



A ATUALIDADE DO CAMPESINATO NEGRO NO NORDESTE BRASILEIRO E SUAS CONTRIBUIÇÕES PARA A CONSTRUÇÃO DO CONHECIMENTO AGROECOLÓGICO

The presentation of the black peasantry in the brazilian northeast and its contributions for the construction of agroecological knowledge

José Nunes da Silva¹

RESUMO

O presente artigo tem o objetivo de resgatar a presença do campesinato negro no nordeste brasileiro, destacando a importância do conhecimento tradicional camponês como aporte fundamental à construção do conhecimento agroecológico. Para tanto, realizamos ampla pesquisa bibliográfica sobre o tema e, a partir do uso do conceito de “brecha camponesa”, analisamos um conjunto de experiências históricas e da atualidade, incluindo o Quilombo dos Palmares, o quilombo indígena Tiririca dos Crioulos (PE) e a Comunidade Quilombola do Engenho Siqueira (PE), concluindo que o campesinato negro contribui com a construção do conhecimento agroecológico na medida em que traz no seu saber-fazer diferentes formas associativas de organização do trabalho; adota práticas produtivas, ecologicamente mais sustentáveis, perpetua uma percepção sistêmica, que desafia a construção de outras relações sociedade-natureza; o que aponta para uma necessária (re)valorização de cosmovisões “esquecidas”.

Palavras-chaves: Comunidades Tradicionais. Saber Camponês. Agroecologia.

¹ Professor Associado do Departamento de Educação da Universidade Federal Rural de Pernambuco. Membro do Núcleo de Agroecologia e Campesinato/NAC-UFRPE e da Incubadora Tecnológica de Cooperativas Populares /Incubacoop-UFRPE.
E-mail:zenunes13@yahoo.com.br

Recebido em:

22/05/2019

Aceito para publicação em:

12/08/2019

Correspondência para:

zenunes13@yahoo.com.br

ABSTRACT

The present article aims to recover the presence of the black peasantry in the Brazilian northeast, highlighting the importance of traditional peasant knowledge as a fundamental contribution to the construction of agroecological knowledge. To do so, we carried out a large bibliographical research on the subject and from the using of the concept "peasant gap" we analyzed a set of historical and current experiences, including Quilombo dos Palmares (AL), the indigenous quilombo Tiririca dos Crioulos (PE) and the Quilombola Community of Engenho Siqueira (PE), concluding that the black peasantry contributes to the construction of agroecological knowledge insofar as it brings in its know-how different associative forms of work organization; adopts productive practices, ecologically more sustainable, perpetuates a systemic perception, which challenges the construction of other relations society-nature; which points to a necessary (re)appreciation of "forgotten" worldviews.

Keywords: Traditional Communities. Peasant Knowledge. Agroecology.

Introdução

Desde o período da chamada reabertura democrática no Brasil, que coincide com o início dos anos 1980 do século passado, culminando com a promulgação da constituição federal de 1988, um conjunto de sujeitos sociais e políticos reivindicam, do Estado e da sociedade brasileira, o reconhecimento e o respeito de suas identidades individuais e coletivas. Dentre esses sujeitos, destaca-se o povo negro afrobrasileiro organizado nas mais diferentes frentes de combate à exclusão histórica e ao racismo, em suas diferentes formas.

Como parte de processos de luta, o povo negro consegue incluir na carta magna a obrigatoriedade da demarcação das terras quilombolas, o que significa um passo importante no reconhecimento de uma dívida histórica com essa parcela da população. Revisando a historiografia sobre esse tema, é reconhecido o papel das comunidades quilombolas para a construção do que chamamos hoje de agroecologia, seja na produção agrícola, mas mais amplamente, na preservação de uma cosmovisão que guarda ricos elementos para repensarmos as relações sociedade-natureza.

No entanto, essa contribuição do povo negro não inicia com o processo de fortalecimento identitário oriundo das políticas públicas, ou mesmo da reorganização dos movimentos negros das décadas de 1980, 1990 e 2000. As comunidades negras perpetuam um modo particular de fazer agriculturas desde as terras do regime escravocrata, até os dias atuais. Este artigo objetiva, a partir de uma revisão bibliográfica, descrever essa trajetória, buscando entender as contribuições históricas das comunidades negras (quilombolas ou não) para a construção do conhecimento agroecológico na atualidade.

CIRO CARDOSO: Uma leitura histórica sobre a brecha camponesa numa perspectiva comparativa internacional.

No estudo tomado como base para essa discussão, Cardoso (2009) enfatiza as colônias nas quais predominavam a exploração da força de trabalho via escravidão negra. Destaca: Brasil, a área do mar das Caraíbas (Antilhas, Guianas e parte da Venezuela) e o sul dos Estados Unidos da América do Norte.

Crucial para sua análise, o termo “brecha camponesa”, segundo Cardoso (2009), foi cunhado por Tadeusz Lepkowski para designar aquelas atividades existentes nas colônias escravistas, que estavam “à margem”, escapando do sistema *plantation* dominante, ou seja, “à margem” de suas atividades principais/centrais.

Cardoso (2009), fundamentado em Lepkowski, afirma que era possível identificar dois tipos dessa brecha. O primeiro deles dava conta daquelas atividades praticadas nos quilombos, em que os negros organizavam uma economia própria independente, garantindo a subsistência e a reprodução do grupo social. Já no segundo tipo de brecha, encontravam-se todas aquelas atividades produtivas realizadas dentro das próprias fazendas, em parcelas concedidas para o trabalho “em horas vagas”, pelos escravos não domésticos.

Tratando desse segundo tipo de brecha, Cardoso (2009, p. 97) a define como

Uma espécie de mosaico ‘camponês-escravo’ o qual coexistia com a massa compacta, indubitavelmente dominante, das terras do senhor, nas quais o escravo era trabalhador agrícola ou industrial, fazendo parte de um grande organismo de produção.

Numa outra tipologia apresentada pelo mesmo autor, a partir dos estudos de Mintz (1974), nas Antilhas, os tipos de brecha se ampliam e assim são classificados: 1) Camponeses não proprietários; 2) Camponeses proprietários; 3) Atividades camponesas quilombolas; e 4) o protocampesinato escravo.

Para o caso dos camponeses não proprietários Cardoso (2009) afirma que eram fugitivos, desertores que se estabeleciam em outras ilhas e, em terras devolutas, praticavam uma agricultura de

subsistência. Ainda neste tipo de brecha é possível citar os arrendatários livres, muitos deles empresários escravistas, que produziam em parcelas arrendadas dentro das fazendas açucareiras do Brasil colonial.

Cardoso (2009) destaca ainda que

Nesta última categoria estavam também os ‘moradores’ e ‘parceiros’ dos engenhos de açúcar do século XIX em Pernambuco, nos últimos tempos da escravidão, que trabalhavam nas plantações de cana, ao lado de escravos e recebiam parcelas em usufruto (p. 98).

Esses eram, então, camponeses negros livres, que combinavam o trabalho na *plantation* e em suas parcelas cedidas em usufruto.

