

## **Educação Ambiental Crítica e Filosofias Africanas na planície quaternária do Rio Doce: festas e brincadeiras em devoção a São Benedito enquanto epistemologias ecológicas**

### **Critical Environmental Education and African Philosophies on the Quaternary plain of the Rio Doce: festivals and games in devotion to São Benedito as ecological epistemologies**

### **Educación ambiental crítica y filosofías africanas en la llanura cuaternaria del Río Dulce: fiestas y juegos en devoción a San Benedito como epistemologías ecológicas**

Eduardo Ojú<sup>1</sup>  
Thais Cristina Ximenes Viana<sup>2</sup>  
Marcos Teixeira<sup>3</sup>  
Renato Almeida<sup>4</sup>  
Jair Paiva<sup>5</sup>  
Vilma Aguiar<sup>6</sup>

#### **Resumo**

Propomos uma bibliografia inicial para reconhecer, discutir e analisar o fazer filosófico de tradições africanas e indígenas presentes na planície quaternária do Rio Doce, localizada no litoral norte do estado do Espírito Santo, recortando especificamente as cidades de Conceição da Barra, São Mateus e Linhares. Deduz-se que tais tradições filosóficas — em especial, a cosmologia Bantu-Kongo, verificada nas festas e manifestações culturais das chamadas brincadeiras em devoção a São Benedito, compreendidas enquanto epistemologias geradas pela auto-organização política dos brincantes quilombolas do Sapê do Norte — possam auxiliar educadores(as) ambientais em sua prática docente crítica, bem como nas modalidades pedagógicas emancipadoras e contra-hegemônicas, como a educação do campo e quilombola.

**Palavras-chaves:** Antiecológismo. Filosofias africanas. Sapê do Norte.

#### **Abstract**

We propose an initial bibliography to recognize, discuss and analyze the philosophical making of African and indigenous traditions present in the quaternary plain of the Rio Doce, located on the coast to the north of the state of Espírito Santo, specifically highlighting the cities of Conceição da Barra, São Mateus and Linhares. It follows about that's philosophical traditions (in particular the Bantu-Kongo cosmology observed in the festivals and cultural manifestations of the games in devotion to São Benedito, understood as epistemologies created by the political self-organization of the quilombola players of Sapê do Norte) can help educators (as) environmental, in its critical aspect, as well as emancipatory and counter-hegemonic pedagogical modalities, like as quilombola education.

**Keywords:** African philosophies. Anti ecologism. Sapê do Norte.

#### **Resumen**

Proponemos una bibliografía inicial para reconocer, discutir y analizar la elaboración filosófica de las tradiciones africanas e indígenas presentes en la llanura cuaternaria del Rio Doce, ubicada en la costa

<sup>1</sup> Universidade Federal do Espírito Santo. São Mateus, ES, Brasil.

<sup>2</sup> Universidade Federal do Espírito Santo. São Mateus, ES, Brasil.

<sup>3</sup> Universidade Federal do Espírito Santo. São Mateus, ES, Brasil.

<sup>4</sup> Universidade Federal do Recôncavo da Bahia. Cruz das Almas, BA, Brasil.

<sup>5</sup> Universidade Federal do Espírito Santo. São Mateus, ES, Brasil.

<sup>6</sup> Universidade Federal do Espírito Santo. São Mateus, ES, Brasil.

norte del estado de Espírito Santo, destacando específicamente las ciudades de Conceição da Barra, São Mateus y Linhares. Se deduce que tales tradiciones filosóficas – en particular la cosmología bantú-kongo, verificada en las fiestas y manifestaciones culturales de los llamados juegos en devoción a São Benedito, entendidas como epistemologías generadas por la autoorganización política de los jugadores quilombolas de Sapê do Norte – pueden ayudar a los educadores(as) ambientales, en el aspecto crítico de su práctica docente, así como a modalidades pedagógicas emancipadoras y contrahegemónicas, como la educación rural y quilombola.

**Palabras clave:** Antiecológico. Filosofías africanas. Sapê do Norte.

### Introdução

Este artigo foi escrito inicialmente para refletir acerca da proposta apresentada no XI Encontro Pesquisa em Educação Ambiental (EPEA), realizado em maio de 2003 na cidade de Salvador, qual seja:

[...] “Pesquisa em Educação Ambiental, antiecológico e práxis política: quais conhecimentos para qual sociedade?”, que toma forma em um contexto pós-pandemia da Covid-19, e nos desafia à [sic] problematizações sobre justiça social e ambiental a partir da produção de múltiplos conhecimentos tecidos no fazer/saber (EPEA, 2003).

Segundo Layrargues (2017, p. 334), o antiecológico no Brasil se manifesta de forma mais evidente a partir de 2011 com a desvalorização das *commodities* — recursos naturais obtidos pela produção extrativista, sem manufatura, destinada à exportação —, pois para compensar o lucro abaixo do esperado, devido à crise gerada pela superprodução, e manter a competitividade no mercado global, dá-se início a um período de desregulação ambiental mais severa, seguida de uma consequente desqualificação e vulnerabilidade dos povos originários e camponeses, bem como dos ambientalistas que se comprometem com determinada luta. Devido a essa atuação pouco velada da prática antiecológica, Layrargues (2017) reclama a criação de novos conceitos capazes de localizá-la em suas múltiplas facetas e, assim, analisar, denunciar e combater tal construção. Prossegue o autor:

Seria de se esperar que um conceito como o conflito socioambiental, naturalmente circunscrito pelo símbolo da luta ambiental, pudesse explicar toda conflituosidade possível, girando em torno da relação entre economia/desenvolvimentismo e ecologia/sustentabilidade, mas a questão é que esse conceito não dá conta de explicar o recuo forçado da institucionalidade ambiental. A temática própria que circunscribe a realidade do conflito socioambiental envolve a desqualificação do *ethos* ecologista, o desmonte do aparato de gestão ambiental pública, as alterações nos marcos regulatório-legais, apenas periféricamente. A maior zona de articulação entre o conflito socioambiental e o antiecológico encontra-se nos processos de violência simbólica e física acometidos a lideranças ecologistas [...].

[...]

[...] em sintonia com o marco do pensamento ambiental latino-americano

(LEFF, 2009), prevalece na comunidade ambiental brasileira o hábito de se espelhar na produção teórico-europeia ou norte-americana, isso resulta no colonialismo do saber (QUIJANO, 2005) eurocentricamente produzido e difundido para outros territórios, que passam a adotar aquela lógica intelectual proveniente de outras conjunturas. Ao sobrar pouco espaço para a produção acadêmica autóctone, verdadeiramente vinculada à realidade de onde ela emerge, a tarefa de criação de conceitos próprios fica dificultada (LAYRARGUES, 2017, p. 345-346).

A esse trabalho conceitual, proposto por Layrargues (2017), enxergamos uma atividade filosófica, especialmente aquelas ligadas a tradições africanas, indígenas, junto à parte das contemporâneas, estando em comum entre esses três caminhos uma crítica ao pensamento moderno por meio do atravessamento do corpo, do espaço e do coletivo. Assim, talvez possamos pensar a própria filosofia como uma epistemologia ecológica que transpassa os demais campos do conhecimento<sup>7</sup>. A ecologia, enquanto epistemologia ocidental contemporânea, poderia não só atuar na dimensão ambiental mas também no próprio campo do conhecimento, à maneira de epistemologias não ocidentais, como se verifica, há muito, em tradições africanas, como a cosmologia Bantu-Kongo, e indígenas, como expressam as epistemologias ancestrais atualizadas em Ailton Krenak (2020) e Davi Kopenawa (2015).

Ainda que haja um flagrante esvaziamento da disciplina filosofia nos currículos da Educação brasileira, ressaltamos que ela, a filosofia, encontra-se ainda presente na crítica, na criação e na mobilização de conceitos úteis a análises da realidade, independente do sujeito e da área do conhecimento em questão. Para tanto, organizamos o texto de modo a assentar nossa compreensão de filosofia e, em seu interior, localizar as tradições afro-indígenas, a partir do contexto de conflitos socioambientais na planície quaternária do Rio Doce, nosso local de origem. A partir desse fundamento, operamos um recorte das contribuições epistemológicas advindas do território quilombola Sapê do Norte, que como defendemos podem contribuir com as discussões sobre ecologia e antiecologismo proposto pelo XI EPEA.

### *O Território Sapê do Norte: aspectos geográficos, históricos e antropológicos*

Diante da planície quaternária do Rio Doce — região onde inicia parte considerável do atual território quilombola Sapê do Norte — Teixeira (2020) chama atenção para as evidências arqueológicas dos sambaquis, montes formados por materiais orgânicos e calcários, decorrentes de uma ocupação humana que remonta, em suas camadas mais profundas, a aproximadamente 10 mil anos, desde a presença de povos caçadores e

---

<sup>7</sup> Referimo-nos aos conceitos de “ecosofia”, proposto por Félix Guattari em seu livro intitulado **As três ecologias** (2004), e de “ecologia de saberes”, por de Boaventura de Sousa Santos em **A gramática do tempo** (2006).

coletores a suas camadas mais superficiais — logo, mais recentes — com a incidência de povos agrícolas.

