

# Diálogo de Saberes: potencialidades teóricas e metodológicas do conhecimento quilombola para as atividades de ensino no norte do Espírito Santo

Simone Raquel Batista Ferreira

35

**Resumo:** A proposta deste artigo é discutir as possibilidades de diálogo entre saberes tradicionais quilombolas e o conhecimento científico, em espaços educativos formais e não formais no norte do Espírito Santo. Para isto, se faz necessária a construção de uma emancipação epistemológica que reconheça o patrimônio epistêmico dos povos e incorpore outras perspectivas, desde os povos que foram silenciados e invisibilizados pelo projeto colonial. Para elucidar as potencialidades teóricas e metodológicas dos saberes quilombolas, apresenta relatos de vivências locais e busca tecer seu diálogo com algumas áreas do conhecimento acadêmico.

**Palavras chave:** saberes quilombolas; emancipação epistemológica; Norte do Espírito Santo

## Dialogue of Knowledge: theoretical and methodological potential of quilombola knowledge for teaching activities in the north of Espírito Santo

**Abstract:** The purpose of this article is to discuss the possibilities of dialogue between traditional quilombola knowledge and scientific knowledge in formal and non-formal educational spaces in the north of Espírito Santo. For this, it is necessary to construct an epistemological emancipation that recognizes the epistemic patrimony of the peoples and incorporate other perspectives, from the peoples who were silenced and invisible by the colonial project. In order to elucidate the theoretical and methodological potential of the quilombola knowledge, it presents reports of local experiences and seeks to establish a dialogue with some areas of academic knowledge.

**Keywords:** quilombola knowledge; epistemological emancipation; north of Espírito Santo

## Preceitos para o diálogo de saberes no Norte do Espírito Santo: a descolonização do olhar e a emancipação epistemológica

*“Sapê do Norte tem  
Eu já mandei buscar  
Azeite de Dendê  
Coco de Indaiá”*

(Cântico popular religioso dos rituais de Umbanda, adaptado por comunidades quilombolas do Sapê do Norte)<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Esta adaptação foi criada por ocasião dos encontros realizados entre comunidades quilombolas do Sapê do Norte e comunidades de Terreiro de Umbanda e Candomblé, no projeto **Senhoras do Dendê**, coordenado pelo cientista social Jefferson Gonçalves Correia. O projeto tem como objetivo realizar o levantamento dos saberes a respeito dos diversos usos do dendê junto a essas comunidades – alimentação, rituais religiosos, cosméticos – bem como fortalecer essas práticas e o intercâmbio entre elas.



*Cricaré* - originado do Tupi *Kiri-kerê*, “o que é propenso a dormir”, o “dorminhoco” (SAMPAIO, 1987) – é o nome atribuído pelos povos originários locais ao rio que se espalha por uma grande extensão do norte do estado do Espírito Santo, em referência à sinuosidade em grandes meandros, presente em seu baixo curso. Com o processo colonizatório, foi renomeado pela Igreja com o nome São Mateus, que também batizou o povoado ali existente, numa referência ao dia do santo católico.

A *toponímia* reflete o viver e os saberes acerca do *território*. A toponímia reflete uma forma de apropriação do espaço: “dar nomes próprios já é se apropriar e, assim, partilhar em comum um espaço de existência, um espaço de significações, uma comunidade de destino” (PORTO-GONÇALVES, 2003 a, p.142).

Assim como os povos originários denominaram seus lugares de reprodução da vida, também a Igreja colonizadora implantou suas marcas na leitura do espaço. Da mesma maneira, diversas comunidades negras rurais imprimiram seus traços neste território, seja por meio da toponímia, seja por meio da linguagem ou dos saberes construídos na teia cotidiana da vida. A toponímia, a linguagem e os saberes podem revelar disputas pela significação do espaço.

Conversar a respeito do *diálogo de saberes* no Norte do Espírito Santo significa considerar o território ocupado por essas comunidades tradicionais afrodescendentes, distribuídas ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas, majoritariamente nos municípios de Conceição da Barra e São Mateus. A memória dos mais antigos alcança os “*tempos do cativo*”, quando seus ancestrais chegavam de algum lugar da África ao Porto de São Mateus, para trabalhar como escravizados nas fazendas produtoras de farinha de mandioca.

Esta memória também transita pela região denominada “*Sapê do Norte*”, que cobria grandes extensões de terras planas cobertas por matas, capoeiras e sapezais, entrecortadas por caudalosos rios e lagoas. O Sapê do Norte configurava este espaço apropriado pelos antigos escravizados, que passaram a se constituir enquanto campesinato após o fim da escravidão e a desagregação econômica das fazendas escravistas no final do século XIX. A



apropriação e o uso comum destas terras e demais recursos da natureza supriam sua existência por meio da pesca, caça, agricultura e extrativismo, atividades que eram complementadas pelas trocas comerciais entre si próprios e com os centros comerciais mais próximos, como a cidade de São Mateus.

Sua situação de relativo isolamento era favorecida pelo quadro natural da densa floresta tropical, acompanhado da resistência dos indígenas Aimorés na defesa de seu território – fatores que deixaram o norte do Espírito Santo em situação quase inatingível pelos projetos de desenvolvimento até meados do século XX. A partir de então, a floresta tropical passou a significar possibilidades de acumulação de riqueza pelo sistema capitalista e serviu, inicialmente, à produção de carvão vegetal para siderurgias, seguida pela implantação de extensos monocultivos de eucalipto destinados à produção de celulose. O “*correntão*” – trator de esteira utilizado para a derrubada da floresta – povoa a memória dos mais antigos, como principal ator deste processo que resultou na expropriação dos moradores locais, forçando-lhes a uma intensa migração para cidades próximas e distantes.

Este momento configura um marco fronteiro entre os espaços-tempos da fartura e da escassez: de terra, de água, de alimento, de curas, de festas, de vizinhos. Em meio a inúmeras dificuldades de ali permanecer, as comunidades encontram-se hoje “*imprensadas*” em meio aos monocultivos de eucalipto, seguidos pela cana de açúcar e pastagens. Ainda assim, semeiam seus saberes tradicionalmente tecidos em diálogo com o *território*.

A memória do “*território dos véios*”, os nomes atribuídos aos lugares e os saberes construídos na reprodução da vida reforçam a antiguidade dessas comunidades na apropriação deste espaço, testemunho que alimenta seu sentimento de pertença em relação ao que é *território-patrimônio*:

Pertencemos a um território, não o possuímos, guardamo-lo, habitamo-lo, impregnamos-nos dele. Além disso, os vivos não são os únicos a ocupar o território, a presença dos mortos marca-o mais do que nunca com o signo do sagrado. Enfim, o território não diz respeito apenas à função ou ao ter, mas ao ser. (BONNEMAISON e CAMBRÉZY, 1996, p.10-14 *apud* HAESBAERT da COSTA, 2004, p.72-73)



As propostas educativas fundamentadas na perspectiva do diálogo de saberes pressupõem a reflexão acerca do *lugar de enunciação* - ou seja, o lugar a partir do qual se olha a realidade, a perspectiva de onde se fala. No Norte do Espírito Santo, é preciso considerar as narrativas das comunidades negras rurais a respeito de seus territórios. Esta conversa possibilita ampliar as referências de conhecimento a respeito do norte do Espírito Santo – conhecimento histórico, geográfico, biológico, artístico e outros - incorporando elementos não inscritos na versão hegemônica e desconstruindo a ideia do pensamento único que alimenta a hierarquia epistemológica imposta pelo projeto colonial.

