Vamos ao pé do altar
Fazer nossa cortesia

São Gonçalo do Amarante
Paga bem a quem lhe ama
Às donzelas, boa vida
Às casadas, boa fama

São Gonçalo do Amarante
Casamenteiro das moças
Casai-me a mim primeiro
Pra depois casar as outras

Quem tiver suas mulestas
Não se queixem a São João
Se queixem a São Gonçalo
Que cura sem pôr a mão

Percebemos que a letra da canção expressa respeito ao santo e agradecimento por graças alcançadas. Além disso, São Gonçalo é tido como santo casamenteiro e protetor das casadas. Essa característica lhe foi atribuída pela crença de que São Gonçalo através de sua dança tirava as moças do caminho da perdição e dava-lhes bom casamento. Essas estórias compõem o quadro imaginário que caracteriza principalmente a oralidade dos quilombolas mais velhos. O público jovem da comunidade quase não faz referência a esses fatos, o que mostra que as territorialidades são mantidas e transformadas com base nas novas redes de relações mantidas com outros grupos sociais. Sobre a cultura como um processo em construção, Claval (1999) aponta que: “na concepção relacional da cultura, o indivíduo não a recebe como um conjunto já pronto: ele a constrói através das redes de contatos nas quais ele se acha inserido, e pelas quais recebe informações, códigos e sinais” (CLAVAL, 1999, p. 65 – 66).

A dança, neste caso é bem mais do que um momento de pagamento de promessa ou de ato folclórico como muitos a denominam, é uma oportunidade de reunir o grupo em favor de

um ato que transpassa a concretização de passos ensaiados, mas reafirma a cultura do grupo, os laços de afetividade existente entre os parentes participantes e para com os visitantes.

Buscamos investigar que tipo de referência os moradores fazem com a ideia de serem reconhecidas enquanto uma comunidade quilombola e obtivemos relatos dessa natureza. Em algumas falas, os moradores pediram que não fossem revelados seus nomes, por isso utilizamos somente as iniciais. Vejamos abaixo:

Entrevistadora: A senhora acredita ser quilombola? Por quê?

Dona A. R.: Sou quilombola. Vieram aqui e disseram que somos, mas não sei dizer por que. Só posso dizer que eu não saio daqui pra canto nenhum, gosto de morar aqui. Eu poderia até morar em Pau dos Ferros, mas hoje não tenho mais vontade de morar na rua, nasci e me criei nos matos, no pé de uma serra, achava lindo quando eu chegava ao roçado e via o algodão ‘pra’ ser colhido, as enxadas ‘pra’ gente trabalhar, era a melhor coisa do mundo. Eu não gosto de rua, não gosto de ‘zuada’, ‘pra’ viver com as portas fechadas é o mesmo que viver presa, eu gosto de viver é livre. Depois que me casei eu desisti mesmo de ir morar em outro canto, quis criar meus filhos na simplicidade, colocava dois pra comer no mesmo prato para ficarem unidos (87 anos, uma das moradoras mais antigas da comunidade).

Dona M. C: Eu sou quilombola, nós todos somos, de um jeito diferente do que era um quilombo, os mais velhos lembram que aqui tinham escravos, mas eu não sei o que é esse tal de quilombola. Eu gosto mesmo é de morar aqui, a rua é muito boa pra ir todo dia e voltar, mas pra ficar lá é ruim demais, presta não. A pessoa nascida e criada nos matos, num presta na rua, eu adoro o sítio” (78 anos, filha do morador mais velho do Pêga, Sr. Calixto).

Buscamos instigar os moradores a pensarem sobre essa identidade que aqui surge como “imposta”. O fato das duas moradoras e dos demais não fazerem referência a uma identidade quilombola, não coloca em dúvida as raízes que esse grupo tem nas matrizes africanas, mas apresenta traços de um processo de identificação que vem sendo ressignificado ao longo do tempo, principalmente pelo fato de estarem inseridos dentro de um contexto territorial que modifica as formas de perceberem-se e de perceberem seu espaço. É nesse sentido que não devemos ir a campo munidos de ideias engessadas e preconcebidas, cada comunidade étnica teve diferentes processos de formação que não necessariamente estavam relacionados diretamente com o tráfico negreiro e por isso vemos essa falta de conhecimento sobre as raízes e sobre a significação dessa identidade, que não faz referência ao ser quilombola, mas que não perde seu valor, já que vemos embutido no discurso, a importância do território, do lugar de vivência e da construção dos laços com os familiares e com os demais moradores da comunidade.