Esses últimos são reconhecidamente agrícolas pelos resíduos de cerâmica cuja técnica de produção é associada ao tronco linguístico Tupi, e sucedidos por outros povos de tronco linguístico Macro-Jê. Por sua vez, os povos Macro-Jê, ditos botocudos, guardam ascendência com povos coletores e caçadores, mas apropriaram-se em certa medida da agricultura e cerâmica Tupi. Determinado momento histórico data, aproximadamente, da invasão portuguesa em 1500.

Recorrendo à dimensão filosófica da Geografia a entendemos como ciência cujo objeto de estudo seja o espaço (SANTOS, 2002). Para analisá-lo, a geografia faz uso de conceitos como a *paisagem*, *lugar*, *região*, *ambiente*, *território*, dentre outros. A *paisagem*, por exemplo, refere-se aos aspectos visíveis do espaço; o *lugar* evoca os afetos que determinado espaço desperta em seus habitantes; a *região* tende a agrupar conjuntos de relações físicas comuns; o *ambiente* trata do espaço biológico; já o *território* representa o espaço a partir das relações de poder instituídas.

Simone Ferreira (2010; 2018), ao relatar a formação geográfica e histórica do Sapê do Norte a partir da dominação capitalista portuguesa, combina os conceitos de *lugar* e *território*, de modo a ressaltar vínculos profundos estabelecidos pelos quilombolas, *donos do lugar*, entre si e com a terra, gerando um modo de ocupação afro-indígena ou, mais especificamente, bantu-botocuda, em conflito com a territorialidade dominante que tinha, e tem, por característica o acúmulo do capital, o des-envolvimento da natureza e a colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

A expansão ultramarina e mercantil do Estado português, durante os séculos XV–XVI, iniciou a colonização sistemática da África e da América. O sistema adotado no Brasil foi a de sesmarias, lei pré-existente em Portugal. Implica a concessão de terra dada pelo rei à nobreza, ao clero e à burguesia. O trabalho na terra, a ser executado por não europeus, não cristãos e não brancos, resulta na servidão indígena e na escravidão negra — termos equivalentes, mas nem sempre explícitos<sup>8</sup>.

Segundo a divisão colonial do trabalho, à cidade de São Mateus coube a função de produzir farinha de mandioca, base alimentar da colônia e moeda corrente para o escambo. Por volta do século XIX, com o declínio da produção de farinha nos grandes polos, como Rio de Janeiro e São Paulo, a colonização na região norte capixaba ganha força, destacando-se também como polo aglutinador do trabalho escravo — culminando, mesmo já encerrando o tráfico negreiro, em grandes fazendas de reprodução escrava.

Em 1850, o sistema de sesmaria foi substituído pelas Leis de Terra. Embora não fosse explícito, este documento resultava em proibição da posse por parte de negros e indígenas. Tal mudança ocorre em um contexto global vinculado à Revolução Industrial, embora não houvesse indústria no estado do Espírito Santo ou mesmo no Brasil. Não obstante, tal ato

---

<sup>8</sup> A servidão indígena deriva da lei de órfãos portuguesa (MOREIRA, 2017), porém, tal qual a o sistema de sesmarias, terá caráter perverso na colônia.

altera significativamente a organização do trabalho da nação, dado que, em seu nascedouro, as classes camponesa e proletária brasileiras foram compostas por imigrantes europeus<sup>9</sup>, relegando ex-escravizados e ex-servos à condição de sub-classes (BARRETO, apud SERAFIM, 2020, p. 38).

A região norte capixaba, contudo, a meio caminho entre as duas primeiras capitais brasileiras (Salvador e Rio de Janeiro), viu dificultada sua colonização plena pela resistência indígena e por suas características naturais — o arquipélago de Abrolhos no oceano Atlântico, o pantanal da planície costeira do Rio Doce e a Mata Atlântica densa dos tabuleiros terciários. Razão pela qual concentrou redutos livres da população indígena em geral, predominando povos Macro-Jê e, posteriormente, quilombos africanos.

Ao fim da escravidão e do próprio ciclo da farinha, as poucas famílias aristocratas emigraram para os grandes centros urbanos, abandonando as terras adquiridas ainda no sistema de sesmarias. Esse movimento deu início ao período de relativa liberdade às famílias negras e indígenas, que passaram a consolidar a ocupação do espaço — nomeado, no decorrer do tempo, Sapê, a primeira planta que nasce após a coivara<sup>10</sup>.

Tal ocupação, entre 1888 e a década de 1930, estabeleceu um sistema autônomo de trabalho e festas coletivas entre famílias. Ela abrange grandes espaços de terra, entre o litoral e o sertão, ou seja, todo espaço à margem das vilas que, hoje, são as áreas urbanas de Conceição da Barra e São Mateus (em especial, Barreiras e o Sítio Histórico Porto)<sup>11</sup>. Com o passar do tempo e a chegada de descendentes italianos, as terras coletivas são ocupadas ou vendidas como propriedade privada, em desacordo com os costumes internos.

Os conflitos territoriais se acirraram a partir da década de 1950. A abertura da BR 101 facilitou a chegada de grandes madeireiras que, por sua vez, abriram campos para, durante o regime militar, estabelecer a grilagem de terras<sup>12</sup> em favor de grandes fazendeiros, empresas de monoculturas como a Aracruz Celulose<sup>13</sup>, e extrativistas como a Petrobrás, gerando impactos socioambientais diversos. Por volta de 2004 iniciam-se vários processos

---

<sup>9</sup> É importante salientar que indígenas, africanos e seus descendentes, que precedem a vinda de imigrantes europeus, foram desconsiderados como classe camponesa ou proletária, até pouco tempo (MAESTRI, 2016), gerando exclusão social e teórica. Para efeito deste estudo, campesinato é a família que produz a própria subsistência e comercializa o excedente, cabendo nessa categoria quilombos e tribos.

<sup>10</sup> Técnica agrícola indígena que consiste em queimar pequenos espaços de mata para plantação de roças diversificadas. Utilizada em escala imprópria nos sistemas de monoculturas coloniais.

<sup>11</sup> Sobre a formação urbana colonial por um viés da arquitetura; a concepção de sertão em São Mateus e Conceição da Barra – logo, no Sapê do Norte – e a caracterização deste espaço como zona fronteira, que ora pendia para a capitania de Porto Seguro ora pendia para a capitania do Espírito Santo. Acerca da questão há a dissertação de Sofia Maria Valente Simões dos Santos (2017) denominada **São Mateus: do lugar à vila**.

<sup>12</sup> A grilagem consiste em fraudar documentos de terras, supostamente vazias, como se fossem devolutas. Para tanto, é necessário o acesso privilegiado a documentos públicos.

<sup>13</sup> Posteriormente nomeada Suzano, Fibria, etc...

para titulação das terras quilombolas no Sapê do Norte, envolvendo instituições — como o Instituto de Colonização e Reforma Agrária (INCRA) e a Fundação Cultural Palmares — com suporte de pesquisadoras e pesquisadores de várias áreas do conhecimento, como Geografia, Ciências Sociais e Direito.

Recentemente, após o rompimento das barragens da Vale, outras comunidades localizadas na planície quaternária do Rio Doce — ligadas por laços familiares ao Sapê, mas não necessariamente quilombolas — também iniciaram processos semelhantes de reconhecimento como comunidades tradicionais (indígenas, pequenos agricultores, pescadores, ribeirinhos etc), de modo a enfrentarem as injustiças ambientais em conjunto e com melhores condições jurídicas. Diante disso, Acreditamos que tais relatos enquadram-se nos dois casos de expropriações postos a seguir:

Fontes (2010) ordenou duas classes de expropriações provocadas pelo modelo econômico capitalista: as expropriações primárias correspondem à expropriação direta propriamente dita, a expulsão dos camponeses de suas terras ou sua conversão ao sistema, alienando-os de suas práticas culturais tradicionais, substituídas pelo pacote tecnológico do agronegócio e subordinadas às relações mercantis ditadas pelos interesses do capital. Já as expropriações secundárias estão relacionadas ao desmantelamento dos direitos sociais e trabalhistas. Acertadamente, Accioly e Sánchez (2015) consideram que o antiecológico representa outro aspecto dessas expropriações secundárias, provocadas pelo modelo econômico capitalista, agora relacionadas ao desmantelamento das institucionalidades ambientais, que asseguram o direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado. (LAYRARGUES, 2017, p. 350).

Em linhas gerais, mas bem resumidas, assim se dá a formação do Sapê do Norte, em seus aspectos biológicos, geográficos, históricos e antropológicos. Cabe-nos agora enredar tais aspectos ao fazer filosófico, de modo geral, e às tradições africanas, especificamente.