Dentre os camponeses proprietários, Cardoso (2009) cita o caso das Antilhas inglesas e francesas, nas quais vigoraram contratos de servidão temporária. Findo o contrato, frequentemente os “libertos” recebiam concessão de terras para o cultivo. Segundo ele, “um conhecido exemplo brasileiro são os colonos açorianos do sul, eliminados pelo desenvolvimento das fazendas de gado e por razões ligadas à conjuntura político-militar da região” (p. 99).

No entendimento deste autor, tanto os camponeses não proprietários, quanto os proprietários foram sendo eliminados, seja pela *plantation*, seja pela expansão de criatórios bovinos.

Com ênfase semelhante àquela apresentada na tipologia proposta por Lepkowski, os quilombolas são destacados por Cardoso (2009, p. 98) ao afirmar

A importância dos quilombos, muito variável segundo as regiões, foi máxima na zona do mar das Caraíbas. Os casos mais conhecidos são os da Jamaica e Surinã, colônias onde os quilombolas foram capazes de impor verdadeiros tratados às autoridades e manter sua autonomia, preparando assim certos aspectos da estrutura agrária contemporânea em determinadas regiões; mas em toda área do mar das Caraíbas a persistência dos quilombos foi um elemento de peso, que cada vez mais chama a atenção dos historiadores.

Em um relato sobre a realidade da Guiana Francesa, Cardoso (2009) claramente demonstra que os quilombos organizavam-se como um modo de vida, no qual se articulava uma agricultura diversificada, a caça, a pesca e o artesanato. Nos termos do autor

Em meados do século XVIII, temos a rara sorte de contar com um documento de primeira mão sobre a organização interna do quilombo da Montagne Plomb: o interrogatório do jovem quilombola Louis, capturado por um destacamento militar em 1748. O quilombo constava de trinta cabanas e 72 pessoas. Seus habitantes praticavam a agricultura de coivara, abrindo anualmente novas clareiras (três em 1748) para plantar mandioca, milho, arroz, batata doce, inhame, cana-de-acucar, banana e algodão. Também caçavam com fuzis, arco-e-flecha e armadilhas, ou usando cães de caça; pescavam à maneira indígena. Os resultados do trabalho dos campos, da caça e da pesca eram distribuídos igualmente entre todas as famílias. Existiam algumas atividades artesanais: fiação e tecelagem de algodão, obtenção de sal a partir das cinzas de uma planta, fabricação de bebidas fermentadas etc. (p. 99).

Essa realidade não difere daquela encontrada no quilombo dos Palmares, no nordeste brasileiro, em que, no século XVII, marcadamente se praticava uma economia agrícola fundada na produção e

circulação de alimentos, bem como artesanato, com aprimoramento suficiente para executar a metalurgia de ferro.

Por fim, Cardoso (2009) reforça o seu interesse no chamado protocampesinato escravo, ou seja, aquele que realizava as atividades agrícolas em parcelas no interior da fazenda, em tempo/dias concedidos pelos senhores para tais práticas.

Aprofundando sua análise, Cardoso (2009) busca compreender uma questão teórica, a saber: É possível ser escravo e camponês?

Para o autor, os negros escravos mantinham atividades camponesas, inclusive com certa autonomia estrutural, no que se refere: “1) segurança no acesso à parcela; 2) grau de relação direta com o mercado; 3) grau de gestão sobre a parcela quanto a distribuição dos recursos disponíveis” (CARDOSO, 2009, p. 100).

Indubitavelmente, esse fazer camponês pelas brechas do sistema escravista não o descaracteriza como sistema de exploração extrema da força de trabalho negra. Nesse sentido, a produção camponesa realizada pelos escravos tinha a funcionalidade de produzir alimentos, que garantiriam a reprodução da casa grande e de todo o sistema.

Dentre as hipóteses apontadas por Cardoso (2009) para a manutenção da produção camponesa pelos escravos, destacamos três: A primeira é que a própria produção realizada pelos escravos reduzia o custo dos senhores com a sua manutenção, no que diz respeito à garantia de alimentação. Nessa hipótese, a relação de cessão de pequenas parcelas de terra para os policultivos dos escravos dependia da inexistência da possibilidade de alimentar os escravos a baixo custo e, ainda, da disponibilidade de terras, que oscilava com a redução ou expansão das áreas cultivadas na *plantation*. Por outro lado, a segunda hipótese é que os senhores, ao seu bel prazer, interferiam na disponibilidade de tempo dos escravos para os cultivos camponeses, quando, sobretudo nas colônias exportadoras de matérias-primas, superexploravam o trabalho escravo, exaurindo-os e intensificando a fadiga, o que impossibilitava, por exaustão física, o trabalho na parcela. Não havia tempo, de fato, para o fazer camponês! O corpo negava, a necessidade, dizia não!

Por isso, podemos compreender que o exercício camponês, por entre as brechas do sistema, era extremamente controlado pelos senhores, gozando os escravos, sempre, de uma autonomia relativa. Considerando a persistência da concentração fundiária até os dias de hoje, no nordeste brasileiro, essa autonomia relativa continua marcando o campesinato da região, em distintas realidades concretas.

Por fim, a terceira hipótese é a de que a manutenção da cessão de terras faz parte de um “contrato social” fragilmente firmado entre dominantes e dominados. Assim descreve Cardoso (2009, p. 102)

No escravismo, como em qualquer regime econômico-social, se estabelece entre a classe dominante e a classe explorada um acordo contratual – legal ou consuetudinário – que garante para a classe dominada, pelo menos de fato, certos direitos cuja infração traz consigo o perigo de alguma forma de rebelião. Para o escravo, a margem de autonomia representada pela possibilidade de dispor de uma economia própria era muito importante econômica e psicologicamente. Na consciência social dos amos escravistas, porém, a atribuição de parcelas de terra e do tempo para cultivá-las era percebida como uma concessão revogável, destinada a ligar o escravo à fazenda e evitar a fuga.

Ao tratar das atividades camponesas autônomas dos escravos, Cardoso (2009) organiza seu escrito em três tópicos, a saber: 1) Acesso aos meios de produção e o tempo requerido para tais atividades; 2) O trabalho autônomo dos escravos; e 3) A inserção dos escravos nos circuitos mercantis.

No que diz respeito ao caso brasileiro, relativo ao acesso à terra e o “direito” aos dias para trabalhar para si mesmos, Cardoso (2009, p 103) cita Jorge Benci, padre jesuíta que, em 1700, escreveu

Eu não condeno (antes louvo muito) o costume que praticam alguns senhores neste Brasil, os quais achando grande dificuldade em dar o sustento aos escravos, que os servem das portas a fora nas lavouras dos Engenhos, lhes dão em cada semana um dia, em que possam plantar e fazer seus mantimentos.

Embora, no Brasil, não se tenha registro de leis que obrigassem aos senhores garantir roupas e alimentos aos escravos, Cardoso (2009) afirma que os negros foram, estrategicamente, garantindo estes bens na “marra”. Dentre as estratégias destacam-se diferentes motins, lutas e rebeliões, muitas vezes com fuga em massa.