Acrescentamos ainda que a fragilidade no conhecimento dessa identidade quilombola, ou de uma identidade que remeta diretamente a pensar uma ancestralidade africana, possivelmente possa ser explicada pela herança histórica de segregação social que os grupos negros sofreram ao longo do tempo e que reduziram em certa medida após o Movimento Negro Unificado e demais ações ligadas ao poder do Estado e das representações negras. Ferreira (2009) afirma que:

A identidade da pessoa negra traz do passado a negação da tradição africana, a condição de escravo e o estigma de ser um objeto de uso como instrumento de trabalho. O afro-descendente enfrenta, no presente, a constante

discriminação racial, de forma aberta ou encoberta e, mesmo sob tais circunstâncias, tem a tarefa de construir um futuro promissor (FERREIRA, 2009, p. 41).

Embora a comunidade tenha muitos traços de matriz africana, seja nos costumes, nos trabalhos e demais características, elencamos também como possível fator de ruptura de uma identificação quilombola, o fato de a memória relatada pela figura representativa da comunidade, não apresentar uma linearidade dos fatos, até mesmo pelas mudanças e fragmentações que a memória sofre quando se agrega novos elementos. É como se a memória não mais sustentasse o imaginário dos grupos, se pensarmos que a população mais jovem dessa e de outras comunidades tendem a buscar trabalhos e oportunidades de estudo nas cidades vizinhas, causando, dessa forma, uma descontinuidade no processo de manutenção das territorialidades desses grupos.

Pensando sobre as terras da comunidade, a apropriação destas ocorreu de várias formas, algumas foram herdadas e outras compradas. A comunidade vem apresentando mudanças estruturais devidos as ações do Estado, como construção e restauração das moradias, instalação de cisternas por meio do Programa Um Milhão de Cisternas (P1MC)⁸, que no último semestre de 2013 contemplou todas as casas. Portanto, o território funciona tanto como lócus da reprodução das relações sociais e culturais dos grupos sociais nele presentes diretamente, quanto da materialização das intenções do Estado. Esse fato coloca essas comunidades em um patamar de análise diferenciado, são territórios rurais, mas estabelecem relações diretas com as cidades do entorno transformando e expandindo as redes de sociabilidades desses grupos sociais com os demais.

Não existe escola de ensino básico na comunidade, apenas uma creche. As crianças a partir dos cinco anos de idade têm de se deslocar para Portalegre, ficando na incumbência da prefeitura o fornecimento do transporte escolar. Segundo secretário de Ação Social do município de Portalegre existe escola na comunidade, mas não soube informar o nível de ensino da mesma. Tal informação é contraditória e diverge das respostas dos moradores do Pêga. Mais da metade dos entrevistados elencaram a falta de escola na comunidade como um problema bastante sério. Alguns moradores apontaram outro problema enfrentado na comunidade, a precariedade dos serviços de saúde. Segundo eles, existe um médico que atende a comunidade a cada quinze dias, fora desse período é necessário se deslocar a Portalegre ou a outras cidades da região em busca de serviços médicos. Esse é outro fator que diverge das afirmações do secretário de Ação Social, já que este afirmou ter médico toda semana na comunidade, bem como assistentes de saúde que comparecem três vezes na semana para atender as necessidades dos moradores. Apesar de a comunidade dispor de um posto de saúde, este se encontrava fechado em todas as ocasiões de nossas vistas em campo.

Assim, consideramos que a precariedade de recursos na comunidade Pêga apesar de ser um sério problema aos moradores dificultando o acesso a uma vida mais digna, não é um fator que põe em risco os laços de afetividade que os moradores têm com o espaço vivido, isso foi constatado na própria fala dos moradores durante o andamento da pesquisa. Nesse sentido, reafirmamos aquilo que defendemos nas primeiras discussões de nosso trabalho, o território não funciona como condição primordial para a manutenção da cultura do grupo, do

⁸ O programa lançado em 2003 visa à construção de um milhão de cisternas no período de cinco anos que abrangem a necessidade das famílias localizadas na zona rural do semi-árido brasileiro. O projeto busca contribuir no acesso a água a cinco milhões de famílias.

imaginário e da identidade, embora seja ele necessário para a materialização das práticas e construção das territorialidades.