### *Filosofia e a tradição africana*

Ao indagar em salas de aula: “o que é filosofia?”, ouvimos como resposta que seja algo próximo a pensar de forma descompromissada, sem intenção ou finalidade, citando frases, a exemplo de “só sei que nada sei” ou “penso, logo existo”<sup>14</sup>. Nota-se nessas respostas certa

---

<sup>14</sup> Citações referentes às atividades do LabEA na EMEF Km 35, em outubro de 2022, em São Mateus-ES. Tais atividades foram propostas pela professora Vilma Aguiar e também constituem parte do trabalho de conclusão do curso de Biologia de Anna Carolyne Souto (2023) intitulado “O processo formativo a partir da exposição: ‘Homem e natureza na Planície Quaternária do Rio Doce’” (em fase de elaboração). Não obstante, verifica-se a recorrência de respostas semelhantes em outros contextos.

referência aos pensamentos socrático e cartesiano, demonstrando a presença panorâmica da matéria entre os estudantes à maneira de um “paradigma”, mesmo quando não havendo efetivamente o ensino formal da disciplina filosofia nas respectivas classes. “Paradigma”, para Shila Joaquim Domiciano:

[...] é entendido como modelo ou padrão a ser seguido, um mapa com coordenadas seguras que pesquisadores da comunidade acadêmica podem utilizar a fim de explicar os fenômenos da vida e da natureza. É algo que, embora não esteja nos discursos do povo simples e iletrado, direciona o modo de vida da sociedade como um todo, refletindo na vida de todo cidadão, pois o paradigma vigente permeia a sociedade em todos os níveis: econômico, social, religioso e, principalmente, científico, que ao replicar seus valores interpreta a realidade através dele. Implica na visão de mundo aceita naquele momento histórico [...]. O paradigma também é alguma coisa que não resulta das observações. De alguma forma, o paradigma é aquilo que está no princípio da construção das teorias, é o núcleo obscuro que orienta os discursos teóricos neste ou naquele sentido [...]. Assim sendo, podemos dizer que diferentes cosmovisões criam mundo diferente e que operam diferentemente alterando a interpretação da realidade. [...] ‘Cosmovisão, além de significar uma visão ou concepção do mundo, expressa também uma atitude frente ao mesmo. Portanto, não é uma mera abstração, já que a imagem que o homem forma possui um fator de orientação e uma qualidade modeladora e transformadora da própria conduta humana. Implícito em toda cosmovisão há um caminho de ação e realização’ (MORIN [2005]; CREMA [1989], apud DOMICIANO, 2018, p. 32).

Dois pensadores pertencentes a um paradigma contemporâneo, Deleuze e Guattari, ao proporem a mesma questão — “o que é filosofia?” —, desenvolvem sua resposta tendo como ponto de partida a noção de que filosofia “é a arte de formar, de inventar, de fabricar conceitos” (DELEUZE; GUATTARI, 1992, p. 10).

Adilbênia Machado (2019), em um contexto mais próximo, compreende a filosofia como trabalho de criar conceitos para o bem comum, porém, ciente do tempo e espaço no qual nos encontramos, situa sua filosofia a partir da África, assim como Thiago Dantas (2018). Para ambos, a filosofia africana constitui um problema e um projeto. É um problema à medida que não se reconhece, em diversos campos acadêmicos brasileiros, qualquer conhecimento não fundamentado no pensamento socrático e/ou moderno. É um projeto a partir do momento em que africanos, nascidos ou não na África<sup>15</sup>, optam por concentrar as

---

<sup>15</sup> *Africanos nascidos ou não na África*, expressão empregada por Machado (2019), refere-se à diáspora operada pelos países europeus que, ao impor a escravidão negra e o capitalismo em escala global, contraditoriamente possibilitou a implantação de vários espaços de liberdade e resistência, orientados em grande medida por cosmologias africanas que, por sua vez, contribuíram ao nascimento de africanos em continentes como a América.

ações de resistência ao poder hegemônico, branco e europeu, no campo da educação<sup>16</sup>.

Enquanto projeto, Thiago Dantas (2018) propõe uma intersecção entre conhecimentos produzidos à margem do poder e fundamenta uma filosofia desde África a partir de nove pontos lançados pelo filósofo camaronês Jean-Godefroy Bidima<sup>17</sup>. Adilbênia Machado (2019), por sua vez, recorre ao filósofo queniano Henry Odera Oruka, o qual, por elaborar categorias mais sintéticas, escolhemos para analisar a filosofia africana presente no Sapê do Norte. Para Oruka ([1988] apud Machado, 2019), a filosofia africana pode ser categorizada em seis correntes: “etnofilosofia”, “sagacidade”, “política”, “institucional”, “literária” e “hermenêutica”.

A “etnofilosofia” e a filosofia da “sagacidade” estão próximas à produção de pensamento a partir de um povo vinculado a espaços sagrados e mestres de saberes, como griôs, obás, bakulus e ngangas. Sua autoria se confunde com antiguidade ancestral, anterior à formação do ocidente, tal qual a conhecemos. As categorias “política” e “institucional” situam-se de maneira mais precisa no tempo e no espaço. Dizem respeito aos movimentos de libertação colonial dos países africanos no século XX<sup>18</sup>, e a consequente reformulação do currículo de filosofia nas instituições de ensino superior.

Os estudos do filósofo beninense Paulin J. Hountondji (2008), em tais aspectos, são elucidativos ao promover a defesa da autonomia das sociedades africanas para elaboração de uma filosofia “lúdica e responsável” (HOUNTONDJI, 2008, s/p) a partir de problemáticas advindas da realidade do continente africano. O autor questiona como estão sendo produzidos os estudos que carregam essa denominação, como no caso da Filosofia Africana, pois em sua maioria trata, na visão do filósofo, sobre a África e não de África.

Saindo das categorias “política” e “institucional” para as categorias “literária” e “hermenêutica”, respectivamente, observamos o fazer filosófico a partir da arte, como a literatura, ou, no segundo caso, ao próprio fazer filosófico a partir da interpretação atualizada de escritas não verbais, constituintes de culturas ancestrais.

Ao aplicar em nossa realidade as categorias que Oruka propõe para organizar a filosofia africana, notamos tais presenças constituindo várias instâncias do cotidiano brasileiro, em geral, e do espaço ao qual nos circunscrevemos em particular. A “etnofilosofia”, por exemplo, nos permite enxergar a produção filosófica nas práticas religiosas de matrizes africanas, ou nas práticas religiosas coloniais impostas, mas reorientadas por matrizes africanas, como é o caso do culto a São Benedito no estado do

---

<sup>16</sup> Sobre o processo histórico que levou o Movimento Negro a unificar sua pauta na área da Educação, no Brasil e no Espírito Santo, ler Gustavo Forde (2018).

<sup>17</sup> Os pontos levantados por Bidima (apud DANTAS, 2018), necessários para analisar uma filosofia africana, são: colonização, identidade, estado-nação, diáspora, escritura/oralidade, vida, relações indivíduo/comunidade, raça e religião.

<sup>18</sup> O historiador Hakim Adi (2022) ao retratar os movimentos que constituem o chamado Pan-Africanismo — que poderíamos incluir na categoria política —, também considera ações anteriores ao século XX, como a formação de quilombos no Brasil.

Espírito Santo, manifestado em brincadeiras como o jongo, o reis de bois, o ticumbí. Nessa acepção o sujeito da experiência, o filósofo, é a malha complexa de brincantes e festeiros. Em paralelo, a filosofia da “sagacidade” pode ser expressa no legado de mestres dessas mesmas práticas, cujas individualidades se destacam ao longo do tempo.

Em outra correspondência, o Teatro Experimental do Negro, o Movimento Negro Unificado e o quilombismo<sup>19</sup> são compreendidas neste estudo como presença da negritude, enquanto vertente política da filosofia africana em solo brasileiro, possuindo entre suas principais conquistas, ao longo do século XX e XXI, o Art. 68 da Constituição Federal (BRASIL, 1988), que regulariza a luta pelas terras quilombolas a partir da autoatribuição dos sujeitos de direito e leis no âmbito da educação, como as cotas e a Lei Federal 10.639/2003 (BRASIL, 2003), que estabelece a obrigação do ensino de História e Cultura Africana e afro-brasileira em todas as instituições de ensino.

Essas leis conquistadas<sup>20</sup> operam uma mudança significativa no ambiente acadêmico brasileiro, não só pela inclusão de pessoas negras de classes sociais subalternizadas como também de epistemologias como as filosofias africanas. Essa demanda movimenta as universidades, como o caso da Federal do Espírito Santo, que desde 2017 vem ofertando a disciplina de Educação das Relações Étnico-Raciais a todos os cursos de licenciatura. No entanto, dentro do próprio curso de Filosofia, percebe-se uma resistência a essas mudanças. Algo que só se justifica pela lógica de domínio do “racismo epistêmico” que, segundo o pensador Ramón Grosfoguel, é “uma articulação social dos saberes que considera os conhecimentos não ocidentais como inferiores aos ocidentais” (GROSFOGUEL [2007] apud FLOR do NASCIMENTO, 2016, p. 232). Flor Nascimento em seus estudos discorre sobre a realidade brasileira e mostra:

Como em nosso país pouco se sabia, até a modificação da LDB, sobre filosofia africana e suas projeções na diáspora negra, alguns poucos pesquisadores em filosofia, raros deles trabalhando em departamentos de filosofia, colocaram-se na tarefa de iniciar pesquisas sobre a filosofia africana para subsidiar a formação docente para o cumprimento da determinação legal. (FLOR do NASCIMENTO, 2016, p. 223)

Apesar dos percalços, Thiago Dantas (2018) nota particularmente uma efervescência do interesse pela disciplina de filosofias africanas no Brasil, que poderíamos atribuir à categoria “institucional”. Segundo a pesquisa bibliográfica de Thais Ximenes Viana e Débora Araújo (2020; 2021) emergiram, já no século XXI, polos importantes em universidades

---

<sup>19</sup> Produção de intelectuais negros como Abdias do Nascimento, Lélia Gonzales, Beatriz Nascimento, Sueli Carneiro, Solano Trindade, entre tantos.