Problematizar a relação entre saberes e territórios é, antes de tudo, por em questão a ideia eurocêntrica de conhecimento universal. Com isso não queremos recusar a ideia de que o conhecimento seja universal, mas, sim: retirar o caráter unidirecional que os europeus impuseram a essa ideia (eurocentrismo), e afirmar que as diferentes matrizes de racionalidade constituídas a partir de diferentes lugares, os topoi de Boaventura de Sousa Santos, são passíveis de serem universalizadas, o que nos obriga a considerar os processos por meio dos quais os conhecimentos podem dialogar, se relacionar. (PORTO-GONÇALVES, 2006, p. 37-8)

Da mesma maneira que o nome *Kiri-kerê* - atribuído pelos povos originários locais ao rio - foi trocado por *São Mateus* - indicando o novo poder colonial e cristão que se impunha sobre este território, na intenção de apagar a toponímia e a memória indígenas – o projeto de dominação hegemônica também contribui para a construção da invisibilidade histórica e territorial das comunidades negras rurais no norte do Espírito Santo. A partir dos anos 2000, o processo de reconhecimento dessas comunidades como *quilombolas* – e, portanto sujeitos de direitos diferenciados e contemplados por políticas públicas<sup>2</sup> – provoca reações mais violentas por parte da elite ruralista local, que passou a se sentir ameaçada em seu domínio territorial. Essas reações caminham pela construção de narrativas *eurocentradas* a respeito do território,

---

<sup>2</sup>No início dos anos 2000, diversas comunidades negras rurais do Sapê do Norte passaram a construir seu processo de auto identificação como *quilombolas* e a partir do ano de 2003, foram reconhecidas pela Fundação Cultural Palmares. Posteriormente, algumas deram entrada, junto ao INCRA, aos estudos de identificação de seus territórios, pleiteando sua demarcação e titulação.



narrativas de base colonial, que desconsideram a ancestralidade africana e seus saberes aí presentes, classificados como de menor importância.

A construção de outras narrativas que coloquem em diálogo a diversidade de saberes passa, necessariamente, pela emancipação epistemológica que supere a *colonialidade do saber*.

A Colonialidade do Saber nos revela, ainda, que, para além do legado de desigualdade e injustiças sociais profundos do colonialismo e do imperialismo [...] há um legado epistemológico do eurocentrismo que nos impede de compreender o mundo a partir do próprio mundo em que vivemos e das epistemes que lhes são próprias. [...] O pensamento está em todos os lugares onde os diferentes povos e suas culturas se desenvolveram e, assim, são múltiplas as epistemes com seus muitos mundos de vida. Há, assim, uma diversidade epistêmica que comporta todo o patrimônio da humanidade acerca da vida, das águas, da terra, do fogo, do ar, dos homens. (PORTO-GONÇALVES, 2005, p.10-11)

Neste sentido, para estabelecer o diálogo entre o conhecimento científico e os saberes tradicionais, torna-se fundamental reconhecer este patrimônio epistêmico e incorporar outras perspectivas, desde os povos que foram silenciados e invisibilizados pelo projeto colonial. Ademais, implica reconhecer as potencialidades teóricas e metodológicas destes saberes para as atividades de ensino em espaços também formais, ampliando as referências acerca da produção do conhecimento e desconstruindo as hierarquias entre conhecimento científico e não científico.

### **Potencialidades teóricas e metodológicas dos saberes quilombolas para as atividades de ensino no norte do Espírito Santo**

O desafio aqui será trazer reflexões e proposições a respeito das possibilidades de construção do diálogo entre os saberes quilombolas e as atividades de ensino no norte do Espírito Santo. Para alcançar este objetivo, destacaremos algumas potencialidades teóricas e metodológicas desses saberes tradicionais para o ensino em algumas áreas do conhecimento.

É preciso salientar que esses saberes são construídos numa profunda relação material, simbólica e afetiva com este território, relações estas



herdeiras de longas trajetórias que remontam ao “*tempo do cativo*”, quando povos de origem africana foram estabelecidos compulsoriamente nestas terras e passaram a observar e perceber, experimentando, criando e trocando conhecimentos com os povos originários do lugar e outros, chegantes do processo colonizador. Neste sentido, os saberes aqui retratados trazem um vínculo forte com as ações práticas da vida cotidiana, onde *conhecer* o espaço era fundamental para a sobrevivência na terra inicialmente estranha.

O conhecimento que essas populações forjaram dos seus espaços ao longo do tempo está inscrito nas suas práticas, são saberes incorporados, é dizer, estão inscritos nos seus corpos, nos seus hábitos, nas suas posturas. [...] Sendo assim, não estão inscritos em documentos. São, todavia, saberes em grande parte exteriorizados em seu espaço construído, materialização do seu fazer e, assim, parte de seu habitat. (PORTO-GONÇALVES, 2003 b, p. 310 e 311)

Inscritos nos corpos, hábitos e práticas, esses saberes subalternizados pelo processo hegemônico não se encontram escritos em documentos. Dessa maneira, devem ser garimpados por metodologias de escuta e observação atentas junto a seus sujeitos protagonistas, cujas narrativas devem ser reconhecidas não só como fonte historiográfica, mas como produtoras de conhecimento. Nesta perspectiva, se destaca o potencial da História Oral como principal instrumento metodológico para elucidar os saberes tradicionais e construir a emancipação epistemológica (MIGNOLO, 2002).

A fim de buscar o diálogo entre os saberes quilombolas e as atividades de ensino, a reflexão será feita a partir de alguns eixos que correspondem a áreas do conhecimento.

### **Narrativas histórico-geográficas**

No Sapê do Norte, as vivências históricas e geográficas das comunidades quilombolas povoam a memória dos mais velhos e são transmitidas de geração a geração pela oralidade. Além do grande significado para o sentimento de pertença dessas comunidades ao território, estas narrativas apresentam importantes elementos para uma formação crítica



acerca da constituição social, política, econômica e cultural do norte do Espírito Santo.

Não esquecer – é o ponto central da realidade dos grupos negros no meio rural. Tudo que fazem é recusar-se a esquecer. Sua vida, seu mundo, é o da lembrança contínua. Lembrar é refazer os caminhos da memória e através dela instituir a historicidade de grupo e do lugar. Constroem aí, seus ‘lugares próprios’ adequados à expansão da identidade de grupo. Um lugar dotado de força e energia que lhes fornece a substância própria, a razão de sua existência. (GUSMÃO, 1995, p.68)

Um elemento na memória de alguns mais velhos refere-se a marcas, talvez mais longínquas, da ancestralidade indígena e africana neste território. Em relação à presença indígena, alguns relatos remetem aos “tapuias”, cuja representação enquanto “índios bravios”, “insurgentes” e “antropófagos” tornou-se cristalizada no imaginário coletivo. Sinônimo de “inimigos”, os *tapuias* eram os povos indígenas que se rebelaram contra a ordem institucionalizada; aqueles que viviam pelo mato, algumas vezes “pegados a laço”:

- A minha avó Eugênia era Tapuia. A mãe da minha mãe. [...] Tapuia era pelado.

- Tapuia que eles falam é índio.

- Vermelho era caboclo, o nosso era caboclo. O Tapuia preto é que é perigoso, come até gente que tem pele mais limpa, ele come. Eles eram mais valentes.