O autor supracitado relata a existência de dois documentos publicados por Stuart Schwartz, em 1977, acerca de confrontos entre escravos e senhores na Bahia do fim do século XVIII (1789-1790) e destaca trecho de um deles, no qual se descrevem exigências de escravos fugidos para voltar à fazenda

Em cada semana nos há de dar os dias de sexta-feira e sábado para trabalharmos para nós, não tirando um destes dias por causa de dia santo. Para podermos viver nos há de dar rede, tarrafa e canoas... Poderemos plantar nosso arroz onde quizermos, e em qualquer brejo, sem que para isso peçamos licença, e poderemos cada um tirar jacarandás ou qualquer outro pau sem darmos parte para isso (CARDOSO, 2009, p. 104).

Além das fugas e rebeliões, as uniões juvenis eram, também, estratégia para obter a concessão de uma parcela na *plantation*. Citando Henry Koster, Cardoso (2009) destaca rica passagem que aponta a lógica dessas uniões, bem como a inserção “precoce” no trabalho, visando “certa” autonomia, ou mesmo, uma possibilidade de “herança” nos moldes escravistas. Nos termos de Koster

Os casamentos são encorajados; muitas dessas uniões têm lugar cedo, à idade de dezessete ou dezoito anos para os homens, e quatorze ou quinze para as jovens. Imediatamente depois de casar-se, começam a trabalhar regularmente no campo para os seus donos; com frequência, tanto rapazes como moças pedem ao administrador que lhes permita começar sua vida de trabalho diário antes da idade estabelecida pelos regulamentos do convento; isso ocorre porque não podem possuir terrenos próprios de subsistência antes de trabalharem para seu senhor (...)os terrenos de subsistência estão sempre livres da interferência dos monges, e quando um negro morre ou obtém sua alforria, se lhe permite legar a sua parcela de terra a qualquer de seus companheiros que ele queira agradecer ou favorecer desta maneira (CARDOSO, 2009, p. 104).

Cardoso (2009) destaca, ainda, formas esporádicas de pagamento de dias trabalhados pelos escravos dentro das fazendas. Nos termos do autor “o trabalho de domingo, não sendo compulsório, também é pago”(p:105) e conclui

Castro crê que essa frase, como outras que cita, indicaria uma transição de um regime de trabalho a outro. Veremos, porém que o pagamento pelo trabalho dominical ou em dias feriados do escravo, indicando o reconhecimento do seu tempo livre, também aparece documentado em outras regiões escravistas.

Sendo trabalho pago ou não, é notório que o trabalho camponês foi exercido nas diferentes regiões escravistas estudadas por Cardoso (2009), que registra, inclusive, formas de exploração de parcelas coletivas. Tratando da realidade da Guiana Francesa, nos fala o autor

Cada família de escravos dispunha normalmente de dois lotes, um na proximidade imediata de sua cabana, separado dos lotes vizinhos por uma paliçada e o outro no terreno comum chamado *abattis de negres* (roça ou clareira dos negros) (CARDOSO, 2009, p. 105).

O uso comum de terras mantém-se até os dias atuais, em diferentes formas e expressões do campesinato brasileiro, inclusive o negro. De diferentes formas nas colônias espanholas, como Cuba, Venezuela e Porto Rico, a exploração de *conucos* (nome dado aos lotes de subsistência dos escravos) existiram em diferentes épocas e respeitando distintos acordos tácitos. Constatando essa realidade, descreve Cardoso (2009), citando Malagón Barceló

O código negro Carolino, de 1784, preparado para a Ilha Espanhola, reproduzia as disposições, usuais nos códigos escravistas de fins do século XVIII, no sentido de garantir aos escravos a posse de uma parcela e o tempo para trabalhá-la, afirmando que os negros preferiam esse sistema. Nesse caso, alternativamente, se estabelecia que os escravos poderiam trabalhar por salário nos dias livres, para adquirir pecúlio (Cardoso, 2009, p. 107).

Nas colônias francesas e inglesas (Barbados, Jamaica, Saint Domingue-futuro Haiti) os cultivos escravos se organizavam em terrenos de provisões (*polink*) e os quintais (*yard*), para colonização inglesa, e horta caseira e lote coletivo (*place à nègres*) no caso francês. Para o caso das colônias inglesas, afirma Cardoso (op cit.)

Quando o costume das parcelas dadas aos escravos em usufruto ficou assentado legalmente, os códigos de fins do século XVIII trataram de proteger e até ampliar o tempo livre de que dispunham: duas horas por dia, além dos sábados quinzenais (ou tarde dos sábados semanais), domingos e feriados. O acesso à parcela era algo tão aceito que os negros eram indenizados quando, por alguma razão, se mudava a localização do *polink* – coisa lógica, pois teriam de subsistir de alguma maneira até que obtivessem novas colheitas; por outro lado, os escravos legavam a quem quisessem seus lotes, sem interferência do senhor ou do intendente.

A partir destes relatos da realidade das diferentes zonas escravistas, Cardoso (2009) aponta, quando trata da autonomia dos escravos, quanto à produção que praticavam uma combinação entre consumo e comercialização de excedentes, utilizando mão-de-obra de homens, mulheres e crianças, desde a mais tenra idade e conclui

É inútil continuar expondo por zonas a natureza das atividades autônomas dos escravos: em todos os casos tratava-se de coleta, de culturas de subsistência, da criação de aves e outros animais, de um artesanato sumário e, eventualmente, de culturas de exportação, destinadas, em proporções variáveis, ao próprio consumo e à comercialização (CARDOSO, 2009, p. 110).

Através da comercialização de tais excedentes, os escravos camponeses se inseriram de diferentes formas nos circuitos mercantis da época, lucrando e controlando significativos montantes de moedas em circulação. Parte destes montantes era, quando possível, aplicada na compra da liberdade, como reforça Cardoso (2009, p. 112), citando Stuart Schwartz

O fato de que estes escravos eram capazes de produzir um excedente comercializável é sublinhado por sua exigência de que o dono da fazenda lhes consiga um barco grande para levar os seus produtos ao mercado em Salvador, livrando-os de pagar os fretes usuais. Temos aqui uma prova de que mesmo escravos utilizados na agricultura participavam diretamente da economia de mercado e eram capazes de acumular capital. Isso explica como certos escravos adquiriram as somas necessárias para comprar sua liberdade.

Pelo exposto, nos termos de Cardoso (2009), é inegável o papel da brecha camponesa na garantia de melhores condições de reprodução dos camponeses escravos. No entanto, é necessário frisar que, apesar dos “benefícios” obtidos pelos cultivos de terras cedidas, o mesmo sempre se fez no âmbito da *plantation* dominadora. Essa realidade fez com que a cessão de terras, o controle sobre o tempo de trabalho dos escravos e a superexploração fossem práticas comuns, ainda mais em épocas de colheita ou expansão das monoculturas que, inevitavelmente, pressionavam as “terras de negros”.

Por outro lado, cabe destacar que essa brecha não beneficiava todos os escravos. Solteiros, domésticos e urbanos ficavam à margem dessa possibilidade, totalmente dependentes da alimentação, das roupas e outros bens ofertados pelos senhores.