<sup>20</sup> Lê-se: leis conquistadas após a articulação de discussões filosóficas, em todo território nacional, ressignificando conceitos importantes como negro e quilombo, a despeito de períodos ditatoriais violentíssimos. Tais conceitos, ressignificados, contribuem na luta pela reivindicação de direitos, ao expor – e projetar no futuro – a presença africana na formação brasileira.

federais brasileiras como os grupos de pesquisa:

Rede Africanidades, coordenado pelo Prof. Dr. Eduardo Oliveira (UFBA); o Núcleo de Estudos de Filosofia Africana Exú do Absurdo — NEFA, coordenado pelo Prof. Dr. Wanderson Flor Nascimento<sup>21</sup> (UnB); e o Grupo de Pesquisa Afroperspectivas, Saberes e Interseções — Afrosin, coordenado pelo Prof. Dr. Renato Nogueira (UFRRJ) (VIANA; ARAUJO, 2021).

A categoria “literária” no Brasil pode ser exemplificada na autora Conceição Evaristo, que tem embasado sua vasta escrita com enlevos na diáspora africana no próprio conceito de “escrevivência”, quando finalmente, em 2022, toma posse como titular da Cátedra de Arte, Cultura e Ciência da USP. À categoria “hermenêutica” evocamos o trabalho de Leda Maria Martins (2003) ao elaborar o conceito de “oralitura”, como abordaremos ao final deste capítulo, ajudando-nos a reconhecer a profusão de linguagens verbais e não verbais que constituem as performances bantu-kongo das Congadas e Moçambiques de Minas Gerais.

É importante salientar que as categorias propostas por Oruka não estão contidas em si mesmas. Assim, as brincadeiras que enxergamos através da “etnofilosofia” não são menos políticas — a suposta ludicidade foi a condição de existência em uma realidade de opressão colonial — assim como os movimentos sociais que enxergamos pela lente da filosofia “política” ou “institucional” não podem prescindir das representações simbólicas produzidas pelas manifestações culturais de cunho religioso. As categorias “literária” e “hermenêutica” ajudam a borrar fronteiras — que só existem em um plano teórico preliminar — entre a organização social dos meios de produção (estrutura) e a representação simbólica (superestrutura).

Temos assim um panorama mínimo sobre os fazeres filosóficos de tradição africana presentes no Brasil, advindos de tempos e espaços distintos, ocupando desde as matas às instituições republicanas. A análise adiante se concentra no fazer filosófico na planície quaternária do Rio Doce a partir de Sapê do Norte. Esforçamo-nos nela para entrelaçar as discussões sobre luta de classes, identidade e epistemologia.

### *Festa, trabalho e pão*

Relembrando cerca de 500 anos de movimento colonizador, praticado pelo pensamento moderno, observamos a construção de três identidades: a negra, a indígena e a branca (sendo a última confundida com a noção de universal)<sup>22</sup>. Ao nomear identidades

---

<sup>21</sup> Wanderson Flor Nascimento é responsável pela página: <https://filosofia-africana.weebly.com/>, referência em tradução para o português de textos filosóficos africanos e afrodiáspóricos.

<sup>22</sup> Sobre a criação das identidades negra e indígena (QUIJANO, 2005) e sobre a construção e crítica ao universal restrito à concepção europeia – embora não esteja evidente a formulação da identidade branca, nem haja uma crítica à colonização –, sugerimos a leitura de Viviane Mosé (2018) **Nietzsche e a grande política da linguagem**.

negras e indígenas, impondo e autoatribuindo-lhes um caráter universal restrito, a disputa entre domínio e libertação para expropriar o valor de trabalho de servos e escravos em favor do capital branco europeu transbordou do âmbito da força coercitiva para a produção simbólica nas áreas da religião, da filosofia, da ciência e da arte. Nessa acepção, identidade não diz mais respeito à essência de determinado sujeito, mas à uma categoria de trabalho.

Esse detalhe no campo da disputa política levou os povos subalternizados, já no século XX, a assumir e ressignificar as identidades impostas, como estratégia para enfrentamento e reivindicação de direitos a serem garantidos pelo Estado, como a legitimação do espaço ancestral e o acesso a determinada forma de educação que respeite e se embase no conhecimento já existente. Nesse contexto, as ditas manifestações culturais serviram como demarcadores da identidade, seja nas periferias urbanas, em quilombos ou em outras periferias rurais.

Em todo o caso, além da dimensão ontológica das manifestações culturais, há também os aspectos epistemológicos. Em outras palavras, as manifestações culturais de matrizes africanas e indígenas não só criam identidades mas também produzem conhecimentos (MARTINS, 2003; VIANA, ARAUJO, 2020). Também comunicam o conhecimento e o método de produção — dado que permanecem vivas às próprias custas —, logo, geram “experiência”<sup>23</sup>. Nessa acepção, dentre as manifestações culturais, embasamos nosso referencial teórico nas ditas “brincadeiras”<sup>24</sup>.

As brincadeiras manifestam-se originalmente em festas de santo. Dentre as festas, no território em questão, concentramo-nos — pela reunião peculiar de brincadeiras e comunidades que promovem — nas realizadas nas bocas das barras do rio Cricaré e do rio Doce (Watu). Uma em devoção a São Benedito das Piabas, outra em comemoração ao cabôco<sup>25</sup> Bernardo. Importante ressaltar que a festa de São Benedito das Piabas liga-se ao Sapê, ao norte do rio Doce, possuindo maior diversidade de brincadeiras como o baile de congos (ticumbí), o jongo, o reis de bois, alardo, entre outros; ao passo que a festa do cabôco Bernardo encontra-se vinculada a grupos localizados no litoral ao sul do rio Doce, com a maior incidência do Estado, onde predominam as bandas de congo<sup>26</sup>. As festas reúnem as categorias do sagrado (“hermenêutica”) e da “política”.

---

<sup>23</sup> Aqui tomamos o sentido de “experiência” utilizado por Walter Benjamin em **Magia e Técnica, Arte e Política** (1987).

<sup>24</sup> Não configura objetivo deste ensaio a descrição das brincadeiras, que podem ser encontradas nos artigos de Ferreira (2010, 2018) e Oliveira (2011, 2016, 2010) ou em registros como <https://jornalbarato.wordpress.com/2014/01/27/saobeneditodaspiabas-jongo-e-ticumbi-2014/>. Interessa-nos, aqui, a brincadeira enquanto conceito elaborado pelos brincantes do Sapê do Norte.

<sup>25</sup> Optamos pela palavra “cabôco” ao invés de caboclo por privilegiar a pronúncia local.

<sup>26</sup> Em outra ocasião seria interessante discutir as relações entre o tambor de São Benedito (jongo), as bandas de congo e o caxambu, presentes no Estado do Espírito Santo. Em nosso entender, o tambor inspirou o jongo e o caxambu, presentes na periferia do Estado, que por sua vez influenciou o surgimento das bandas de congo, presentes nas regiões metropolitanas. Em todo o caso, sugerimos os trabalhos de Osvaldo Martins de Oliveira (OLIVEIRA, 2010).

A festa de São Benedito das Piabas é o ícone da resistência quilombola no Sapê do Norte. Anualmente, os brincantes e festeiros organizam as narrativas e moldam seus discursos através das brincadeiras em torno da pequena estátua pertencente ao personagem histórico Benedito Meia-Légua que, em parceria com o Negro Rugério, liderou a resistência quilombola na região, a partir do Quilombo de Santana, no período final da escravidão oficial. A referida estátua foi perdida na ocasião do assassinato do seu dono, pelo poder instituído, e reencontrada por pescadores no Córrego das Piabas, afluente do rio Cricaré e próximo à comunidade das Barreiras.

A festa de São Benedito das Piabas reinicia todo dia 30 de dezembro, com o último ensaio do Ticumbí de Conceição da Barra, em Porto Grande, e percorre extensas distâncias entre comunidades quilombolas, rios, praias, matas, vilas, além do centro urbano, congregando grupos de ticumbis (baile de congos), jongos (tambor de São Benedito), reis de bois, alardo, samba de caixa, dentre outros, durante todo mês de janeiro, culminando na festa de São Benedito e São Sebastião, na Vila de Itaúnas.

Já a festa do cabôco Bernardo, teve início em comemoração a uma figura histórica reconhecida pela corte de D. Pedro II. Foi homenageado pela princesa Isabel por conta de um ato heroico, ao salvar 128 tripulantes do navio de guerra “Imperial Marinheiro”, na foz do rio Doce, em 1887. A festa tornou-se religiosa à medida que os devotos, brincantes e festeiros de São Benedito, paulatinamente operaram sua ressignificação de modo a encantar o cabôco Bernardo, ganhando este status equivalente ao santo (VALIM, 2008).