- Esse era pegado a laço.

- Agora o Tapuia Caboclo eu conheci muito. [...] Ali, o Córrego que nós morava era moradia deles.[...] Os Caboclos. Os pretos tinham raiva de nós. [...] Eram muitos, era um bando de uns trinta e poucos. Eram muitos. Era os que restaram. Os que resistiram saíram por último. (outubro de 2005)

Os detalhes apresentados por esta narrativa de origem empírica só se tornam possíveis a partir do olhar de quem conviveu com o fato. Seu diálogo com outras narrativas científicas pode ser de grande valia para complementar informações mais genéricas e assim, contribuir para com as reflexões históricas e geográficas a respeito do território:

Nas matas à margem do rio S. Mateus, os índios não civilizados (“tapuias” ou gentios) são muito numerosos, e vivem



em constante guerra com os brancos. [...] A margem norte é freqüentada pelos Patachós, Cumanachós, Machacalis [...] e outras tribos, até Porto Seguro. Os Botocudos são também numerosos, dizendo-se que dominam principalmente a margem sul [...]. (BECKER, 1973, p. 170)

Outra narrativa de grande importância e presente na memória de alguns mais velhos refere-se à resistência de africanos e afrodescendentes à escravidão colonial através das fugas, transformando-se em “calhambolas”:

42

- E o que o seu avô falava mais do tempo da escravidão?

- Tinha às vez que eles fugia pra mata, de tão apertado fugia, ficava já caiambola [...] virava caiambola porque ficava no mato escondido. [...] Escondia na mata. Aí o patrão mandava procurar, botava gente para procurar... ficava a semana. [...] É, os escravos fugia, pegava era nome de caiambola. Tava escondido no mato.

- E aqui nas matas de São Domingos tinha muito calhambola escondido?

- Com certeza, era o lugar deles! Ó Córrego dos Negros aí! E a bulandeira que tem ali, ó. Trabalhava noite e dia. (outubro de 2005).

A memória a respeito dos “tapuias” e “calhambolas” traz o sentido da resistência sempre presente à opressão colonial que buscava domar esses sujeitos aos seus interesses. Além disso, esta memória contribui para a compreensão a respeito das origens étnicas da população no norte do estado. Em ambos os casos, tais narrativas desconstroem o discurso dominante de matriz colonial, que coloca esses povos no lugar da inferioridade e da invisibilidade. A presença negra em grandes extensões do território, em momento posterior ao escravismo, também é largamente testemunhada, indicando a apropriação deste espaço:

- Indo aqui pra cima, tudo era morador véio, daí pra cá era, esse da parte do Sapucaia, aqui tudo era morador véio, até a beira do rio! Aliás, o que é, mesmo, dos preto, era de São Mateus pra cá, né. O que faz do rio São Mateus pra cá, tudo era da parte dos nego. [...] É, o Itaúnas, pra cima, aquelas parte todinha ali era dos nego. Agora, os preto... dentro de São Mateus, eu acho que o lugar que tem mais preto é em São Mateus. Mas aquela parte dos preto ali é tudo daqui dessa parte, mesmo. (outubro de 2005)



A ancestralidade negra neste território é registrada pelos “donos do lugar”, aqueles estabelecidos em algumas localidades com sua morada, terreiro e roçados construídos sobre antiga área do “sertão”. Diferenciado do “proprietário”, a legitimidade do “*dono*” não depende do documento escrito que ateste a propriedade privada da terra-mercadoria, mas sim do uso que efetiva na reprodução de sua vida. Os “*donos do lugar*” são aqueles “de dentro” deste espaço maior, pertencente a ele e, sobretudo, reconhecidos pelos demais moradores com os quais estabelecem laços de identidade:

– Era tudo gente do lugar, também. Tudo antigo, também.[...] Era sempre subindo. Cada um lugar tinha aqueles dono, né. Tinha o finado Agripino, o finado Teodoro, era desse povo, aí. Eles tinha essas terra aí pra cima, cada um lugar tinha sua parte de terra [...] já pra cima já era mata. Já tinha mais mata. Podia ter morador, mas era mais difícil, né. Que era mata pura! (outubro de 2005)

Além da presença negra e de seu pertencimento ao território, esses relatos inferem a origem das posses de terras que configuraram o território negro do Sapê do Norte. Conjugados a outros relatos que retratam a expropriação provocada pela implantação dos monocultivos de eucalipto a partir dos anos de 1960 – por meio de ameaças aos moradores e requerimentos de terras devolutas que foram transmitidas às empresas - possibilitam discutir como se deu o processo de concentração fundiária no norte do Espírito Santo, fundamental para reflexões acerca da questão agrária:

– Meu pai estava puxando roda, um dia, eles chegaram falando assim: “Ó! O senhor vai sair daqui. [...] O senhor vai sair daqui e ir embora!” Então, meu pai dizia: “Mas pra onde é que eu vou com esses filhos todos aqui? Não!” “O senhor tem que sair! Tem que ir! Tem que ir.” Ele respondeu: “não vou, não!” “Então, o senhor vai ficar aqui? [...] Aqui não tem colégio bom pra seus filhos, não; lá vai ter.” (agosto de 2006)

As narrativas a respeito da negritude do Sapê do Norte se fazem por meio da memória acerca dos “*calhambolas*”, dos “*donos do lugar*” e também dos rituais religiosos de matriz africana Bantu, como a Cabula e as Mesas de Santo – denominadas “*pemba*”. Estes rituais são orientados por uma cosmologia em que o sagrado se encontra muito próximo das forças da



natureza - habitada pelos deuses e encantados - assim como os medicamentos utilizados sob a forma de banhos, chás, óleos e defumadores dos ambientes. A presença da negritude se referencia pelos mestres de saberes da cura física e espiritual, espalhados pelo território da reza e do “*pemba*”.

No ano de 1901, o Bispo Dom João Nery, da Diocese do Espírito Santo, escreve um relato preconceituoso e estereotipado a respeito da Cabula, que a seus olhos seria uma seita misteriosa que comprovaria a “prejudicial influência africana sobre os brasileiros” (CESF, 1963, p.5).

Muito embora a Igreja Católica tenha disseminado esta visão estereotipada acerca da Cabula e perseguido seus participantes, reforçando práticas de opressão e classificação colonial, para os quilombolas do Sapê do Norte não existe qualquer incompatibilidade entre estes rituais de matriz africana e as práticas cristãs:

- É que o *pemba* é tambor, bate à noite, e a reza é meio-dia, né? Era assim, a diferença é essa daí. [...] O *pemba* era um e a reza era outro. [...] O tambor, o trabalho de tambor, quando tinha... quando tinha, não, quando tem, que der para nós, tamo dentro! Tamo dentro! (novembro de 2005)

A convivência entre ambas as religiosidades, muito além de significar um sincretismo religioso - onde uma prática se torna diluída em outra considerada dominante - revela parte do tecido da resistência construída pela população africana e afrodescendente, a partir de seus próprios referenciais simbólicos.

### **Linguagem e formas de expressão: arte da devoção e categorias nativas**

O tambor é instrumento que acompanha os rituais religiosos de matriz africana, cuja presença remonta aos “tempos do cativo” – como assinalava o Príncipe austríaco Von Maximilian Wied, em sua passagem pela região no ano de 1815:

Aproximando-nos da fazenda, ouvimos, distantes, os tambores dos negros. Os escravos negros procuram conservar os costumes do seu país tanto quanto lhes seja possível; assim, por exemplo, encontram-se entre eles todos os instrumentos de música referidos pelos viajantes da África, desempenhando o tambor papel predominante. (WIED, 1989[1815], p.172)



O tambor também é o principal instrumento do Jongo, manifestação cultural e de devoção que faz o elo com a outra ala da religiosidade negra e tradicional no Sapê do Norte: os rituais de devoção aos santos católicos.