5. Considerações finais

Durante o andamento da pesquisa, abrangendo o período em que ela chegou a ser almejada até chegarmos a estas conclusões, percebemos que ainda há muito em que nos aprofundar. Houve um tempo em que se pensar em quilombos, ou comunidades advindas destes, era algo distante da realidade. Atualmente, o antigo imaginário acerca das comunidades quilombolas vem sendo modificado, embora ainda perdure na nossa memória a antiga associação de comunidades quilombolas a redutos de antigos escravos isolados geograficamente. É necessário que antes de imaginarmos a simbologia embutida em tais comunidades, pensemos nelas enquanto territórios nos quais as territorialidades são construídas e mantidas com base nas práticas culturais diversas. Corroboramos com Haesbert (2007), ao apontar que todo território é constituído por territorialidades, mas, nem toda territorialidade é inerente ao território pensando em seu sentido material. Com essa afirmativa, não diminuimos a importância que o território tem em manter essas territorialidades, já que vimos nas falas dos quilombolas, a íntima relação mantida com seu território e com as pessoas que dele compartilham. O território é fundamental para a continuidade das relações e práticas desse grupo social, e as identidades que o constituem são sociais alimentadas por sua ligação com o território. Território e as territorialidades (identidades) dão sentido um ao outro em uma relação simbiótica.

Antes de qualquer apontamento com relação à falta ou precariedade na qualidade de vida, os moradores do Pêga expressam a sua ligação de afetividade com o território empossado, o trabalho com e na terra é algo inerente à própria construção da comunidade. A dança de São Gonçalo, a safra do caju e a farinhada citados anteriormente, são práticas socioeconômicas que caracterizam o modo de vida do Pêga, e como tal, são atividades fundamentais na manutenção do território quilombola e das sociabilidades estabelecidas na comunidade.

Sendo assim, estar em contato com a comunidade durante o período da pesquisa, nos permitiu ir além do visível e compreender algumas de suas reais necessidades, principalmente com relação à infra-estrutura básica que elenca um dos principais problemas citados pelos moradores. Além de perceber que a comunidade, assim como a maioria, ainda é pouco assistida pelos órgãos públicos, e estes em seus discursos tentam forjar uma realidade que se apresenta contrária no momento que adentramos nesses territórios.

6. Referências

BORBA, Carolina dos Anjos de. **Território Quilombola: identidade e inclusão social - O caso de Rincão dos Martimianos, Restinga Seca/RS.** In: **Revista em tese**, vol. 3 n. 1 (1), agosto-dezembro/2006. Disponível em: <<http://www.periodicos.ufsc.br/index.php/emtese/article/download/13509/12382>>. Acesso em: 15 nov. 2010.

CAVIGNAC, Julie Antoinette; MELO, José Antônio Fernandes de; RODRIGUES JUNIOR, Gilson José; SANTOS, Sebastião Genicarlos dos. **Relatório Antropológico da Comunidade Quilombola de Boa Vista dos Negros - RN**. Convênio UFRN/INCRA - RN. Natal, 2007.

CLAVAL, Paul. As abordagens da geografia cultural. In: Castro, Iná Elias de; Gomes, GOMES, Paulo César da Costa; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Explorações geográficas: percursos no fim do século**. 2.ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006, p. 89 – 117.

_____. A geografia cultural: O estado da arte. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 59 – 97.

DIAS, Thiago Alves. Os marcos da colonização portuguesa na Serra de Portalegre (séc. XVII a XVIII). In: **Portalegre do Brasil: história e desenvolvimento: 250 anos de fundação de Portalegre** / CAVALCANTE, Maria Bernadete; Dias, Thiago Alves (Orgs.). Natal, RN: EDUFRN, 2010, p. 14 – 35.

FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaina. **Usos & abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

GOMES, Rita de Cássia da Conceição. O conceito de território na trajetória do pensamento geográfico. In: **Sociedade e território**. Natal, v.13, n.2, p. 19 – 24, jul./dez. 1999.