Durante o percurso de personagem histórica a religiosa, brincantes e festeiros responsáveis por cuidar da memória do cabôco Bernardo, alimentam o enredo ao se encantarem também. Os casos emblemáticos de Miúdo (compositor guardião da memória e túmulo do cabôco), Dona Mariquinha (quem apadrinhou a festa e a expandiu ao realizar o encontro de bandas de congo de Regência) e dona Astrogilda (matriarca indígena e rainha da Banda de Congo Nossa Senhora do Rosário, de Vila do Riacho) permitem vivenciar a ausência de limites entre o caráter secular e religioso em um momento histórico muito recente (VALIM, 2008).

O estudo de Hauley Valim (2008) ainda nos chama atenção pelo levantamento de múltiplos sentidos para a palavra cabôco — desde uma generalização nacional até o cabôco Bernardo, em sua construção cultural pós-morte. Há o *caboclo* genérico de 1922, herói do projeto de um Brasil moderno e racista; o cabôco Bernardo, portador de múltiplas identidades étnicas (tupi, guarani, botocudo, negro), a depender da origem do nativo de Regência que o evoca, em conflito com os *de fora* (Petrobrás, Projeto Tamar, comerciantes, surfistas); o cabôco Bernardo, enquanto entidade espiritual, que transcende fronteiras geográficas.

Por sua vez, neste trabalho gostaríamos de acrescentar ao sentido de cabôco, enquanto concepção de humano e humanidade, o de cabôco, enquanto sujeito, e o de brincante, enquanto sujeito da “experiência”. A figura do *brincante*, neste estudo, é o cabôco quilombola/camponês dignificado em sua condição de sujeito da “experiência”: quem articula os conceitos para narrar as questões coletivas, permitindo analisar a realidade a

partir do lugar comum e o espaço que permite tal liberdade é a *feira*.

O colonialismo atravessa a *feira* marcadamente pela presença jesuítica, muito embora, no Espírito Santo, a região mencionada seja a mais resistente à ordem católica, do início ao fim da dominação, seja da coroa portuguesa seja da Companhia de Jesus. Tal presença se reflete em manifestações anuais em devoção a São Benedito, santo privilegiado no Espírito Santo, notadamente nas regiões mais escravagistas, de tal modo que, abaixo da trindade cristã, encontra-se São Benedito sustentando-a e, depois, o santo padroeiro da localidade.

Se nos ativermos aos sentidos do nome *Benedito*, no Sapê do Norte em particular, destacam-se: a) o santo católico, b) a figura histórica e libertária de Benedito Meia-Légua, e sua ligação com c) o ícone de São Benedito das Piabas, bem como sua ligação a d) Zambi (OLIVEIRA, 2011; 2016) que, junto a Kalunga, formam um dos conceitos mais complexos da cosmologia Bantu-Kongo presentes no Sapê do Norte. Para o filósofo congolês Fu-Kiau:

O maior de todos os ancestrais é o insondável, o que não se sabe. Nzambi (ou Kalunga) é, até onde conseguimos, por ora, chegar, 'ser (verbal) existindo a partir de si e de onde advêm as outras coisas que são'. Toda essa comunicação memorial ressoa e faz ressoar (FU-KIAU apud SANTOS, 2019, p. 155).

Kalunga é um termo descrito por Fu-Kiau ([2001], apud SANTOS, 2019) como epíteto de 'Deus', especialmente, entre os bakongo. Esses dizem, principalmente, Kongo Kalunga, Nzambi Ampungo, Nzambi Mpungu, Mpungu Tulendo, para se referir à energia originária, que reúne tudo o que existe, surgida a partir de si mesma; energia que completa a si; quintessência da vida (moyo) e do universo (*luyalungunu*). Afirma o autor tratar-se do 'sim' (*yinga*), como presença, dessa energia originária. Uma pessoa kongo diz kalunga, quando se quer dizer presente. Kalunga é, portanto, a dimensão integral de ser (*kala*); 'o que iniciou/acendeu o vazio e o dominou', de acordo com Fu-Kiau ou "*kalunga walunga/kwika mbungi ye lungila yo*". Ainda, segundo o pensador: 'O mundo, [nza], tornou-se uma realidade física, flutuando em kalunga (na água infinita dentro do espaço cósmico) [...]. O caráter líquido de kalunga justifica a sua aceção como 'oceano' em *kikongo* (FU-KIAU [2001], apud SANTOS, 2019, p. 181).

### *Cosmologia Bantu-Kongo e oralitura*

Bunseki Fu-Kiau percebeu em sua tribo, localizada na atual República do Congo, um problema recorrente em outros países do continente africano que padeceram da colonização e, atualmente, padecem de colonialidade. Trata-se do conjunto de leis que constituem os Estados africanos modernos, importadas de fora, que ignoram as línguas e as leis de sociedades orais — assim como são ignoradas pelas mesmas. A partir do reconhecimento deste problema, elaborou um recolhimento sistemático de *kinganas*. Tiganá Santana Santos (2019), traduz o trabalho de Fu-Kiau e elabora uma interpretação do ponto de vista

brasileiro. Para Santos (2019) as *kinganas* são linguagens proverbiais, aforismos que, em sociedades orais como a Bantu-Kongo, adquirem caráter de lei.

Para o entendimento das *kinganas* Fu-Kiau julgou necessário descrever o contexto em que elas se encontram: implicadas tanto na organização simbólica do universo, quanto na organização social. O universo simbólico se expressa no tronco linguístico *bantu*, na língua *kongo* e no *dikenga dia Kôngo*, traduzido por cosmograma *bakongo* — espécie de escrita hermética, composta por uma cruz envolta a um círculo, a qual é atribuída antiguidade anterior à cultura cristã. Ao analisar o *dikenga dia Kôngo*, ou cosmograma *bantu-kongo*, observamos a mediação entre a cosmologia (organização simbólica do universo) e a organização social dos povos *bantu* africanos e afrodiáspóricos, mediada pela linguagem proverbial.

A título de exemplo, selecionamos dentre os provérbios colhidos por Fu-Kiau as seguintes palavras: *ntu*, *muntu*, *bantu*, *n'kulu*, *bakulu*, *n'toto*, *kanda*, *mambu* – além das já citadas *Nzambi* e *Kalunga*. Ao cruzar estas palavras com os registros de Dom João Batista Nery, escritas no início do século XX a respeito da Cabula, culto africano praticado em São Mateus, Conceição da Barra e Linhares (MACIEL, 2016, p. 129–134), encontramos reverberações, seja em sua forma original (*bakulu*, *n'toto*, *Nzambi*, *Kalunga*) seja em sua constituição íntima (*kanda*, *kinsinsi* e *bantu*), reforçando o reflexo da cosmologia bantu na organização social dos quilombos, ligando o Sapê a uma discussão global de luta de classes a partir de uma perspectiva africana.

O radical *ntu*, traduzido como cabeça, tem uma acepção similar à *ori*, palavra iorubá de onde advém *orixá*. A palavra *muntu*, é traduzido por ser humano, que por sua vez é compreendido como um sistema de sistemas. O plural nas línguas *bantu* é assinalado pela sílaba *ba*, que antecede o radical. Sendo assim, o coletivo de *muntu* é *bantu*, ou seja, a humanidade é entendida como um sistema de sistemas em maior escala, incluída em outros sistemas simultâneos. Temos então, nomeando o próprio tronco linguístico, uma noção de humano e humanidade, representados no cosmograma *bakongo* pela linha vertical (*kitombayulu*).

A palavra *n'toto* também encontra-se lá e cá. Nos terreiros brasileiros em geral, o *n'toto* encontra-se presente no centro do barracão e recebe o fundamento do *peji* da casa de santo. Na língua *kongo*, *n'toto* abrange todo o firmamento e representa, no cosmograma *bakongo* a própria linha do horizonte (*kilukôngolo*). A palavra *kanda* também está relacionada ao chão, mas tem um sentido próximo ao que, em nosso contexto, denominamos comunidade, território, quilombo — ou seja, um chão delimitado, constituído por significados construídos pela comunidade onde interagem o ser humano (vertical) e a natureza (horizontal).

*Kanda*, nos diz Fu-Kiau (SANTOS, 2019), é um tabu, no sentido de não pertencer a um indivíduo. Embora o ser humano possa assumir a posição vertical, tornando-se um *nganga*<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Encontramos a palavra *nganga* no trabalho da cubana Lydia Cabrera (2012), intitulado **A Mata**, possuindo um sentido similar aos “Exús” e “Cabôcos” verificados nos terreiros de Candomblé em São

— um especialista que, ao analisar o horizonte comum e reconhecer os *kolos* (nós, códigos, problemas), tem o poder de percorrê-lo e desatá-los — *kanda* tem a primazia sobre o indivíduo, mesmo quando *nganga*, por ser capaz de reunir todos os seres, por mais contraditórios que sejam. Encontramos ainda na tese de Santos (2019) as palavras *n'kulu* e *bakulu* (ancestral, ancestrais) que, no registro de Nery (MACIEL, 2016), estão contidas nos ritos iniciais da Cabula.