Cardoso (2009) registra, ainda, que muitos não produziam a partir da brecha camponesa por preferirem destinar o tempo livre ao ócio, materializado em práticas culturais, horas de descanso e repouso, justificadas pela fadiga do árduo trabalho executado nas fazendas.

Nem todos tinham energia suficiente para continuar trabalhando, apesar do estímulo do lucro e da compra eventual da liberdade, quando isso era possível. Dependiam, então, para viver, das rações distribuídas ou mesmo o roubo (p. 113).

Considerando essa realidade de superexploração do trabalho escravo, é necessário reforçar que as práticas realizadas a partir da chamada “brecha camponesa” não fazem dos escravos, servos ou proletários. O sistema escravista foi cruel, oprimiu, privou de liberdade e matou milhares de negros nas Américas e, por isso, Cardoso (2009:114) nos alerta “A brecha camponesa nuança, mas não põe em dúvida o sistema escravista dominante”.

É preciso situar que, embora optemos por fundamentar nossa argumentação a partir de Cardoso (2009), importa destacar um debate teórico clássico entre este e Jacob Gorender, por exemplo. Já em artigo publicado em 1983, com o título “Questionamentos sobre a teoria econômica do escravismo colonial” Gorender expunha as divergências. Mais recentemente, em obra póstuma, Gorender (2016:89) reafirma

o novo lance de Ciro Cardoso veio em Escravo ou camponês? Onde o historiador acentuou fortemente as interpretações precedentes. Em resumo, enfatizou a caráter estrutural da economia própria do escravo na plantagem e, uma vez estrutural, deveria ter ocorrência generalizada no escravismo de todas as Américas. Enfatizou também o caráter comercial dos cultivos dos escravos e lhes atribuiu o interesse principal na prática de plantar por conta própria nos lotes cedidos pelos senhores... Antes de prosseguir, cumpre deixar claro que, em nossa polêmica, não está em questão a ocorrência da economia própria do escravo. A discussão gira em torno da conceituação. Isto é, se há fundamento para falar de brecha camponesa, bem como o grau de generalidade e estabilidade da economia própria do escravo

Diante deste debate, é preciso afirmar que, no escopo deste artigo, realizamos uma escolha teórica que nos leva a compreender as práticas de cultivos diversos, o autoconsumo e a comercialização

de excedentes realizados pelos escravos em diferentes contextos do mundo e do Brasil, como uma “brecha” no sistema escravista. Optamos, ainda, por corroborar com Gomes (2005), que afirma a tese da existência de um campesinato negro no Brasil desde a escravidão, levando-nos ao uso da noção de “brecha camponesa”, nos termos de Cardoso (2009).

QUILOMBOS: Das entranhas do sistema escravista aos dias de hoje, resistências e modo de vida.

Diante de tal realidade do sistema escravista, uma das “saídas” utilizadas por muitos grupos de negros foi a fuga, que gerou inúmeras comunidades de fugitivos e agregados (muitos libertos, negros ou não), denominados quilombos e/ou mocambos, que caracterizam a presença do campesinato negro fora da *plantation*, desde os tempos do escravismo colonial até os dias de hoje.

Gomes (2015), explorando uma tipologia econômica dos quilombos coloniais feita por Décio Freitas, destaca ser possível tipificar até sete tipos de quilombo, a saber: 1) Agrícola; 2) Extrativista; 3) Mercantis; 4) Minerador; 5) Pastoris; 6) De serviços; e 7) Predadores. Embora tipologias desse tipo nos deem a visão da complexidade dos universos dos quilombos, é preciso ficar atento para o fato de que, em muitas realidades, eles se caracterizam por uma combinação de alguns destes tipos, sem, necessariamente, assumir algum tipo exclusivista de especialização.

Apontando os agrícolas como os quilombos mais representativos e espalhados por todas as regiões do Brasil, o autor supracitado assim os caracteriza

Aqueles mais antigos e populosos tinham se reproduzido ao longo do tempo, possuindo uma economia estável. Além de cultivos para sua subsistência, produziam excedentes, os quais negociavam, e mantinham trocas mercantis com vendedores locais. Acabavam sendo reconhecidos como roceiros, já que iam frequentemente aos povoados circunvizinhos comercializar, comprar pólvora e munição, e alguns deles até trabalhavam eventualmente para fazendeiros locais em troca de proteção, dinheiro e mantimentos. Suas comunidades se situavam em terras de fronteiras econômicas de ocupação. Eram protegidos pela geografia de dada região – entre rios, montanhas e florestas – e também por um sistema de defesa com paliçadas e estrepes (GOMES, 2015, p. 75).

Ao tratar da economia praticada nos quilombos e da realidade destes no nordeste colonial, Gomes (*Op cit:21*) afirma

Um elemento típico da economia quilombola foi a farinha de mandioca. Plantavam e colhiam mandioca, transformando-a – através da moage, peneiras e forno – em farinha e outros derivados. No nordeste colonial se falava que viviam em numerosas choças construídas por ramos de capim e rodeadas de hortas. A produção econômica podia ser mais complexa, como foi nos grandes quilombos coloniais de Pernambuco, Minas Gerais, Mato Grosso e Goiás. Além de feijão, arroz e mandioca com fartas plantações, aproveitavam do peixe em abundância e da carne de animais silvestres, pois passavam dias caçando. Plantavam, colhiam e realizavam festas para homenagear suas colheitas.

Embora pondere que a face camponesa dos quilombos expandia-se de forma distinta, segundo os contextos, as regiões em que estavam enclavados e os períodos historiográficos diferentes, Gomes (2015:23) ressalta:

Embora sejam esparsas as fontes detalhadas sobre a vida interna nos quilombos, certos indícios apontam para excedentes econômicos que os favoreciam em trocas mercantis. Além disso, a prática dos saques a fazendas e povoados funcionava como complemento. No nordeste colonial tanto se

plantava batata-doce, banana, cana-de-açúcar como houve épocas em que os quilombolas saqueavam fazendas vizinhas, cobrando uma espécie de tributo.

Essas diferentes situações vão moldando um mosaico que expressa o modo de vida do campesinato negro no Brasil. Diante de tão claras evidências da existência desse modo de vida, caracterizado pela produção de alimentos, seja nas brechas da própria plantation escravista ou, ainda, em quilombos/mocambos e/ou comunidades negras livres e empobrecidas, Maestri e Fiabani (2008) falam-nos de uma horticultura quilombola, presente na historiografia brasileira desde a sociedade escravista dos séculos XVI ao XIX. Assim, os citados autores os definem

Por quilombo horticultor compreendemos a comunidade formada por trabalhadores escravizados fugidos aos quais, eventualmente, se associavam nativos, libertos, homens livres pobres etc., sustentada por produção horticultora associada à caça, à pesca, à coleta, à rapina etc. (MAESTRI e FIABANI, 2008, p. 64).

