

## ESPAÇO IGBÓ: SABERES ECOLÓGICOS DE (RE)EXISTÊNCIA NAS COMUNIDADES DE TERREIRO

Flávio Henrique de Oliveira Santos<sup>1</sup>  
Thiago Ortiz Corrêa de Souza<sup>2</sup>

Recebido em: 30/05/2024  
Aprovado em: 29/06/2024

**Resumo:** Das comunidades de terreiros emergem múltiplas percepções assentadas nas relações estabelecidas com o ambiente. Neste sentido partimos das performances-rituais destes territórios para evocar os saberes ecológicos de existência que projetam outros mundos possíveis partindo dos espaços igbó (mato). O estudo de cunho qualitativo e natureza exploratória busca tecer através da oralidade dos povos tradicionais a interlocução entre saberes ecológicos, performances e aprendizagem evidenciando epistemologias que contrapõe a lógica colonial. Salientamos que este texto ousa em sua gênese ofertar um ebó epistemológico que contrapõe perspectivas que negam ao mundo os povos tradicionais de matriz africana, considerando a oralidade como instrumento de performance.

**Palavras-chave:** Folhas, Ambiente, Candomblé, Performance.

## IGBÓ SPACE: ECOLOGICAL KNOWLEDGES OF (RE)EXISTENCE IN TERREIRO COMMUNITIES

**Abstract:** From the terreiro communities, multiple perceptions arise based on the relationships established with the environment. In this sense, we start from the ritual performances of these territories to evoke the ecological knowledge of existence that project other possible worlds, starting from the igbó (forest) spaces. This qualitative and exploratory study aims to weave, through the orality of traditional peoples, the dialogue between ecological knowledge, performances, and learning, highlighting epistemologies that counteract the colonial logic. We emphasize that this text dares in its genesis to offer an epistemological ebó that counters perspectives that deny the world to traditional peoples of African origin, considering orality as an instrument of performance.

**Keywords:** Leaves, Environment, Candomblé, Performance.

<sup>1</sup> Ìyàwó de Ósùn, Doutorando do Programa de Pós Graduação em Educação da Universidade Federal de Minas Gerais (PPGE/FaE/UFMG), Mestre em Educação pela Universidade do Estado de Minas Gerais e Licenciado em Ciências Biológicas. [fsantos.bio@hotmail.com](mailto:fsantos.bio@hotmail.com).

<sup>2</sup> Ìyàwó de Obaluaiye, Mestre pelo Programa de Pós-graduação em Artes da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (PPGARTES - UERJ) e Licenciatura em Educação Artística. [ortizth2@gmail.com](mailto:ortizth2@gmail.com). ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-0420-3777>.

## Introdução

Nos territórios de matriz africana, formados pelos povos da forçada diáspora transatlântica para as Américas, em especial ao Brasil, encontramos diferentes modos de ser e fazer tessituras nas relações estabelecidas entre humanos e não humanos no ambiente sob perspectivas ecológicas. Nesta trama, são forjadas possibilidades de (re)existir através de encantamentos, e, para invocá-los, é necessário compreender o corpo em sua totalidade, dialogando com o tempo e os saberes corporificados pela experiência cotidiana contida nos ritos.

A organização das comunidades tradicionais, em especial as comunidades-terreiro, se dá de maneira polissêmica, multidimensional e polivalente (TOLEDO,2008, p.140). O aprender sobre as múltiplas possibilidades de (re)existir ocorre através da vivência prática em comunidade (o *egbé*), aprende-se pelos cantos e suas entoações, pelas cores, pelos odores, pelos sabores e temperos da cozinha (MACHADO,2010). Neste sentido, a construção e perpetuação dos saberes ecológicos da existência se manifesta na disposição desses elementos que, quando reunidos e combinados, criam ambiências específicas, composições estéticas que promovem uma curvatura no espaço-tempo. Em outras palavras, a aprendizagem ecológica está presente no formato, textura, coloração, propriedades curativas e de encantamento das folhas, bem como nos gestos e partituras corporais afrografadas.



Figura 01 – Ìrókò, Xilogravura (Thiago Ortiz, 2019)

Partindo da materialidade de Ìrókò, *orisá* do povo *Yorubá* (Figura 01) corporificado em uma gameleira branca (*Ficus gomelleira*) abraçado por um *ojá funfun* - laço branco - este artigo se pretende arriar um *ebó epistemológico* mediado pela oralidade dos povos tradicionais de matriz africana (RUFINO,2019). Das pequenas Áfricas, popularmente chamadas de comunidades-terreiros, nos desafiamos a aterexistir nos cantos e nos encantos de ecologias que possibilitem ampliarmos os conhecimentos experienciados (SILVA, *et al.*, 2023). O presente texto, de natureza qualitativa e exploratória, tem como intuito evidenciar vivências em comunidade a outros mundos possíveis. Os estudos de cunho qualitativo emergem em pesquisas nas ciências sociais almejam interpretar e compreender contextos subjetivos socioculturais (FLICK,2009). Assim sendo, nos propomos evidenciar/incorporar o complexo das comunidades de terreiro, buscando evidenciar epistemologias que contrapõe a lógica colonial. O texto está assentado na dialogicidade da transmissão dos saberes mediados pela oralidade e por memórias, tendo como base teórica os estudos culturais, como Cliford Geertz (2008) e Stuart Hall(2003). Cabe nos ressaltar que este artigo pretende contribuir para salvaguardar a memória coletiva dos povos de terreiro e evidenciar a equidade do conhecimento tradicional e acadêmico.