As festas de devoção constituem espaços de sociabilidade e de encontro entre o sagrado e o profano, regados pelo rito religioso e as chamadas “*brincadeiras*”: manifestações culturais e artísticas de grande complexidade musical, poética, teatral, plástica e lúdica. Além do Jongo, as “*brincadeiras*” de devoção distribuem-se pelo Baile de Congo de São Benedito - Ticumbi, o Samba, o Reis de Boi, a Marujada e o Alardo de São Sebastião. São Benedito é quem recebe grande parte da devoção. O santo negro é compreendido como o que ajuda os mais desfavorecidos, no espelho de sua história de cozinheiro do Mosteiro que, longe dos olhos da Igreja, doava comida aos pobres. Por este motivo, agrega uma grande quantidade de devotos.

A percepção da complexidade artística das “*brincadeiras*” pode estimular a ampliação da concepção estética de quem observa, e neste sentido, promover uma maior sensibilização artística. Tomemos como exemplo o Baile de Congo de São Benedito, que é um auto dramático e musical que relata o duelo entre dois reis africanos – Congo e Bamba – para saber quem fará a festa para São Benedito. O auto é encenado pelos dois reis, seus respectivos secretários, doze congos que formam o cordão de pandeiristas e o violeiro. A letra é composta de 20 estrofes rimadas, distribuídas ao longo de 10 partes: 1.<sup>a</sup> e 2.<sup>a</sup> Marchas; Corpo de Baile; Descante do Corpo de Baile; Entrada de Contra Guia; Descante de Contra Guia; Guerra; Impire; Ticumbi; e Roda Grande. Além do texto do Baile, o auto conta com as Embaixadas – duelos em verso que cada rei e seu secretário fazem em relação aos seus adversários. Suas roupas trazem finos detalhes, como saiotes de renda; batas; chapéus ornamentados com flores e fitas de cetim coloridas; e capas de pano de chita colorida para os reis e secretários, acompanhadas por capacetes e peitorais feitos com papel colorido espelhado. A complexidade artística do Baile de Congo pode contribuir para boas reflexões estéticas e poéticas na área de Artes e Linguagens.

Junto da arte, a *linguagem* revela leituras do mundo, saberes e expressões que testemunham vivências próprias dos grupos. *Saberes* e



*linguagem* evidenciam, assim, o lugar onde se configura a experiência cotidiana, material, afetiva e simbólica. Além da linguagem artística, as *categorias nativas* são aspectos singulares da linguagem do Sapê do Norte e evidenciam leituras e apropriações comuns do espaço, *língua* própria que se transfigura em *identidade*.

É necessário, portanto, que exploremos aqui um pouco mais essa problemática da língua, ou da palavra se preferir, como modo de apropriação do mundo, de tornar o mundo um mundo próprio, enfim, de dar sentido ao mundo, ao atribuir sentido aos diversos seres, ao espaço, ao tempo. [...] O domínio da palavra [...] é o reconhecimento do que se designa como sendo comum que instaura a possibilidade de configuração de uma comunidade de destino, um território, ou seja, que se configure um espaço próprio. (PORTO-GONÇALVES, 2003 b, p. 377)

Uma série de categorias específicas compõe este universo linguístico, como “imprensado”, “destocar”, “influído”, “suntar”, “terra à rola” e “terra solta”, “chegante” ou “forasteiro”, “forte” ou “fraco”, “perrengue”, “animal cavalari” e “animal vacum”, “gado à grané”, “sertão”, “rua” e “comércio”, “papaião” ou “balseiro”, “brincadeira”, “pemba”, “ajuntamento” e “embarreio”, dentre outras.

“Fraco” e “forte” diferenciam situações socioeconômicas e poder: o “fraco” é pobre e sem status político, enquanto o “forte” é poderoso, devido ao seu status econômico, presente desde o período escravocrata. Este período, amargamente lembrado pelas histórias contadas pelos mais velhos de hoje, é denominado “carrancismo”, ao se referir à dureza das relações sociais.

A leitura do próprio organismo e comportamento também é expressa por determinadas categorias, como “perrengue”, que indica um organismo debilitado, e “suntar”, que configura todo um jeito caboclo de ser, de quem observa calado e sente – quase fareja - antes de proferir sua opinião.

O ambiente é interpretado por linguagem que busca representá-lo em suas características físicas e temporais. Assim, ao lado do “*animal cavalari*” – de montaria, temos o “*animal vacum*” - de corte e de leite, os bois e vacas. O “*nativo*” é nome dado à vegetação sem floresta que cobria os tabuleiros ao redor das muçunungas, e utilizado como “*solta*” de “*animal vacum*”. Esta denominação o coloca como um ambiente que remonta às origens dos moradores, um ambiente sempre por eles utilizado. Combinadas com o “*nativo*”



havia as matas, ricas em “árvores de pau” ou madeira-de-lei, utilizadas para o extrativismo e “descortinadas” em clareiras para colocar roça. “Descortinar” a mata é retirar-lhe algumas camadas de vegetação – como abrir uma cortina, abrir o horizonte.

As transformações produzidas no ambiente são interpretadas por suas similaridades com outras atividades e objetos. Para a primeira roça, o melhor é a “terra cozida”, por onde já passou o fogo e a cinza é adubo, o que demonstra o manejo típico que se realiza por meio da coivara. Na “terra crua”, onde não foi passado o fogo, não se produz qualquer coisa, sendo propícia ao aparecimento de cupim. Por outro lado, a terra que já recebeu plantio deve apresentar o “cabelo da terra” antes de ser cultivada novamente, pois ele indica a presença de fertilidade através das raízes, porosidade, vida biológica, umidade e dificulta a erosão. A ramificação da estrada é “galho de estrada” e a barragem não é represa, mas “presa de água”, onde a água realmente fica “presa”. No mesmo sentido, há o “facho”, referente à atividade de coleta dos resíduos da monocultura de eucalipto para os fornos de carvão e venda a olarias, em aproximação do *facho* de lenha para os fogões, colhido na mata.

Algumas categorias denotam espacialidade e localização, em diferentes escalas. “Terra” é o sítio do qual se é dono, onde tem a roça e o “terreiro” – espaço ao redor da casa, muitas vezes ocupado com plantio de frutíferas, horta, plantas medicinais e criação de galinha. Um pouco mais distante da casa, localizado em algum ponto específico do córrego, encontra-se o “batedor de roupa”, espaço de uma atividade doméstica predominantemente feminina, que indica onde a roupa da família é lavada e “batida para soltar a sujeira”, da mesma forma que localiza o sítio da morada.

Ainda mais distante encontra-se o “sertão” - espaço que denota a amplitude que se estende ao horizonte mais interiorizado e pouco descoberto, em oposição à “banda do mar”, mais urbanizada, onde se encontra a “rua” e o “comércio” - também distantes do lugar da morada, espaço da esfera pública e do negócio, que concentra serviços e trocas guiados por outra temporalidade. Enquanto a “rua” é o espaço da necessidade, onde as regras encontram-se definidas, o “sertão” apresenta-se como possibilidade de apropriação, onde as



normas são combinadas. No Sapê do Norte, o “sertão” configura o antigo espaço da “terra à rola”, extenso e de fronteiras longínquas, que era apropriado de forma comum, desbravado para se tornar o lugar da morada, com casa e roças. Esta configuração territorial engendrou práticas e saberes no trabalho orientado para a produção da existência.