Em todos os casos registrados, destaca-se a predominância de policultivos que favorecem uma diversidade produtiva, bastante influenciada pelos conhecimentos negros vindos das diferentes regiões da África. Assim, ressaltam Maestri e Fiabani (*op cit.*)

A documentação histórica sugere que as espécies vegetais cultivadas variaram relativamente conforme a região em que se encontrava o quilombo. Porém, os produtos mais cultivados seriam a mandioca e o milho, como vimos, conhecidos na África negra. Outros gêneros habitualmente plantados eram abóbora, algodão, amendoim, ananás, arroz, banana, cará, fava, feijão, fumo, macaxeira, melancia, batata-doce, cana-de-açúcar etc. Destaque-se que, em geral, como também proposto, a grande maioria desses gêneros agrícolas era conhecida, em forma mais ou menos direta, pelos horticultores africanos

Propagar esses policultivos, mesmo em situações de fuga, requereu dos negros e negras um conjunto de estratégias, semelhantes àsquelas utilizadas durante o tráfico negreiro, quando nos porões dos navios carregavam fé e cultura alimentar de diferentes formas, com o propósito de (re)produzirem, minimamente, seus modos de vida, em terras americanas. Sobre essas estratégias nos falam Maestri e Fiabani

Eurípedes A. Funes registra depoimento oral do Pará, tomado em 1993, sobre a preocupação dos fujões de partirem para o mato levando as plantas úteis que cultivavam: 'aquelas caboclas, mulatas grande quando tavam iniciando pra fugi, iam na roça a semente de maniva, tabaco, de tudo quanto é planta, melancia, maxixe e iam meteno na volta cabelo... chegavam lá iam (FUNES, 1996, p. 482, apud MAESTRI e FIABANI, 2008, p. 77).

Da combinação de estratégias de cultivos, de lutas e resistências

A produção quilombola horticultora sustentou grande parte dos cativos fugidos que permaneceram nas fronteiras do Brasil. Ela apoiou o processo de colonização de regiões agrestes e afastadas, interveio nas trocas mercantis com a sociedade escravista, contribuiu para a formação das comunidades caboclas, antes e após a abolição. Entretanto, na história da agricultura brasileira, pouca importância tem sido dada às comunidades quilombolas. Os tratados gerais e os

estudos monográficos sobre a agricultura colonial e imperial quase desconhecera a produção horticoltora dos trabalhadores escravizados fugidos (MAESTRI e FIABANI, 2008, p. 65).

Esse sustento, além de prover o autoconsumo punha em circulação uma série de alimentos produzida a partir de encontros de saberes e trocas, com cultivadores pobres livres e indígenas. Sobre isso destacam Maestri e Fiabani

Na segunda metade do século XIX, Barbosa Rodrigues registrava sobre os quilombolas do rio Trombetas, com quais manteve contato: 'além do trato com os brancos das povoações, negociam também por intermédio dos índios Arequenas com os Tanayanas, Charumás e Pianaghotós, que a seu turno comerciam com os Drios e estes com os mocambistas do Surinã (p. 64).

Em um trecho seguinte, na mesma obra destacam

A horticultura quilombola teria se apoiado nas práticas congêneres tupi-guaranis e negro-africanas. Antes da chegada do colonizador europeu, estima-se que uns 600 mil nativos de língua tupi-guarani vivessem nas terras mais férteis do litoral brasileiro, em aldeias independentes de 120 a 250 habitantes, com três a sete residências coletivas. Essas coexploradas comunidades viviam de caça, pesca e horticultura realizada pelas mulheres em hortas familiares heterogêneas, exploradas com instrumentos simples, com a energia humana e o fogo, realidade que nascia da escassez relativa de braços; da abundância e da qualidade da terra; da ausência de ferramentas desenvolvidas, do desconhecimento da fertilização intensiva das terras, do arado, da irrigação (p. 69).

Para além dos aspectos tecnológicos, a realidade é que tais comunidades se reproduzem até a atualidade, combinando saberes diversos, que podem ser importantes aportes à construção do conhecimento agroecológico.

Fogo!... Queimaram Palmares,
Nasceu Canudos.

Fogo!... Queimaram Canudos,
Nasceu Caldeirões.

Fogo!... Queimaram Caldeirões,
Nasceu Pau de Colher.

Fogo!... Queimaram Pau de Colher...
E nasceram, e nasceram tantas outras comunidades que os
vão cansar se continuarem queimando.

Porque mesmo que queimem a escrita,
Não queimarão a oralidade.
Mesmo que queimem os símbolos,
Não queimarão os significados.
Mesmo queimando o nosso povo
Não queimarão a ancestralidade.

(Nego Bispo/Antônio Bispo dos Santos – Quilombo Saco-
cortume em São João do Piauí/PI).

À LUZ DE PALMARES: As faces contemporâneas do campesinato negro e suas contribuições ao conhecimento agroecológico.

Macaco, o centro político, Subupira, Osenga, Amaro, Andalaquituche, Acotirene, Dambraganga, Aqaltune e Tabocas são denominações dos muitos mocambos que formavam “a sociedade” palmarina, “a república” de Palmares.

Nos termos de Gomes (2015)

Considerado um dos mais antigos e o mais famoso mocambo do Brasil, Palmares surgiu em Alagoas, coração do nordeste açucareiro colonial. Os primeiros núcleos se instalaram nas últimas décadas do século XVI e teriam sido cativos fugidos que promoveram uma insurreição num engenho próximo à Vila de Porto Calvo. A primeira referência com o nome de mocambos de Palmares aparece em 1597 (p. 78).

Incrustado no conjunto de serras da então capitania de Pernambuco, os palmaristas, como passou-se a se denominar os moradores do quilombo, tiveram que “dominar” um ambiente ecológico, com topografia, fauna e flora, particulares e desafiadores.

Para tanto, os palmaristas articularam um complexo modo de organização política, social, econômica e cultural. Lá, produziam os mais diversos cultivos e artefatos necessários a sua reprodução social, bem como estabeleciam redes de relações comerciais com diferentes sujeitos sociais da época. Destaca-se que, por influência direta da origem da população negra, escravizada, oriunda, principalmente, de Congo e Angola, realizava-se ali uma mescla cultural-religiosa resultante do encontro de negros, indígenas e brancos colonizadores e seu catolicismo catequizador. Gomes (op cit:79) aponta que

As culturas que forjaram tiveram influências de práticas mágicas e rituais de várias partes da África, assim como de indígenas e do catolicismo aprendido nas senzalas. Sabe-se que muitos africanos centrais já tinham entrado em contato com o cristianismo na própria África desde meados do século XV. Em Palmares, expedições punitivas encontraram capelas e santuários com imagens de santos católicos como o Menino Jesus e Nossa Senhora da Conceição. Seria uma prática religiosa reelaborada, com palmaristas cultuando deuses africanos e santos católicos entre plantas, fogo e água com suas forças da natureza.

Essa religiosidade palmarina, apresenta-se como importante elemento para o debate sobre as cosmovisões originárias no Brasil e o significado delas para a reflexão sobre espiritualidade e construção do conhecimento agroecológico, já iniciado em nosso país (LIMA e SILVA, 2018 (a)(b)).