A palavra *mambu* também traz uma curiosidade, que talvez se relacione ao *nimbu* presente no documento de Nery. *Mambu* se popularizou no continente americano como um gênero musical cubano e *nimbu* aparece como cantigas cantadas em rituais religiosos de matrizes africanas no Brasil. Comumente são associadas ao feitiço, à magia, à mandinga. Contudo, a partir da interpretação de Santos (2019), percebemos tal palavra sendo utilizada como linguagem política, em momentos onde a coletividade é instada a tomar decisões públicas. Neste contexto, o poder da palavra possui uma conotação mais dialética do que mítica — seria interessante revisitar, sob essa ótica, a memória do caxambu no sul do Estado, em cidades como Cachoeiro do Itapemirim, onde os jongueiros entravam na roda para disputar versos que tinham o poder de amarrar o rival.

Temos, portanto, no cosmograma *bakongo*, a linha vertical e horizontal, articulando a relação entre humano e natureza. O círculo em torno das linhas traz uma concepção de tempo espiral, dividido em quatro momentos: *musoni*, *kala*, *tukula* e *luvemba*. O primeiro momento, correspondente à linha vertical abaixo do *n'toto*, é atribuído àquilo que existe em potência. Em sentido anti-horário, o segundo momento, *kala*, na linha direita do *n'toto*, diz respeito à manifestação, sobre a terra, daquilo que existe. O terceiro momento, *tukula*, na linha vertical acima do *n'toto*, é o ápice de determinada existência, após o qual segue para *luvemba*, à esquerda da linha do *n'toto*, quando perde força e retorna à *musoni*, abaixo do *n'toto*.

Esse texto *bakongo* — do qual podemos encontrar reverberações em outras escritas herméticas mais populares como os pontos riscados na umbanda, as inscrições para Zarabanda em Cuba (CABRERA, 2012), ou mesmo no mapa astral corriqueiro — presta-se tanto à leitura da natureza<sup>28</sup> quanto à leitura social. O ciclo de concepção nascimento-vida-e-morte do indivíduo que, por sua vez, encontra-se intrinsecamente vinculado ao sistema político comunitarista conhecido como *Kinsinsi*, pressupõe o ciclo de alternância do poder

---

Mateus. Santos (2019), ao traduzir Fu-Kiau, não atribui à palavra *nganga* o sentido de entidade espiritual, como encontramos no Brasil e em Cuba, mas de especialista em alguma função útil à *kanda*. O sentido genérico exposto por Santos, retirado do próprio Congo, não contradiz necessariamente o sentido adquirido em Cuba e no Brasil. Todavia expomos esses detalhes no intuito de sugerir uma outra possibilidade, quando verificamos no registro de Nery (MACIEL, 2016) a figura do *embanda*, cuja função encontra-se muito próxima à *nganga* descrita por Santos (2019).

<sup>28</sup> Os ciclos lunares, por exemplo, encontram correspondência direta: *musoni*: lua nova, *kala*: lua crescente, *tukula*: lua cheia, *luvemba*: lua minguante.

exigido por *kanda*<sup>29</sup>.

Observamos, assim, que o universo simbólico está em consonância à organização social — relativo à noção de humanidade (sistema de sistemas), aos ciclos de vida individual e coletiva, à indivisão da terra e à divisão do trabalho. Verifica-se na pesquisa de Fu-Kiau, portanto, vínculos notórios entre a sociedade Bantu-Kongo e o Sapê do Norte. Vínculo não só em palavras que sobrevivem — em seu caráter original ou íntimo — mas no próprio uso coletivo da terra e na própria intuição estética que orienta a composição das brincadeiras em linhas e círculos — que, por sua vez, projetam uma organização espacial ao redor. Neste sentido, torna-se emblemática uma cantiga das bandas de congo que diz “quando entro nesse congo, todo mundo me arrudeia, eu jogo sapato fora, jonguêro velho, vou sambando só de meia” (domínio público).

O trabalho de Fu-Kiau torna-se ainda mais importante em nosso contexto à medida que autoras e autores brasileiros utilizam do próprio cosmograma *bantu-kongo* como método de pesquisa. Tiganá Santos (2019), após a tradução de Fu-Kiau (que já se encontra na condição de tradutor do pensamento *bantu-kongo* para o inglês), elabora um comentário da obra por uma perspectiva afro-brasileira, tendo por base metodológica o cosmograma<sup>30</sup>. Quando chega ao capítulo correspondente a *tukula*, o cume ou realização da proposta, reflete sobre a própria ação de traduzir para o português uma língua oral: “Os termos e expressões fixados no livro de Fu-Kiau (2001) são, sim, ressonâncias do que é enunciado oralmente, com o corpo, carregando (nata) a própria atuação de cada palavra e/ou do conjunto delas circunstancialmente” (SANTOS, 2019, p. 164).

Partindo da premissa que o provérbio pensa o mundo, estabelece-se uma relação recíproca entre tradução e comentário, tendo em mente a linguagem enquanto projeção do corpo, ressoando enunciados através de ondas e radiações (*minika ye minienie*). Há, neste entendimento de linguagem oral, tradição, mas também há devir “Pelo seu próprio movimento, a oralidade não é somente tradição, mas também, devir, projeto” (COLOMBRES [2010], apud SANTOS, 2019, p. 165), como algo que exige certo transe no momento da tradução (AUGUSTO [2017], SANTOS, 2019, p. 166), operado pela vocalização, pela performance, pelo teatro:

[...] as sentenças em linguagem proverbial são realização poética; requerem performance, na sua disposição originária [...] “a obra é aquilo que é poeticamente comunicado, aqui e agora: texto, sonoridades, ritmos, elementos visuais e situacionais: o termo abarca a totalidade dos fatores da

---

<sup>29</sup> Sobre a alternância de poder bantu-kongo, é significativo a semelhança com o pensamento indígena Macro-Jê, expressado por Ailton Krenak da seguinte maneira: “A base da educação é feita em fricção com o cotidiano. A eventual liderança de uma criança será resultado da experiência diária de colaboração com os outros, não de concorrência” (KRENAK, 2022, p. 115).

<sup>30</sup> Assim também Cinezio Feliciano Peçanha (2019), mestre de capoeira angola conhecido como Cobra Mansa, defende sua tese **Gingando na linha da Kalunga**: Capoeira Angola, Engolo e a construção da Ancestralidade.

performance, fatores que produzem juntos um sentido global, que também é por natureza teatral; o teatro é a sua forma acabada, mas toda performance o sustenta de alguma forma” (ZUMTHOR [2005], apud SANTOS, 2019, p. 167).

Leda Maria Martins (2003), importante pesquisadora mineira, também tece um dos seus principais conceitos fundamentando-se, entre outros autores, na obra de Fu-Kiau. Em seu trabalho costura um paralelo entre a palavra *bantu-kongo* “*tanga*” (traduzida como escrever e, simultaneamente, dançar) e a palavra performance, elaborando o conceito de “oralitura”:

A esses gestos, a essas inscrições e palimpsestos performáticos, grafados pela voz e pelo corpo, denominei oralitura, matizando na noção deste termo a singular inscrição cultural que, como letra (*litura*) cliva a enunciação do sujeito e de sua coletividade, sublinhando ainda no termo seu valor de *litura*, rasura da linguagem, alteração significativa, constitutiva da alteridade dos sujeitos, das culturas e de suas representações simbólicas [...]. O significante oralitura, da forma como o apresento, não nos remete univocamente ao repertório de formas e procedimentos culturais da tradição verbal, mas especificamente, ao que em sua performance indica a presença de um traço residual, estilístico, mnemônico, culturalmente constituinte, inscrito na grafia do corpo em movimento e na vocalidade. Como um estilete, esse traço cinético inscreve saberes, valores, conceitos, visões de mundo e estilos. A oralitura é do âmbito da performance, sua âncora; uma grafia, uma linguagem, seja ela desenhada na letra performática da palavra ou nos volejos do corpo. Como já grifamos, em uma das línguas bantu do Congo, o mesmo verbo, *tanga*, designa os atos de escrever e de dançar, de cuja raiz deriva-se, ainda, o substantivo *ntangu*, uma das designações do tempo, uma correlação plurisignificativa, insinuando que a memória dos saberes inscreve-se, sem ilusórias hierarquias, tanto na letra caligrafada no papel, quanto no corpo em performance. Nessa perspectiva podemos pensar, afinal, que não existem culturas ágrafas [...] (MARTINS, 2003, p. 77-78).

Assim, para Martins (2003, p. 78), o saber encontra-se envolto ao movimento do corpo, “o saber não elide o ato de reflexão; o conteúdo imbrica-se na forma, a memória grafa-se no corpo, que registra, transmite e modifica dinamicamente”. A partir deste conceito, analisa a literatura, o discurso, produzido pelos corpos negros em sons, em cores e gestos, nos Reinados de Congo em Minas Gerais. Acreditamos que a “oralitura” possa nos ajudar a perceber as brincadeiras do nosso contexto enquanto tecnologia intelectual, enquanto uma literatura que utiliza símbolos próprios para tratar assuntos do interesse coletivo e sem mediação alheia ou tutela.