### **Percepção do espaço e do tempo**

Referir-se ao “*Sapê do Norte*” implica trazer à tona as origens desta denominação. O *sapê* é a vegetação encontrada no *nativo*, que acompanha as *muçunungas* e protege os afloramentos de água subterrânea. Também é pioneiro após a derrubada, queima e abertura de clareiras dentro da floresta tropical para as roças de mandioca: se a roça não vem, é o sapê que desponta na terra, da mesma forma que faz após a colheita. Cobrindo grandes porções das terras planas dos tabuleiros, era o lugar ideal da “*solta*” do “*animal vacuum*”, o gado. *Sapê e floresta* constituíam o “*sertão*”, lugar do *uso comum e farto* da terra e demais atributos da natureza.

Até meados do século XX, o “*Sapê do Norte*” era o longínquo, ao longo dos vales dos rios Cricaré e Itaúnas, ainda não atingido em larga escala pelos projetos desenvolvimentistas. Esses tempos são assim lembrados: “Quando eu casei, era mata pura. Mata, mata, mata! O mundo era um silêncio! Tinha que andar nas horas que os bicho não estavam na estrada. Doze hora eles não estavam. O nosso relógio era os pé” (2005). O silêncio é a representação da imensidão infinda do misterioso que era a floresta tropical – e que ordenava até mesmo os horários de sair de casa. Assim, aprendia-se a conviver com este “mundo do silêncio” por meio da leitura do tempo construída pelo corpo no espaço: o momento das doze horas, quando havia segurança para a saída de casa, era visível e mensurável pela sombra a pino do corpo.

Adotar o *sol como medida de tempo* é uma prática frequente junto às comunidades camponesas e tradicionais, uma vez que ele orienta diversas atividades cotidianas de reprodução da vida. O movimento aparente do sol se altera conforme as estações climáticas e assim também se alteram o tempo diário de luz, a intensidade do calor e a inclinação dos raios solares. Para os



sujeitos do campo, esta percepção pode indicar, com maior precisão do que o relógio, os momentos mais adequados para a realização de suas atividades.

A visão unilinear do tempo silencia outras temporalidades que conformam o mundo simultaneamente. Sucessão e simultaneidade, sucessões simultâneas, eis o espaço-tempo. O mundo não tem um *relógio* único. (PORTO-GONÇALVES, 2006, p.38)

Além do sol, a *lua* também é adotada pelos quilombolas do Sapê do Norte como medida de tempo, destacando-se a observação de suas fases para a escolha dos tipos de cultivo propícios e do melhor momento para algumas atividades extrativistas. Dessa maneira, os alimentos que produzem embaixo da terra, como raízes e tubérculos, devem ser plantados “*no claro*”, ou seja, da lua nova à lua cheia; e os alimentos que produzem em cima da terra devem ser plantados “*no escuro*”, quando a lua está a caminho da minguante até a nova:

– Mas aí não tem jeito de plantar a mandioca, não. Igual olhar a lua, porque o mês, o que faz a mandioca dar boa, é a lua. Se você olhar a lua, se ser na nova: “tá bom de plantar mandioca, mandiba?” “Tá”. Aí vem, quando tá a nova aqui, você pode plantar, até essa lua encher, cá, fazer cheia no mar. Quando fazer cheia, que der no escuro, você para de plantar a roça. É mandioca, amendoim, trem que dá tudo por baixo da terra... É na nova, na nova até a cheia. [...] Depois da cheia, 3 dias, você ainda pranta. Aí você para. [...] Aí já é escuro. Aí, no escuro, a mandioca já vai minguando; se plantar, só sai aqueles fiapo, né? Aí já vai plantar as planta de cima da terra, que é feijão, que é escuro. Feijão, milho, abóbora, melancia, esses daí já é do escuro, pra não dar podre, que se nós plantar no claro, igual agora, tá claro, dá tudo bichado. (outubro de 2005)

A lua rege o movimento das águas, assim como faz com a água do mar. A forte lua cheia puxa a seiva da planta, que fica concentrada nas folhas e atrai os insetos, que comem o alimento e o fazem apodrecer. Para os alimentos que nascem embaixo da terra não há problema, pois eles ficam protegidos contra os insetos e, ao mesmo tempo, absorvem a força da lua. Quando a lua cheia vai perdendo a força, após 3 dias, já se pode plantar o alimento de cima da terra, pois a seiva não está mais concentrada nas folhas e, assim, não atrai os insetos.

Sol e lua indicam, então, importantes referências de tempo *da natureza* para o trabalho *com a natureza*. Para além das medidas de tempo, o sol



também é uma das referências de localização e orientação no espaço, construindo possíveis diálogos com os pontos cardeais e elementos do relevo: “Pra cá é “pra dentro”, pra lá é “pra baixo”, pra banda do mar.[...] Agora pra cá, que o sol entra pra cá, né, é “pro sertão”. [...] É, por onde o sol entra, é o “pra cima”, que a gente fala”. (outubro de 2005).

O sol “entra” no sertão – que é o poente, o oeste, neste caso - e ao mesmo tempo, o local de maior altitude, das cabeceiras dos rios, o “pra cima” – em contraposição à banda do mar, que é “pra baixo”, no sentido da foz dos rios.

A ciência geográfica utiliza a observação dos astros e satélites como referência de tempo, de orientação e localização no espaço, em diálogo com instrumentos científicos. No entanto, por vezes a tecnologia se sobrepõe a esses saberes empíricos da observação, que podem ser bastante frutíferos para educar o olhar dos estudantes a respeito da espacialidade situacional dos processos.

O mesmo pode ser dito a respeito das fases lunares como orientação do tempo dos plantios, que junto do sol e da chuva, podem ser um elemento interessante para os estudos agrícolas. No Sapê do Norte, o “*sol quente*” é tempo de trabalhar fazendo roça, enquanto o período das chuvas é propício à colheita da mandioca e à produção da farinha. Para saber o melhor momento para a colheita a mandioca, é necessário “*assuntar a alma na raiz*”. O período da chuva favorece a colheita da mandioca porque a terra fica “*mole*” e a raiz da mandioca, fácil de arrancar. Ao ser arrancada, precisa ser processada para a fabricação da farinha, do beiju e pamonha, trabalho realizado pela família na “*casa ou cozinha de farinha*”, “*quitungo*” ou “*farinheira*”. Assim, a dinâmica do clima orienta a produção. Depois de passada a chuva, com a terra molhada e o retorno do sol, é tempo de cultivar a terra novamente.

– Quando tava sol quente, nós trabalhava na roça; quando o sol tava e batia uma chuva, e tem mês que chovia, chovia... aí nós trabalhava direto, o mês todinho na casa de farinha. Torrando massa, relando mandioca e torrando. Relava e torrava. [...] Aí nós fazia aquele tanto de farinha. Aí quando aquele chuveiro que o sol esquentava, que a chuva estiava, nós parava a farinhada e já ia mexer na roça, nós já ia plantar naquele lugar que nós tinha já arrancado tudo, nós já ia



plantar, era assim, desse jeito. Ali era goma, era farinha, era tudo nós tirava pra poder, pra fazer aquele tanto de beiju, nós fazia muito beiju, fazia aquelas caixa de beiju, assim, e só ia fazendo entrega, pr'aqueles pessoal assim, pra fora [...]. (outubro de 2005)

Assim, o *tempo cultural* orienta as tarefas diárias em sua relação com os ritmos naturais, onde há pouca separação entre o trabalho e a vida (THOMPSON, 1998).