No tocante, especificamente, à questão produtiva, que deveria, principalmente, atender o crescimento populacional, afirma Gomes (2015)

Assim como a população, cada vez mais aumentava o cultivo de feijão, batata, mandioca, milho, banana e outros legumes. Com a cana-de-açúcar que plantavam produziam uma espécie de melado. Colhiam ainda frutos, ervas, raízes e plantas silvestres. Da palmeira pindoba retiravam uma polpa que tanto podia ser misturada à farinha de mandioca, servindo de alimento, como dela extraíam óleo utilizado na iluminação dos mocambos. Da amêndoa faziam manteiga, enquanto folhas de palmeiras se transformavam em vinho. Da cultura material fabricavam cachimbos, cestos, canoas e cordas. Existiam ainda olarias e a produção de cerâmica. Os palmaristas tinham metalurgia, confeccionando lanças, flechas, facões, foices e enxadas. A economia de Palmares era vigorosa, possibilitando excedente e facilitando trocas mercantis. Farinha de mandioca, vinho de palma, manteiga e outros produtos podiam ser trocados por armas de fogo, pólvora, tecidos e sal num comércio que alcançava lavradores, pequenos sitiantes e taberneiros, preocupando as autoridades coloniais (p. 78-9).

Tratando das redes estabelecidas pelos palmaristas, Gomes (2005, p. 77-8) destaca

As redes mercantis que os palmaristas mantinham podiam ser ampliadas com os contatos deles com os próprios cativos assenzalados. Palmaristas trocavam igualmente alguns produtos com os escravos das senzalas. Os cativos podiam fornecer aos habitantes dos mocambos alimentos cultivados em suas roças de subsistência e aguardente. O conseguido junto aos palmaristas podia até fazer melhorar a dieta alimentar dos escravos nas plantações. (...) para além das relações de comércio, esses contatos entre mocambos e senzalas propiciaram a gestação de uma extensa rede de solidariedade. Havia contatos sociais, culturais e religiosos entre palmaristas e os cativos nas senzalas circunvizinhas. Enquanto os primeiros eram informados a respeito de preparações das expedições repressoras e também sobre a África por meio das notícias que chegavam aos portos de Recife com o tráfico negreiro, estes últimos ficavam sabendo cada vez mais sobre Palmares.

A partir desse conjunto de estratégias de reprodução, Palmares *(re)existiu* por mais de cem anos na Serra da Barriga, Nordeste Brasileiro, desafiando diferentes expedições de ataques e o poder colonial que elas representavam. Essa experiência *inspira* tantas outras na atualidade, que convivem, cada vez mais, com a perspectiva intercultural e os imbricamentos interétnicos, principalmente entre populações negras, afro-brasileiras e indígenas originárias.

Dentre as experiências atuais, optamos no escopo deste texto descrever, sucintamente, a experiência do Quilombo-indígena Tiririca dos Crioulos e do Engenho Siqueira, ambos em Pernambuco, Brasil.

Situado no município de Carnaubeira da Penha, no semiárido pernambucano, o Quilombo-Indígena Tiririca dos Crioulos tem seu território situado ao pé da Serra do Arapuá, sendo a comunidade formada por cerca de 60 famílias, ligadas umas às outras através da história, do parentesco e da relação afetiva com o território, que é coletivo (SÁ et al., 2015).

Os mesmos autores afirmam

O nosso território é um quilombo, pois os primeiros habitantes daqui, nossos ancestrais, eram negros e negras que viveram a escravidão no sertão do São Francisco, forçados pelos brancos a trabalhar em suas terras, cuidar de seu gado e de suas casas. Esse território tem uma origem distante, há mais de cem anos, contada pelos nossos mais velhos a partir da chegada de Pinto Madeira e Helena (...) Nossa comunidade se chama Tiririca dos Crioulos por dois motivos: o primeiro nome, Tiririca, tem origem no capim da região, que possui esse nome. O capim Tiririca, assim como nós, é forte, fica sempre verde mesmo nas épocas mais secas e difíceis. E o segundo nome, Crioulos, era o nome dado pelos brancos aos negros. Nossos vizinhos brancos, como forma de preconceito, sempre nos chamaram de “negro da Tiririca”, como se fosse uma coisa ruim. Hoje afirmamos nosso nome, Tiririca dos Crioulos, como forma de combater essa discriminação, esse racismo (p. 8).

A comunidade, atualmente, reivindica a identidade originária de povo indígena. “Ao longo dos anos, nossos vizinhos Pankará da Serra do Arapuá foram se casando com negros e negras da Tiririca, por isso nos identificamos como um quilombo-indígena”.

É dessa união entre Tiririca e Pankará que vamos tecendo a nossa história de resistência e a luta por nosso território. Pertencemos a um território tradicional,

porque o modo como vivemos é coletivo. Para nós, coletivo significa ter o mesmo sentimento e cuidado pelo território e tudo o que nele há: as pessoas, os saberes dos mais velhos e velhas, nossa união e respeito com nossos parentes Pankará, nossas festas e rituais, nossa história, nossa natureza sagrada, o trabalho coletivo, a partilha, a luta.

Essas características expressas pelo povo de Tiririca dos Crioulos, demarcam uma cosmovisão que, em nosso entendimento, interessa ao conhecimento agroecológico, na medida em que explicitam uma outra relação sociedade-natureza, contribuindo com pistas para ressignificarmos o modo de vida atual das sociedades “modernas” diante da crise civilizatória atual.

As práticas de preservação dos saberes ancestrais, bem como da água, das matas e seus “encantados” e de outros elementos da natureza, são marcantes quando se afirma

A Tiririca dos Crioulos é um lugar de muita ciência. Nossos mais velhos têm ciência e nosso território também. Ela está nas pessoas, nas matas e nos nossos rituais. Não é por acaso que grande parte das matas do nosso território ainda está preservada, elas são sagradas para nós, pois é nelas que nos fortalecemos e buscamos a ciência. Os anciãos e até as crianças sabem lidar com essas matas, fazer um remédio. É lá que coletamos os remédios do mato, criamos os bodes soltos e caçamos. É a preservação delas que também garante que algumas fontes de água, como as nascentes, não sequem (SÁ, et al., 2015, p. 12).

Marca, ainda, esse modo de vida, uma economia fundada em práticas comunitárias, que privilegiam relações de solidariedade, as quais, nos termos de Sá et al. (2015:14) são sintetizadas como

A nossa economia acontece a partir das trocas, da partilha e do trabalho coletivo. É comum entre as famílias se ajudarem no trabalho de levantar as plantações/roças. Durante as festas e rituais temos a partilha de alimentos. No nosso território, desde o tempo dos mais velhos, tem espaços de uso coletivo para a plantação, como exemplo a localidade que chamamos de Saco. Nossa comunidade também pratica uma economia interna, sejam produtos da roça, sejam de animais.

Tais práticas comunitárias se apoiam numa diversidade produtiva, tal qual àquela praticada pelos palmaristas e alhures. Nesses termos, destaca-se que

No nosso território tem um lugar específico que nós usamos para plantar, ele se chama Saco. Também há quem cultiva ao longo dos riachos e nos “pés da serra”. Nós cultivamos a abóbora, feijão andu, batata, abacaxi, coentro, fava, feijão de corda, feijão de arranca, jerimum, mandioca, milho, macaxeira, etc. Nossa plantação depende do ciclo das chuvas. Quando está em tempo de estiagem ficamos muitas vezes sem poder plantar, ou quando plantamos perdemos todo o investimento, pois elas não sobrevivem. Também tem algumas fruteiras em nosso território. Temos goiaba, mamão, pinha, melancia, acerola e graviola. Estas fruteiras são encontradas nas roças, nos terreiros das casas e na horta da escola(...)Além disso, criamos animais como o gado, porco, ovelha, galinha, jumento, cavalo, bode e também cachorros e gatos. Eles são criados soltos na caatinga e nos terreiros das casas(SÁ et al., 2015, p. 16-7).