HAESBAERTH, Rogério; ARAUJO, Frederico Guilherme Bandeira de (Org.) BEZERRA, Amélia Cristina Alves [et al.] Identidades territoriais: entre a multiterritorialidade e a reclusão territorial (ou: do hibridismo cultural à essencialização das identidades). In: _____. **Identidades e territórios: questões e olhares contemporâneos**. Rio de Janeiro: Access, 2007, p. 33 – 56.

_____. Território, cultura e des-territorialização. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (Org.). **Religião, identidade e território**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001, p. 115 – 144.

_____. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs.). **Manifestações da cultura no espaço**. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999, p. 169 – 190.

MAIA, Doralice Sátyro. Geografia cultural. In: _____. **Tempos lentos na cidade: permanências e transformações dos costumes na cidade de João Pessoa – PB**. Tese de Doutorado – USP – Curso de geografia humana. São Paulo, 2000, p. 142 – 161.

MONTEIRO, Denise Mattos. Vila de Portalegre: notas para uma história. In: **Portalegre do Brasil: história e desenvolvimento: 250 anos de fundação de Portalegre** / CAVALCANTE, Maria Bernadete; Dias, Thiago Alves (Org.). Natal, RN: EDUFRN, 2010. p. 58 – 71.

MORAIS, Glória Cristiana de Oliveira. Para uma possível etnografia da comunidade do Pêga (Portalegre/RN). In: **Revista de humanidades**, v.4 - n.8 - abr./set. de 2003– Semestral.

Disponível em: <<http://www.cerescaico.ufrn.br/mneme/pdf/mneme08/005-p.pdf>>. Acesso em: 26 mar. 2011.

_____. **Entre parentes:** cotidiano, religiosidade e identidade na serra de Portalegre/RN. Disponível em: <http://bddd.bczm.ufrn.br/tedesimplificado//tde_busca/processaArquivo.php?codArquivo=241&PHPSESSID=282d95edf424fb76758832f632a818b8>. Dissertação de Mestrado, 2005. Acesso em: 13 dez. 2010.

RAFFESTIN, Claude. O que é território? In: _____. **Por uma geografia do poder**. São Paulo: Ática S.A. 1993, p. 143 – 163.

RATTS, Alecsandro JP. A geografia entre as aldeias e os quilombos: territórios etnicamente diferenciados. In: ALMEIDA, Maria Geralda de; RATTS, Alecsandro JP (Org.). **Geografia: leituras culturais**. Goiânia: Alternativa, 2003, p. 29 – 48.

Sites pesquisados:

BESSA, Silvia. Quilombola: pobreza é o nosso cativo. In:____. **Diário de Pernambuco**. Disponível em: <<http://www.diariodepernambuco.com.br/vidaurbana/especiais/quilombolas/material1.shtml>>. Acesso em: 20 jan. 2011.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Comunidades quilombolas**. Disponível em: <http://www.palmares.gov.br/?page_id=88&estado=RN>. Acesso em: 22 mai. 2011.

IBGE. Instituto Brasileiro de Geografia e estatística. **Dados censo 2010**. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/cidadesat/topwindow.htm?1>>. Acesso em: 26 mar. 2011.

INCRA. **Quilombolas**. Disponível em: <<http://www.incra.gov.br/index.php/estrutura-fundiaria/quilombolas>>. Acesso em Fev. 2013.

Lei 12.288 de 20 de julho de 2010. **Estatuto da Igualdade Racial**. Disponível em: <http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_Ato2007-2010/2010/Lei/L12288.htm>. Acesso em: 20 mai. 2011.

Ministério do Desenvolvimento Agrário. PRONAF – **Programa Nacional de Fortalecimento da Agricultura Familiar**. Disponível em: <<http://portal.mda.gov.br/portal/saf/programas/pronaf>>. Acesso em: Dez. 2013.

Asa Brasil - P1MC. Disponível em: <http://www.asabrasil.org.br/Portal/Informacoes.asp?COD_MENU=1150>. Acesso em: Set. 2013.

Secretaria de Agricultura Familiar. **Crédito rural**. Disponível em: <<http://portal.mda.gov.br/portal/saf/programas/pronaf>>. Acesso em: 22 mai. 2011.

Artigo recebido em 11-03-2013
Artigo aceito para publicação em 03-03-2014