## Relações sociais e com a natureza

As comunidades camponesas e tradicionais tecem a produção cotidiana de sua existência material, afetiva e simbólica numa relação intrínseca com a natureza. O aproveitamento integrado dos recursos naturais é guiado pela leitura que fazem da natureza e seu comportamento, onde, criando e transformando, elaboram seus saberes específicos, transmitidos de geração em geração:

Um aspecto relevante na definição de culturas tradicionais é a existência de sistemas de manejo dos recursos naturais marcados pelo respeito aos ciclos naturais, à sua exploração dentro da capacidade de recuperação das espécies de animais e plantas utilizadas. Esses sistemas tradicionais de manejo não são somente formas de exploração econômica dos recursos naturais, mas revelam a existência de um complexo de conhecimentos adquiridos pela tradição herdada dos mais velhos, de mitos e símbolos que levam à manutenção e ao uso sustentado dos ecossistemas naturais. (DIEGUES, 1998, p.85)

Relatos acerca de seres encantados e de alguns rituais de proteção à natureza brotam da memória de alguns mais velhos. Encantados como a Caipora protegiam os porcos do mato em relação aos caçadores e seu rastro podia ser visto na lama, próximo a eles. A relação sagrada com a natureza era semeada, ainda, por rezas feitas durante as derrubadas de mata para abertura de roça, que significavam um pedido de licença à natureza e aos seres encantados que a povoam; um pedido de boa colheita; além do agradecimento pelo encerramento do trabalho, sem acidentes.



A natureza, aqui, é considerada um sujeito e vai indicando suas características a quem dialoga com ela, como é o caso da fertilidade do solo, indicada pela presença do “*cabelo da terra*”:

- O pasto chama o quê?

- O *cabelo da terra*. Porque uma terra, uma terra lavada não dá nada. [...] Só dá na terra que o cabelo é o capim. Mas se a terra lavar demais, não dá nada. [...] Fica solado. [...] Chama assim, terra lavada. Terra lavada não dá nada, entendeu? Mas se a terra tiver o cabelo que chama o mato, ela dá. É igual tem gente que não gosta de queimar o mato que limpa. [...] Chama o adubo da terra, entendeu? Mas se plantar toda a vida a terra e não deixa vir o cabelo, aí não dá mais nada. [...] (dezembro de 2005)

O “*cabelo da terra*” indica a fertilidade do solo, proporcionada pela presença de raízes, umidade, microorganismos e proteção contra a erosão. Da mesma maneira, a “*terra fresca*” da mata era a mais indicada para os plantios da roça, pois carregava mais umidade e nutrientes oriundos do acúmulo de matéria orgânica e da fraca insolação recebida: “Plantava, lá na mata, lá no patrimônio da mata, aqui não.[...] Lá a terra era fresca” (dezembro de 2005). Esses relatos testemunham a presença da floresta na região e dialogam bem com as reflexões acerca de manejos mais equilibrados da natureza, que vêm sendo trabalhadas pela Agroecologia.

O sapê, os brejos e terreiros eram utilizados para a criação dos animais, onde o gado, o porco e as galinhas pastavam e mariscavam. Nestes tempos da “*terra à rola*”, uma porção dos terrenos planos dos Tabuleiros<sup>3</sup>, denominada “*nativo*”, era utilizada como “*solta*” do gado. Assim, a criação do “*gado era a grané*”, isto é, nas terras de uso comum e cuidado por todos. O caminho trilhado pelo gado definia um espaço conhecido e apropriado pelos moradores do Sapê do Norte - *território*, onde um reconhecia o gado do outro e ora em vez, um morador ia buscar seu gado longe de casa. A apropriação e uso comum deste espaço eram firmados através de normas – como a ausência de cercas e o mandar recado ao dono de gado machucado.

---

<sup>3</sup> Tabuleiros são unidades geomorfológicas formadas por argilas e arenito da Série Barreiras, no Período Terciário da Era Cenozoica, que se caracterizam por relevo em platôs de baixa altitude (20 a 50 metros) e alcançam a planície costeira com escarpas abruptas.



– O gado criava como?

– A grané. Era, era solto assim.

– E como é que sabia de quem que era qual?

– Ah, mas todo mundo conhecia o seu. Ele tinha marco. Era a grané que nós tinha gado [...] Que naquele tempo, nós tinha gado aqui, todo mundo, pegava gado lá de fora, da beira rio, soltava pr'aí, lá de São Mateus soltava pr'aqui, nesse meio. Que ela tava dizendo a divisão daí do São Jorge com nós aqui. Eu falei “não, era uma divisão só”. Como faz, pra lá ou pra cá, era uma só. Era um deserto só. Animal nosso saía pra banda de fora, ficava pro lado de cá do Santana, até do lado, desse lado do São Domingos animal vinha. (dezembro de 2005)

A “terra à rola” e a “solta” do gado configuravam o *uso comum* praticado na terra, na floresta e nas águas, tecendo um forte contraponto à lógica privada hegemônica. Sob a lógica do uso comum da terra e da natureza, o controle dos recursos:

[...] se dá através de normas específicas instituídas para além do código legal vigente e acatadas, de maneira consensual, nos meandros das relações sociais estabelecidas entre vários grupos familiares, que compõem uma unidade social. [...] Laços solidários e de ajuda mútua informam um conjunto de regras firmadas sobre uma base física considerada comum, essencial e inalienável [...]. (ALMEIDA, 1989, p.163)

A lógica do comum permeava os usos da natureza e também as práticas de sociabilidade das comunidades negras, se fazendo presente nos *ajuntamentos* ou *mutirões* realizados nas derrubadas de mata para abertura de roças, no embarreio de casas e outras atividades coletivas onde os vizinhos se ajudavam reciprocamente.

– Embolava, assim, mutirão de gente, que ia fazer aquele serviço. Uma derrubada, a mesma coisa. Ia derrubar um alqueire de terra, chamava 15 pessoa, ia umas 40 pessoa, um alqueire de terra... quando chegava às 4 hora, acabava tudo, derrubava um alqueire de terra no machado. Era bom, era bom, mesmo! Um ajuntamento de plantação, era tudo na fatura. [...] Aí fazia o forró, o baile. É... Já marcava o dia, se fosse um dia da semana, agora se fosse em dia de sábado, o forró era de sábado pra domingo, né. E se não fosse, acabava no meio da semana, já era o forró, “o forró é sábado”. Todo mundo já ia. Aí já dava gente! (outubro de 2005)



Se as terras planas dos tabuleiros configuravam a largueza da pastagem nativa para o gado, os brejos lhe indicavam o remédio para as enfermidades. Na organização tradicional das comunidades negras rurais do Sapê do Norte, o sentimento de *pertença ao lugar* era expandido a outros seres vivos e muitas vezes, considerado necessário à sua integração.