Inegavelmente, são nessas experiências mantidas pelos povos tradicionais, como quilombolas, indígenas, quilombolas-indígenas, como Tiririca dos Crioulos, que superam adversidades climáticas,

econômicas e sociopolíticas, em que se encontram os fundamentos para o diálogo de saberes do qual depende, inevitavelmente, a construção do conhecimento agroecológico.

Partindo dessa premissa, gostaríamos de admirar mais uma experiência, encravada no mar de canaviais, que marca a paisagem da zona da mata de Pernambuco. Trata-se do Engenho Siqueira, comunidade quilombola localizada no município de Rio Formoso.

Tomamos como referência o estudo de Marli Gondim Araújo, intitulado “A comunidade remanescente de quilombo do Engenho Siqueira: conhecimento tradicional e potencialidade da agroecologia na zona da mata pernambucana”, publicado em 2011.

Um dos aspectos importantes apontado na obra citada são as diferentes relações de trabalho vivenciadas pelos trabalhadores na lida com a cana de açúcar, nos diferentes engenhos da região, inclusive o Siqueira. Nelas, prevalecem as precárias condições de trabalho e exploração extrema. “Forçados” a trabalhar, muitas vezes, de domingo a domingo, tais trabalhadores assumiam, em muitas situações, o papel de cativos, ainda que, em determinadas realidades pudessem produzir a própria cana ou outro produto agrícola que, quando comercializado, gerava pequenas rendas monetárias.

Diante desse contexto, muitos desses trabalhadores, reconhecidos como remanescentes de quilombo, passam a praticar, diferentes experiências de agricultura ecológica. Nos termos de Araújo (2011: 102)

As referências históricas para os atuais modos de produção sustentáveis de base familiar estão ancoradas em práticas herdadas das populações tradicionais, mas não só a partir das populações indígenas. Vale destacar alguns pressupostos que indicam fortes similaridades e/ou compatibilidades que conformam também uma herança no modo de cultivo e práticas da população negra escravizada no período colonial, que foi, sugerimos, transmitida ao longo dos séculos e resignificada por vários agricultores/as nos tempos atuais. Inclusive os agricultores/as agroecológicos na região da Zona da Mata pernambucana.

Araújo (2011), reconstruindo a experiência de produção de base ecológica, que articula agricultura e pesca na Comunidade quilombola do Engenho Siqueira, questiona ser essa produção, fundada nos princípios da Agroecologia, uma nova “brecha”, no sentido de tensionar e construir alternativas, outros modos de produzir e viver, forjados na hegemonia do agronegócio sucroalcooleiro da região estudada.

Demonstrando que parecem coexistir diferentes relações entre a cana e as novas formas de viver e produzir na mata pernambucana, Araújo afirma

Parece haver uma permanência das formas camponesas e sustentáveis de produção, mescladas a outra herança perversa do escravismo, do assalariamento nas plantações monótonas e industriais da cana de açúcar do agronegócio na Zona da Mata, mas que, cabe destacar, particularmente neste trabalho de pesquisa, revelou-se menor ou quase inexistente no que diz respeito aos camponeses-pescadores remanescentes de quilombo do Engenho Siqueira (Araújo, 2011, p. 151).

Assim, é possível entender que as experiências de vida e produção do campesinato negro, postas em prática num constante enfrentamento com o agronegócio hegemônico, (re)criam, cotidianamente brechas camponesas, com as quais podemos dialogar e aprender para contribuir com o aprofundamento da construção do conhecimento agroecológico. Nos termos de Araújo (2011: 152)

Como quer que seja, brecha radical no sistema *plantation* ou apenas uma forma subordinada de uso da terra e da força do trabalho, a possibilidade de existência da policultura, realizada com o uso dos conhecimentos tradicionais,

se revestem de importância para o debate da agroecologia, no que diz respeito aos sistemas de produção, nas comunidades tradicionais ou mesmo na morada dentro dos latifúndios. A brecha camponesa contribuiu, na constituição de relações com o meio ambiente, de forma relevante para a cultura e a sociedade. Talvez, sem o evento “brecha camponesa”, saberes e formas de relação com a natureza e o mercado não pudessem ser transmitidos e apropriados por camponeses e populações tradicionais.

Por isso, se corroboramos com Cardoso (2009), ao afirmar que as experiências produtivas, de autoconsumo e de circulação de alimentos realizadas pelos escravos, ainda nas *plantation* monocultoras, significavam brechas camponesas no regime escravista, atualizando o tempo histórico, podemos afirmar que a forma de se relacionar com a natureza, produzir e viver, de Tiririca dos Crioulos e do Engenho Siqueira, que resguardam muitas das inspirações palmaristas, podem, guardando as devidas especificidades, ser interpretadas como “brechas camponesas” na atualidade, no sentido de apresentarem-se como alternativas ao modelo hegemônico do agronegócio latifundista, monocultural e agroexportador.

Por tudo isso, afirmamos a importância e atualidade do campesinato negro no nordeste brasileiro, guardando as particularidades dos seus mais variados modos de expressão, bem como suas práticas e crenças, que (re)delineam as formas de relação sociedade-natureza.

Em debate atual, Almeida (2011) aponta a necessidade de ressignificar o entendimento do termo quilombo. Para ele, existe uma polissemia e, portanto, é preciso que atribuamos novo significado diante da complexidade que tais realidades representam. Nos termos do autor

O novo significado expressa a passagem de quilombo, enquanto categoria histórica e do discurso jurídico formal, para um plano conceitual construído a partir do sistema de representações dos agentes referidos às situações sociais assim classificadas hoje. Está-se diante de uma ruptura teórica. Além disto, observa-se que os agentes sociais que se auto-representam ou são definidos, direta ou indiretamente, através da noção de quilombo, evidenciam que ela adquire sentido ao expressar o reconhecimento de suas formas intrínsecas de apossamento e uso dos recursos naturais e de sua territorialidade, descrevendo uma nova interlocução com os aparatos de poder. Os elementos de contraste envolvidos nesta relação explicitam o advento de uma identidade coletiva. (Almeida, 2011, p:38)

Para nós, tal identidade coletiva, que fundamentaria os quilombos da atualidade, alicerça-se, segundo Almeida (2011) na etnicidade, construída a partir de um conjunto de relações sociais e políticas vivenciadas por distintos grupos nas sociedades contemporâneas. Para ele, citando Depres (1984:08)

As alterações no conceito de etnicidade vêm sendo assinaladas, pelas pesquisas antropológicas, desde meados da década de 1970-80, evidenciando tais processos. Para DEPRES o conceito reflete novas realidades localizadas ou uma tendência das pessoas, em diferentes partes do mundo contemporâneo, investirem-se num sentido mais profundo de uma identidade cultural com objetivo de articular interesses, reivindicando medidas e fazendo valer seus direitos junto ou contra o Estado.