*Tambor, brincadeiras e festas: as filosofias de São Benedito das piabas e cabôco Bernardo*

As guerras deflagradas no Sapê pelo poder instituído durante o período colonial, ora utilizavam índios contra quilombos ora utilizavam africanos escravizados contra tribos indígenas insubmissas. Não há, contudo, documentos oficiais para relatar com igual profundidade a união entre indígenas e africanos nos espaços livres, conta Vânia Moreira (2017). Tal contato existiu, atestam processos como dos quilombos São Cristóvão e Serraria (BRASIL, 2006, p. 116) e estudos como de Simone Ferreira (2010) e Osvaldo Oliveira (2011; 2016) que rastreiam famílias formadas da união entre negros e indígenas, utilizando determinados dados como argumentos da ancianidade que ligam os quilombolas a povos originários que ocupam a região, tanto da África quanto da América.

A esse vácuo da História Oficial lançamos mão à voz do tambor. O tambor é um instrumento síntese, que participa das tradições indígenas e africanas, cuja lógica se manifesta nos instrumentos das diversas brincadeiras, mesmo quando ausente, como é o caso do reis de bois, do ticumbi, do samba de caixa. As brincadeiras — analisadas enquanto performance, *tanga* ou oralitura (MARTINS, 2003) — podem ser compreendidas ao menos em duas dimensões: ontológica — que produz identidade — e epistêmica — que produz conhecimento (VIANA, ARAUJO, 2020). A festa talvez possa ser pensada — à maneira como o ser humano (*muntu*) e o território comum (*kanda*) são compreendidos pelos *bantu-kongo* (FU-KIAU apud SANTOS, 2019) — como sistema de sistemas, ou sistema de brincadeiras, capaz de ligá-las em um todo epistêmico, codificado pelo tambor.

Tiganá Santos (2019) pode nos trazer um vislumbre da importância do tambor ao comentar a palavra *kolo*, ao qual correlaciona ritmo e lugar, tempo e espaço, código e sistema:

*Kolo* é, portanto, o tempo quando se relaciona com suas 'barragens'. Aceitemos que essas barragens ou represas do tempo sejam eventos (*dunga*), acontecimentos, signos que lhe demarcam, recortando-lhe a continuidade, fotografando excertos de sua dinâmica. Em cada um desses signos ou fatos cria-se, deste modo, um nó, uma cifra, através de que se poderia vislumbrar o tempo contínuo. Os nós (*kolo*) são o acesso ao sistema (*kimpa/fu*) cultural, natural e mesmo ontológico que os contém, se considerarmos que vetores de força como o tempo (*kolo/ntangu/tandu*), o universo (*luyalungunu*), uma sociedade (*kanda*) sejam manifestações sistêmicas por excelência. As demarcações, nós, códigos (*kolo*) no corpo do tempo, em sequência, desenham um ritmo, um estar no tempo de determinada maneira. Desse modo, tais *kolo*, que são uma dimensão não submersa do próprio tempo, fazem-se de lugares onde o tempo se assenta. Interessantemente, os termos para ritmo, *kumu*, e lugar, *kuma*, ao que parece, têm raízes comuns. O tempo é o lugar de ocorrência das coisas, e o ritmo é um lugar possível do tempo (SANTOS, 2019, p. 176-177).

Intuímos dessa articulação que a festa, no âmbito do Sapê do Norte, ao permitir o registro da memória e a comunicação de conhecimentos, constitui um ambiente de experiência, construção e formação intelectual, através das brincadeiras. Possui como linguagem comum o tambor, associado a uma gramática corporal constituída por linhas e

círculos, correspondentes ao pensamento racional e ao pensamento complexo. O educador ou a educadora, que busca trabalhar em sala de aula, ou fora dela, no quilombo, no campo ou no ambiente, além da teoria verbalizada em textos acadêmicos (linear), pode encontrar, na produção cíclica das festas em devoção a santos negros, tal teoria codificada em ritmo, canto e dança.

A brincadeira não é somente o momento em que se manifesta, mas todo o ciclo da sua produção. O tambor e o repertório gestual que o acompanha imprimem seu toque no ritmo do trabalho, e a recíproca é verdadeira, o trabalho imprime seu ritmo no tambor e no repertório gestual. Vale também salientar que o território do Sapê do Norte não se restringe ao quilombo, mas todo espaço tocado pelo trabalho quilombola, incluindo as áreas urbanas. Se conjugarmos tal coisa ao dado facilmente observável que a percepção e resposta sensorial ao ritmo antecedem a formação da subjetividade, temos uma formação intelectual intersubjetiva dos habitantes — não só das áreas rurais e das reservas naturais, mas também das áreas urbanas — pelo trabalho quilombola.

### *Conclusão*

Concluimos assim que as tradições filosóficas do Sapê do Norte guardam vínculos com a cosmologia Bantu-Kongo — vínculos, diga-se de passagem, não restrito ao Sapê mas presente em todo território brasileiro. Esse legado ancestral africano imprime em nossa cultura, nacional e regional, um modo peculiar de perceber a natureza e os seres vivos que podemos atribuir a qualidade de ecológico. Tanto no sentido de trazer a natureza como parte integral da organização social como também por produzir e organizar uma ecologia de conhecimentos. Encontramos tal legado em nosso contexto nas festas de santos, em brincadeiras e em modalidades pedagógicas como a educação do campo e quilombola.

Portanto, respondendo à questão posta no início do artigo pelo XI EPEA: ‘Pesquisa em Educação Ambiental, antiecológico e práxis política: quais conhecimentos para qual sociedade?’, somada à demanda por novos conceitos que localizem e combatam a ideologia antiecológica (LAYRARGUES, 2017), propomos a imersão do pesquisador e educador ambiental nestes espaços de devoção, educação e políticas negras e indígenas. Procedendo desse modo é possível acessar epistemologias incutidas na organização socioambiental de territórios tradicionais que são, por si, ecológicas e podem oferecer uma base teórica equivalente — senão, com mais propriedade — às propostas conceituais contemporâneas, como a “ecosofia”, de Guattari (2004), e a “ecologia de saberes”, de Boaventura de Sousa Santos (2006).

Um passo adiante, que ultrapassa os limites deste artigo, é criar formas de utilizar as epistemologias produzidas por estes espaços no âmbito da educação ambiental. Uma possibilidade que esperamos oferecer é a experiência do tambor dialético, prática filosófica fundamentada nas brincadeiras do Sapê do Norte, em especial no tambor de São Benedito, na roda de jongo e na fincada de mastro<sup>31</sup>. Cabe-nos diferenciar: não se trata de ensinar

---

<sup>31</sup> O conjunto dessas experiências resultou na dissertação para o Programa de Pós-Graduação em

alunos a reproduzir músicas e danças, mas sim articular os conceitos gerados no exercício das respectivas linguagens, para mediar as culturas advindas de territorialidades distintas, em benefício dos(as) estudantes e educadores(as) do campo e quilombolas presentes nos espaços de educação praticados na planície quaternária do rio Doce.

### Referências

ADI, Hakim. **Pan-Africanismo**: uma história. Tradução, notas e prefácio: Mario Soares Neto. Salvador: EDUFBA, 2022.

BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. Editora Brasiliense, 1987.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil 1988**. Brasília, DF: Presidência da República. [2020]. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/constituicao/constituicao.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm), Acesso: 29 set. 2023.

BRASIL. **Relatório Técnico de Identificação e Delimitação da Comunidade Remanescente de Quilombo de Serraria e São Cristóvão**. Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária [INCRA]. Município de São Mateus/ES. Vitória, Espírito Santo [2006].

BRASIL. **Lei Federal 10.639/2003**: Altera a Lei nº 9.394, de 20 de dezembro de 1996, que estabelece as diretrizes e bases da educação nacional, para incluir no currículo oficial da Rede de Ensino a obrigatoriedade da temática "História e Cultura Afro-Brasileira", e dá outras providências. Presidência da República. 2003. Disponível em: [https://www.planalto.gov.br/ccivil\\_03/leis/2003/l10.639.htm](https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/2003/l10.639.htm). Acesso em: 29 set. 2023.

CABRERA, Lydia. **A Mata**: notas sobre as Religiões, a Magia, as Superstições e o Folclore dos Negros Criollos e o Povo de Cuba. Tradução: Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

DANTAS, Luis Thiago Freire. **Filosofia desde África**: perspectivas descoloniais. 2009. Tese (Doutorado em Filosofia) – Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2018.

DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **O que é filosofia?** Tradução: Bento Prado Jr e Alberto Alonso Muñoz. 2. ed. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1992.

DOMICIANO, Shirlene Joaquim Reollo. **Fazer cerâmico**: caminho para transdisciplinaridade nas escolas do campo. 2018. Dissertação (Mestrado em Ensino na Educação Básica) – Universidade Federal do Espírito Santo. São Mateus, 2018.