– Criava num pasto, num brejo assim. [...] destocar era no rio lá do Cricaré e se chamava destocar, o gado comia aquele pasto com toda aquela saúde. [...] O lugar ali do Rio São Mateus até Conceição da Barra, a salina para nós levar nosso gado criado, pra nós poder criar eles aqui. O bezerro nascia, nós ia... quando eles ficavam desse tamanho assim, nós levava pro nosso lugar pra destocar, pra ficar amigo do nosso lugar. Se não, nós não podia criar. [...] Era um pasto que todo mundo usava, e além disso, não precisa nem dar outros tipos de vacina e de remédio, ninguém usava, a não ser a aftosa, antigamente usava a aftosa. (novembro de 2005)

Assim também se dá com a localização do melhor barro para as construções das moradias e casas de farinha – o barro amarelo, de alta viscosidade – que é indicada pela presença da formiga cabeçuda, que o busca e o carrega para fora da terra, formando os *murundus*:

- O barro amarelo é do formigueiro. [...] O barro amarelo, a formiga, cabeçuda, ela traz, ela vai no fim da Terra...ó, e vem puxando, e só bota aquele *pieiro*, mesmo, *pieiro* de montão, mesmo, até ela for no fundo! Em lugar que formiga cabeçuda passa, você fala assim, né, “poxa, aqui tá passando uma caça, aqui tá passando uma gente”, você num conhece que é gente porque ela, ela travessa por debaixo de pau e vai, e vai descendo, e vai embora, o caminho fica ali. O barro amarelo que tem é aquele ali, ó. Que ela traz do fundo, a formiga cabeçuda que traz lá do centro da Terra, no centro da Terra que vai cavando aquele buraco. [...] (novembro de 2004)

A diversidade de características dos ambientes pode favorecer algumas atividades; e da mesma maneira, a experiência oriunda do diálogo com estes ambientes pode produzir uma diversidade de saberes. No Sapê do Norte, a mandioca parece ser a espécie com maior quantidade de variedades, com características específicas e reconhecidas por aqueles que a cultivam.

Dentre os diversos tipos de mandioca citados pelos moradores do Sapê do Norte, ainda existem: Mucuri; Mucuri Macaco; Brancona; Ouro; Branquinha



ou Pavio-grande; Unha; Tesourinha; São Pedro Pampa; São Pedro Mirim; Olho de Pombo. Dentre as mandiocas antigas que não se encontram mais, foram citadas: Caiabana; Caravelas; Doce; Pereira-pau; Mucuri-Mangue; São Pedro Branca; Roxinha; Rio Grande; Camamum; Santinha; Ciricora. E em relação ao aipim, foram citados: Amarelinho ou Manteiga; Amarelo; Caixão; Cacau; Orelha D'Anta; Sinhá-tá-na-mesa.

Tamanha diversidade de mandiocas sugere um longo tempo de produção e experimentações, como foi o caso da produção da farinha de mandioca que dominou esta região durante o período escravista:

Aproximadamente oito léguas rio acima, ergue-se a vila de São Mateus, cuja situação não deve ser muito salubre, devido aos pântanos vizinhos. Tem cerca de 100 casas, possuindo o distrito perto de 3.000 habitantes, incluindo brancos e gente de cor. Apesar de ser uma das vilas mais novas da região de Porto Seguro, acha-se em situação próspera. Os habitantes cultivam grande quantidade de mandioca, exportando, anualmente, 60.000 alqueires de farinha [...]. (WIED, 1989 [1815]:170).

Mesmo após o período das fazendas escravistas, a farinha de mandioca permaneceu como importante produto da alimentação local e do comércio. A memória da produção farta é recorrente:

- Aqui tinha muito gado, muito animal cavalariço, criava porco à vontade, solto, a roça tinha demais, batia farinha, tinha 5, 6 ou 8 daquelas casas de farinhas nas redondezas, todo mundo mexendo com farinha e todo mundo trabalhando na roça. Era lugar de fator de movimento, hoje acabou. [...]. Mas atravessava pelo porto, tinha uma canoa lá em baixo, tinha uma serraria muito boa. [...] Ficava tudo alagado, vinha duas canoas pegar a gente, apanhava gente o dia inteirinho. [...] Chegava lá no cais, saltava, levava as mercadorias lá, vendia, pegava dinheiro, fazia as compras, comprava até fiado também e voltava. (outubro de 2005)

Essa memória é fundamental para tecer um contraponto à escassez encontrada atualmente na região e discutir suas causas. A fartura oriunda da produção se encontrava com a fartura oferecida pela natureza à caça e à pesca, fosse na mata ou nos rios. A observação da natureza orientava atividades, bem como as melhores técnicas de captura.



– Aí eu falei assim, pois é, menina, aí ela disse que era carne de Viado, Tatu num se falava, era Catitu, Queixada, Anta, isso tudo eles fazia aqueles varalção, que lá num tinha geladeira, isso tudo tinha que salgar. Mas diz que isso era carne, que eles comia direto! Ih! Não comprava nada, não comprava nada, não! Se matasse um porco, era pra modificar o gosto. [...] Lá era a mata que sustentava eles. E aqui era o rio, mais era o rio, né que da mata a gente quase num tirava nada, às vez um Tatu, às vez alguma Paca, mas o rio era...era uma fartura. Era o nosso pai rio, mesmo. A fartura do rio. (novembro de 2001)

A melhor época para a pesca nos rios é considerada o tempo quente e com a chegada das águas, quando os rios enchem e o peixe consegue transitar. As técnicas tradicionais utilizadas para se pegar o peixe eram: o *balaio*, o *jequi*, o *tapasteiro*, o *quixó*, a *muzanza* – de fabricação artesanal a partir de cipós, varinhas e outras fibras. O uso de cada técnica de captura estava relacionado com o tipo de pescado que se desejava e o lugar onde ele se encontrava.

– Muita água, pescava à vontade, você ia num córrego pescar, tinha à vontade.[...] Era só pegar o jacá, naquele tempo num era rede, não. Pegava aqueles balaio grande, assim, saía aquele tanto de mulher. Ah, era só ir! Ficava no meio do córrego, voltava com aquele moqueção, cada peixe que você precisava de ver! Pegava Traíra, pegava Cará, pegava Jundiá, Morobá, tudo pegava! [...] Nós pescava de jacá, o balaio. Ia pescando nos cantinho, passava o balaio e ia tocando, pescando, tocando, pescando. [...] A gente ia olhando, assim, via as traíra, nesse tempo de sol quente, assim, a gente ia olhando a água do córrego, assim, a gente via as Traíra deitada, assim, tomando sol. Só ia no meio da costa e batia o facão. (outubro de 2005)

O cipó desponta como principal produto utilizado na produção das armadilhas para pesca e caça, além de jacás, samburás, vassouras, balaio e cestos diversos, no amarrão de cercas e paredes de estuque. Assim como as variedades da mandioca, os cipós apresentam diversidade significativa de qualidade e habitats onde se reproduzem. Distribuídos pelas matas, capoeiras e brejos, os cipós conhecidos pelo uso são: Guaimbê; Timbó-peba; Caboclo; Timbó-liso; Macambirra-preto; e Jacaré.