Neste sentido, as comunidades quilombolas e outras comunidades negras, “de pretos”, têm articulado diferentes estratégias de reforço identitário coletivo e cultural, dialogando com diferentes dimensões da agroecologia e, conseqüente, trazendo rico aporte à construção do conhecimento neste campo. Almeida (2011:52) afirma

Para indígenas, camponeses e as chamadas “comunidades negras rurais” impôs-se uma estratégia política baseada em critérios de coesão social vários, que permitiram constituir unidades de mobilização em luta contra os aparatos de Estado e contra os antagonistas históricos que usurpam seus territórios. O fator étnico nesta conjuntura compreende elementos heterogêneos, que podem aparecer combinada ou separadamente, tais como: “gênero”, “noção de pertencimento à região”, consciência ecológica, tradição de luta, raízes locais profundas, território, dados político-organizativos, “ancestralidade” e religiosidade.

Conclusões

É nessa pluralidade de interconexões, que marcam estratégias de lutas e resistências multidimensionais, que o campesinato negro presente no nordeste brasileiro, com suas diferentes formas de vida, organização e produção, vem construindo experiências que contribuem significativamente para os fundamentos do conhecimento agroecológico. Dentre as diferentes estratégias, gostaríamos de destacar: A produção em policultivos para o autoconsumo e a circulação/comercialização de excedentes - Seja no âmbito das diferentes culturas/minérios para exportação, que sustentaram a economia colonial (cana-de-açúcar, algodão, café, gado, ouro, etc.), ou mesmo nas diferentes *plantation* do agronegócio moderno, o campesinato negro, a partir dos sítios, pequenas cessões de terras dentro dos próprios engenhos, até os dias atuais, em comunidades quilombolas e/ou em assentamentos rurais e outras comunidades da agricultura familiar, vem produzido alimento saudável e diversificado, que movimenta um conjunto plural de circuitos curtos de comercialização e consumo.

As diferentes formas associativas de organização do trabalho - como os mutirões, trocas de dias, que expressam a perspectiva da cooperação, como valor orientador desse trabalho, significando uma processual ruptura com a superexploração, extrema competitividade e concorrência a que, historicamente, foram submetidos na lógica do latifúndio, no qual exerceram, majoritariamente, posição de subalternos; Adoção de práticas produtivas, ecologicamente mais sustentáveis - o que favorece a redução de impactos ambientais.

Tais práticas se expressam na adoção dos mais diferentes manejos vegetais, animais, paisagísticos, postos em prática a partir de diversos fundamentos como aqueles da Biodinâmica, Permacultura, Agricultura Orgânica, dentre outros; Uma percepção sistêmica, que desafia a construção de outras relações sociedade-natureza - na medida em que homens e mulheres retomam a noção de serem parte do etnoagroecossistema, o que fragiliza a perspectiva hegemônica e colonial da superexploração desse mesmo etnoagroecossistema, com fins de lucros irrestritos.

Nessa ideia fomenta-se a noção de que somos um todo e, ao cuidar da terra (e suas mais diversas expressões de vida), estamos cuidando de nós mesmos/as; A (re)valorização de cosmovisões “esquecidas” - que dão espaço para “novas” vivências das espiritualidades fundadas nos saberes e práticas afro-indígenas. Tais espiritualidades nos apontam pistas para (re)conexões com as diferentes dimensões do natural, da natureza. Nesse caminho, a compreensão da influência das diferentes formas de energias em nossas vidas e relações, torna-se imprescindível. Para pensar o futuro, a reflexão sobre o passado e o presente é o ponto de partida, no qual a ancestralidade é a centralidade que (re)orienta saberes e práticas.

Por tudo, compreendemos que o campesinato negro, nas suas mais diversas manifestações, no nordeste brasileiro, destaca-se como um dos sujeitos importantes para construção do conhecimento agroecológico. Seus saberes e práticas trazem aportes que podem contribuir com diferentes dimensões da agroecologia, como a técnica-produtiva, econômica, sociopolítica, cultural, ética e espiritual.

Referências

- ALMEIDA, A. W. B. **Quilombolas e novas etnias**. Manaus: UEA Edições, 2011. 196 p.
- ARAÚJO, M. G. **A comunidade remanescente de quilombo do Engenho Siqueira : conhecimento tradicional e potencialidade da agroecologia na zona da mata pernambucana**. Dissertação de mestrado em Geografia/UFPE, 2011. 149p.

- CARDOSO, C. F. S. **Escravo ou Camponês? O protocampesinato negro nas Américas**. São Paulo: Brasiliense. 1ª Reimpressão. 2004. 125p.
- _____, C. F. S. A brecha camponesa no sistema escravista. In: WELCH, C. MALAGODI, E; CAVALCANTI, J. S. B; WANDERLEY, M. N. B. (Organizadores). **Camponeses brasileiros: leituras e interpretações clássicas** (Volume I). São Paulo: Editora UNESP, 2009. p: 97-115.
- CASTRO, A. B. de. **Em torno à questão das técnicas no escravismo**. Rio de Janeiro, 1976 (mimeografado). 13p.
- GOMES, F. S. **Mocambos e quilombos: uma história do campesinato negro no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2015. 235p.
- _____, F. S. **Palmares: escravidão e liberdade no atlântico sul**. São Paulo: Contexto, 2005.
- GOENDER, J. Questionamentos sobre a teoria econômica do escravismo colonial. *Estudos Econômicos*, São Paulo: IPE-USP, 13 (1), 1983.
- _____, J. **A escravidão reabilitada**. São Paulo: Expressão Popular/Fundação Perseu Abramo, 2016. 296p.
- MAESTRI, M. FIABANI, A. O mato, a roça e a enxada: a horticultura quilombola no Brasil escravista (séculos XVI-XIX). In: MOTTA, M. ZARTH, P. (Orgs.) **Formas de resistência camponesa: visibilidade e diversidade de conflitos ao longo da história (vol-I)-Concepções de justiça e resistência nos Brasis**. São Paulo: Editora da UNESP. Brasília: MDA/NEAD, 2008. p: 63-83.
- SÁ, A. A. S. SERRADELA, L. I. NETO, N. Aureliano Léo. **Tiririca dos crioulos: um quilombo-indígena**. Carnaubeira da Penha/PE: Associação dos Remanescentes do Quilombo Tiririca, 2016. 60p.
- SILVA, J. N.; LIMA, J. R. T. Povos de Terreiros e construção do conhecimento agroecológico: notas para um debate. **Cadernos de Agroecologia**. Anais do VI CLAA, X CBA e V SEMDF – Vol. 13, N° 1, Jul. 2018 (a).
- LIMA, J. R. T. SILVA, J. N. Agroecologia e espiritualidades, o reencontro necessário. **Cadernos de Agroecologia** – Anais do VI CLAA, X CBA e V SEMDF – Vol. 13, N° 1, Jul. 2018 (b).