EPEA. **XI Encontro Pesquisa em Educação Ambiental**. 2003. Disponível em: <https://epeabahia2023.uefs.br/>. Acesso em: 29 set. 2023.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. "Donos do lugar": A geo-grafia negra e camponesa do Sapê do Norte - ES. **Revista Geógrafares**, nº 8, 2010.

FERREIRA, Simone Raquel Batista. Diálogo de Saberes: potencialidades teóricas e metodológicas do conhecimento quilombola para as atividades de ensino no norte do Espírito Santo. **Kiri-kerê**; Pesquisa em Ensino, Dossiê n. 1, dez. 2018.

FLOR DO NASCIMENTO, Wanderson. Aproximações Brasileiras às Filosofias Africanas: Caminhos desde uma Ontologia Ubuntu: Brasília, **Revista UFS**, 2016. Disponível em:

<https://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/5698/4852>. Acesso em: 24/04/2019.

FORDE, Gustavo Henrique Araújo. **Vozes negras na história da educação**: racismo, educação e movimento negro no Espírito Santo (1978-2002). Campos dos Goytacazes, RJ: Brasil Multicultural, 2018.

GUATTARI, Félix. **As três ecologias**. Tradução: Maria Cristina F. Bittencourt. Campinas: Papyrus, 2004.

HOUNTONDJI, Paulin J. Conhecimento de África, conhecimento de africanos: Duas perspectivas sobre os Estudos Africanos. **Revista Crítica de Ciências Sociais**, 80, 2008, posto online no dia 01 outubro 2012. Disponível em: <http://journals.openedition.org/rccs/699>. Acesso em: 11 nov. 2019.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã yanomami. Tradução Beatriz Perrone-Moisés. Prefácio: Eduardo Viveiros de Castro. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. 2 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

KRENAK, Ailton. **Futuro ancestral**. 1 ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

LAYRARGUES, Philippe Pomier. Antiecológismo no Brasil: reflexões ecopolíticas sobre o modelo do desenvolvimentismo extrativista-predatório e a desregulação ambiental-pública. In: OLIVEIRA, MM.D.; MENDES, M.; HANSEL, C.M.; DAMIANI, S. (Orgs.). **Cidadania, meio ambiente e sustentabilidade**. Caxias do Sul, RS : Educs, 2017. p.325-356. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rp3/article/download/16812/15112/52647>. Acesso em: 29 set. 2023.

MACHADO, Adilbênia Freire. **Filosofia africana**: ancestralidade e encantamento como inspirações formativas para o ensino das africanidades. Fortaleza: Imprece, 2019.

MACIEL, Cleber. **Negros no Espírito Santo**. Organização: Osvaldo Martins de Oliveira. 2 ed. Vitória, (ES): Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2016.

MAESTRI, Mário. A aldeia ausente: índios, caboclos, cativos, moradores e imigrantes na formação da classe camponesa brasileira. In: STEDILE, João Pedro (introdução e organização). **A questão agrária no Brasil**: o debate na esquerda 1960-1980. São Paulo: Editora Expressão Popular, 2016. v. 2, p. 217-276.

MARTINS, Leda. **Performances da oralitura**: corpo, lugar da memória: Santa Maria, Revista do Programa de Pós-Graduação em Letras. 2003. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/letras/article/view/11881>. Acesso em: 29 set. 2023.

MOREIRA, Vânia Maria Losada. **Espírito Santo indígena**: Conquista, trabalho, territorialidade e autogovernos dos índios, 1798-1860. 1. ed. Vitória: Arquivo Público do Estado do Espírito Santo, 2017.

MOSÉ, Viviane. **Nietzsche e a grande política da linguagem**. Petrópolis, RJ : Vozes, 2018.

OJÚ, Eduardo. **Tambor dialético**: o barro pensa, a forma, o tempo é quem dá. 2023. 121 f. Dissertação (Mestrado em Ensino na Educação Básica) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Centro Universitário Norte da Universidade Federal do Espírito Santo, São Mateus, 2023.

OLIVEIRA, Osvaldo Martins de. Comunidades quilombolas no Estado do Espírito Santo: conflitos sociais, consciência étnica e patrimônio cultural. **Ruris**, v. 5, nº 2, setembro, 2011.

OLIVEIRA, O. M de. Quilombos e demarcadores de identidades: Análise sucinta de três casos no Estado do Espírito Santo. **Revista Ambivalências**, v. 4, nº 7. p. 10-41, Jan-Jun, 2016.

OLIVEIRA, O. M de. Quilombos: Memória social e metáforas dos conflitos Comunidades do Sapê do Norte, Espírito Santo. In: ALMEIDA et al (orgs.). **Territórios quilombolas e conflitos**. Manaus:

Projeto Nova Cartografia Social da Amazônia / UEA Edições, 2010. (Cadernos de debates Nova Cartografia Social 2).

PEÇANHA, Cinézio Feliciano. **Gingando na linha da Kalunga**: Capoeira Angola, Engolo e a construção da Ancestralidade. 2019. Tese (Doutorado Multi-institucional Multidisciplinar em Difusão do Conhecimento-IFBA) Disponível em: [https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id\\_trabalho=8272339](https://sucupira.capes.gov.br/sucupira/public/consultas/coleta/trabalhoConclusao/viewTrabalhoConclusao.jsf?popup=true&id_trabalho=8272339). Acesso em: 29 set. 2023.

QUIJANO, Anibal. **Colonialidade do poder, Eurocentrismo e América Latina**. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO), Buenos Aires, 2005.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **A gramática do tempo**: para uma nova cultura política. São Paulo: Cortez, 2006.

SANTOS, Milton. **Por uma Geografia Nova**: Da Crítica da Geografia a uma Geografia Crítica. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

SANTOS, Sofia Maria Valente Simões dos. **São Mateus**: do lugar à vila. 2017. Dissertação (Programa de Pós-Graduação em Arquitetura e Urbanismo) – Centro de Artes, Universidade Federal do Espírito Santo (Ufes), 2017. Disponível: <https://repositorio.ufes.br/handle/10/10051>. Acesso: 29 set. 2023.

SANTOS, Tiganá Santana Neves. **A cosmologia africana dos bantu-kongo por Bunseki Fu-Kiau**: tradução negra, reflexões e diálogos a partir do Brasil. Tese (Estudos da Tradução) - Universidade de São Paulo. São Paulo. 233 f. 2019

SERAFIM, Olindina Cirilo Nascimento. Proposta de educação quilombola para as escolas das comunidades quilombolas do Sapê do Norte. In: **XXIV Simpósio Brasileiro III Congresso Interamericano de Política e Administração da Educação**, 2009, Vitória-ES. **Cadernos ANPAE**. Rio de Janeiro: Imprinta Express Gráfica Editora Ltda. v. 7. p. 11-288, 2009.

SERAFIM, O. C. N. **O caminho do quilombo**: histórias não contadas na educação escolar quilombola: território do Sapê do Norte-ES. 1. ed. - Curitiba : Appris, 2020.

TEIXEIRA, João Luiz da Cunha; TEIXEIRA, Marcos da Cunha. **Uma paisagem, um ambiente, um lugar, um território cultural**: a planície costeira do Rio Doce na perspectiva da Educação Ambiental Crítica. São Mateus-ES: Projeto Comunidade Participativa, 2020.

VALIM, Hauley. **Religião e etnicidade**: O herói Caboclo Bernardo e a construção da identidade étnica na Vila de Regência Augusta - ES. Universidade Metodista de São Paulo. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião (Mestrado). São Bernardo do Campo, 2008.

VIANA, Thais Cristina Ximenes; ARAUJO, Débora Cristina. Filosofia Africana em diálogo com produções culturais infantojuvenis e brincadeiras com temáticas afro-brasileiras, em especial produzidas ou comuns no Espírito Santo. In: **Anais da Jornada de Iniciação Científica da UFES**. V. 11. Vitória: PRPPG, 2020.

VIANA, Thais Cristina Ximenes; ARAUJO, Débora Cristina. O corpo como conceito a partir de uma Filosofia Africana e Afrodiaspórica. In: **Anais da Jornada de Iniciação Científica da UFES**. V. 12. Vitória: PRPPG, 2021.

**Eduardo Ojú**

E-mail; [eduardo.oju@gmail.com](mailto:eduardo.oju@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0009-0007-1949-2681>.

**Thais Cristina Ximenes Viana**

E-mail: [thaisximenes2016@gmail.com](mailto:thaisximenes2016@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0009-0008-2743-6169>.



**Marcos Teixeira**

E-mail: [marcos.teixeira@ufes.br](mailto:marcos.teixeira@ufes.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3564-2180>.

**Renato Almeida**

E-mail: [renato.almeida@ufrb.edu.br](mailto:renato.almeida@ufrb.edu.br). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1242-3495>.

**Jair Paiva**

E-mail: [paivajensino@gmail.com](mailto:paivajensino@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6986-3213>.

**Vilma Aguiar**

E-mail: [vilmaaguiar14@gmail.com](mailto:vilmaaguiar14@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0009-0000-1394-1772>.

Recebido em: 30/09/2023

Aprovado em: 22/10/2023

Publicado em: 27/10/2023