– Esse aqui é Macambirra Preto e esse é Cipó Caboclo. [...] Difícil agora, de primeiro tinha cipó Timbó Liso, Timbó Peba, Guaimbê, puxava um fio e a pessoa tinha que correr debaixo do pau, porque senão estragava a pessoa toda. Descia... caía



de vez no chão. [...] Tem o Timbó Liso do brejo e tem o Macambirra do brejo que é preto. [...] O que dá na mata é o Guaimbê e o Timbó Peba, e o Cipó Preto também.[...] Esse aqui serve pra tudo, serve pra fazer muzanza, pra fazer quixó... O Guaimbê serve para amarrar cerca, serve pra muitas coisas também, fazer cesta, cesto. E o Macambirra e o Timbó Peba servem para balaio e vassoura. É muito procurado, mas não existe mais, né. (outubro de 2005)

Ao alimento, madeira, barro e cipós extraídos da natureza, junta-se uma gama de *medicamentos* da flora e da fauna, utilizados na cura de variadas enfermidades, sob a forma de óleos, chás, banhos, pomadas, tinturas e xaropes. A estes unguentos somam-se os *benzimentos*, realizados por mulheres e homens, com destaque aos mais idosos. Esta rica diversidade de medicamentos revela continuadas experimentações feitas ao longo das gerações, na descoberta de potenciais farmacológicos da flora e da fauna.

– Como é que vocês aprendiam essas coisas do mato ?

– Menina, vinha de geração pra geração, né? Porque as mãe, a mãe da minha mãe ensinava pra ela, a mãe dela já ensinou pra ela, né. E gripe, fazia o xarope, pra livrar da farmácia, né, porque a situação financeira era muito... precária.[...] É, né, então... aí eles fazia xarope de... Poejo, né, essa Raiz de Erva Santa, a Raiz da Taririquinha, mesmo, cozinhava tudo junto, né, fazia aquelas mistura, Flor de Sabugero... deixa eu ver o que mais... Folha de... Curindiba [...] a folha do... Coloral, maduro também, botava, fazer aquele xarope, depois queimava o açúcar, jogava aquele chá em cima, deixasse ferver, até virar um... lambedor, um mel assim, sabe? Aí dava à criança, né... e a Bicuíba, também, da mata, que hoje em dia não existe mais Bicuíba, né. (novembro de 2001)

Estas memórias relacionadas ao uso dialógico da natureza evidenciam conhecimentos acerca da diversidade e da dinâmica dos ambientes locais, associados às práticas de uso construídas pela população negra e quilombola no Sapê do Norte. A diversidade ambiental evoca os saberes tradicionalmente construídos neste território e essas reflexões apresentam grande potencial de contribuição para estudos biológicos, geográficos e ambientais acerca do norte do Espírito Santo. Da mesma maneira que tecem o retrato de uma realidade outra, caracterizada pela abundância de vida e fartura, nos ensinam práticas ambientais com uma natureza vista como sujeito.



## Considerações Finais

No Sapê do Norte, a enunciação dos saberes quilombolas ocupa um lugar necessário para a proposta dialógica com o conhecimento científico. Resignificando a ancestralidade africana neste território, a enunciação desses saberes diferenciados aponta para outras referências de conhecimento, outras narrativas histórico-geográficas, outras linguagens, outras possibilidades de relação com a natureza. Enfim, outras possibilidades do fazer, do compreender e do conceber, fundamentais para a construção da emancipação epistemológica e também para a construção de outras possibilidades de ser e existir.

A proposta de emancipação epistemológica deve adentrar os espaços educativos formais e não formais, buscando a descolonização do olhar de educadores, pesquisadores, estudantes e demais sujeitos, a fim de provocar uma mudança profunda nas concepções acerca do que é o conhecimento; quais as formas de produzi-lo; e quem são os sujeitos dessa produção.

O diálogo de saberes só se torna possível a partir da desconstrução das classificações hierárquicas que se tornaram impregnadas no imaginário coletivo e respondem por diversos processos de exclusão e invisibilidade social. Para isto, é fundamental a adoção de metodologias da escuta e da observação, a fim de que este *outro* - que foi historicamente silenciado e invisibilizado - possa se apresentar e contribuir com os processos educativos.

## Referências

- ALMEIDA, Alfredo Wagner B.de. *Terras de preto, terras de santo e terras de índio – uso comum e conflito*. **Cadernos NAEA**, Belém, vol.10, p.163-196,1989.
- BECKER, Bertha. *O norte do Espírito Santo: região periférica em transformação*. **Revista Brasileira de Geografia**, Rio de Janeiro, vol.35, n. 4, p. 35-110, 1973.
- DIEGUES, Antônio C. **O mito moderno da natureza intocada** (2.<sup>a</sup> ed.). São Paulo: Hucitec, 1998.
- FERREIRA, Simone Raquel Batista. **“Donos do lugar”:** a territorialidade quilombola do Sapê do Norte-ES. Tese (Doutorado) em Geografia. Programa



de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Federal Fluminense. Niterói/RJ, 2009.

GUSMÃO, Neusa M. *Caminhos Transversos: Território e Cidadania Negra*. In: O'DWYER, Eliane C. (org.) **Terra de Quilombos**. Rio de Janeiro: ABA, p.61-78, jul/ 1995.

HAESBAERT, Rogério. **O mito da desterritorialização**. Rio de Janeiro: Bertrand, 2004.

LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005.

MIGNOLO, Walter. El potencial epistemológico de la historia oral: algunas contribuciones de Silvia Rivera Cusicanqui. In: MATO, Daniel (coord.). **Estudios y Otras Prácticas Intelectuales Latinoamericanas en Cultura y Poder**. Caracas: CLACSO e CEAP, FACES, Universidade Central de Venezuela, 2002, p. 201-212.

NERY, João Batista Corrêa (Dom). A Cabula – um culto afro-brasileiro. In: COMISSÃO ESPÍRITO SANTENSE DE FOLCLORE. **Cadernos de Etnografia e Folclore** n.3, Vitória, Espírito Santo, 1963.

PORTO-GONÇALVES, Carlos Walter. A geograficidade do social: uma contribuição para o debate metodológico sobre estudos de conflito e movimentos sociais na América Latina. In: SEOANE, J. (org.) **Movimientos sociales y conflictos en América Latina**. Buenos Aires: CLACSO, 2003 a), p. 141-150.

\_\_\_\_\_. **Geografando, nos varadouros do mundo: da territorialidade seringalista (o seringal) à territorialidade seringueira (a Reserva Extrativista)**. Brasília: IBAMA, 2003 b).

\_\_\_\_\_. Apresentação à edição em português. In: LANDER, E. (org.) **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais**. Buenos Aires: CLACSO, 2005, p.9-15.

\_\_\_\_\_. De saberes e territórios: diversidade e emancipação a partir da experiência latino americana. **GEOgraphia** – Revista do Programa de Pós Graduação em Geografia da UFF, Rio de Janeiro, Ano VIII, n.16, p.37-52, dezembro de 2006.

SAMPAIO, Teodoro. **O tupi na geografia nacional**. 5.a Ed. São Paulo: Editora Nacional, 1987. (Coleção Brasileira, v.380)

THOMPSON, E. P. **Costumes em comum**. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

WIED, Maximilian. **Viagem ao Brasil**. Belo Horizonte/ São Paulo: Itatiaia/ EDUSP, 1989. (Coleção Reconquista do Brasil, 2. série, v. 156)



**Simone Raquel Batista Ferreira**

simone.batistaferreira@gmail.com

Geógrafa e Mestre em Geografia pela USP. Doutora em Geografia pela UFF.  
Professora adjunta do Departamento de Educação e Ciências Humanas no  
Centro Universitário do Norte do Espírito Santo CEUNES/UFES.