### O Terreiro como Espaço Igbó (Mato)

*Tomem consciência, cuidado e amor com a questão ambiental. Nós, sem a água; nós, sem as ervas, as plantas perfeitas, não vivemos. Não temos òrisás. Òrisá é vida. Òrisá é amor, como a natureza. O universo está chorando [...] Nós estamos matando a nós mesmos. Que herança vamos deixar para os nossos?*

(Iyá Beata de Iyemonjá, 2015 - Transcrição literal)

A insurgência do diálogo sobre a relação estabelecida entre humanos e não humanos no ambiente é uma temática emergente e tem ocupado diversos campos ontológicos. Iniciamos nossa reflexão instigados pelo questionamento de Iyá Beata de Iyemonjá [fundadora do *Ilê Asé Omiojuaró/RJ*]<sup>3</sup>, “que herança vamos deixar para os nossos?”. A indagação feita pela Iyalorixá no encontro “*Fé no Clima*”, realizado no Rio de Janeiro, no ano de 2015, nos desloca para

<sup>3</sup>Comunidade de terreiro fundada em 1984 por Iyá Beata de Iyemonjá, situada na baixada fluminense, em Miguel Couto, Nova Iguaçu, no estado do Rio de Janeiro. *Ilê Asé Omiojuarô*, significa Casa de Axé Águas dos Olhos do Caçador.

pensarmos como atuamos e são corporificados em nós os saberes ecológicos que emergem das comunidades de terreiros.

É no experienciar dos territórios tradicionais de matriz africana que somos evocados a interação com seu universo biomítico, (re)configurado pela diáspora. Em encontros singulares e subjetivos, cada participante, ao adentrar numa comunidade de terreiro, se depara com *onã* (*caminhos*) de (re)existência tecidos através do mundo vegetal, contraponto os territórios na diáspora. Assim como, às perspectivas do sistema colonial, que negou aos povos sequestrados e traficados do continente africano o direito de habitar e, sobretudo, os colocou no *locus* da negação do mundo, os territórios na diáspora insistem em abrir caminhos para mundos plurais (FERDINAND, 2023).

Podemos apontar que as comunidades de terreiro - nesse caso de candomblé - são um microcosmo existencial imerso no macro espaço social. Este território sagrado carrega consigo uma agenda intimamente fundamentada em princípios cosmológicos que oportunizam uma integração simbiótica entre humanos e não-humanos. Segundo Santos (1993), o *asé* (força vital) está presente em diversas formas de vida, em inúmeros elementos, distribuídos entre os reinos animal, vegetal e mineral, entre seres animados e inanimados, nas substâncias essenciais de todas as coisas - seja do espaço “mato”, seja do “urbano” - que configuram o mundo.

A autora, ao agrupar os elementos portadores de axé, os coloca em três categorias: os elementos de "sangue" "vermelho"; "branco" e "preto". Em cada categoria citada, há substâncias do reino vegetal, evidenciando assim a importância de seu cultivo, usos e manejos para o exercício de suas vidas, impulsionadas pelas tradições ancestrais. Santos (1993) enuncia o *epô* (azeite de dendê), o *osun* (pó vermelho extraído do *Pterocarpus Erina-cesses*), a seiva e o sumo de plantas, bem como o *ilú* (índigo extraído de diferentes árvores), que em pó recebe o nome de *waji*. Essa relação de integralidade é essencial para o funcionamento de uma comunidade de terreiro. Nele, a ancestralidade é concebida como um marco gerador da existência, abrindo caminhos para a construção de outros mundos possíveis.

As relações estabelecidas propiciam uma compreensão mais alargada da contiguidade entre as diversas formas de vida e forças espirituais; onde a ancestralidade é o solo onde se assentam todas as práticas e rituais (logo, existenciais), garantindo a continuidade e consonância do *egbé*. É através da ancestralidade que se perpetuam conhecimentos, valores e tradições, criando um vínculo atemporal ao espiralar passado-presente-futuro. A agenda cosmopolítica de uma comunidade de terreiro reflete uma perspectiva holística do universo, onde tudo está interconectado e cada elemento desempenha um papel de importância na manutenção do

equilíbrio e da harmonia. Essas comunidades carregam consigo saberes ecológicos individuais e coletivos, que correspondem a um conjunto de conhecimentos reunidos ao longo do tempo, e são transmitidos através das gerações, resultando na projeção de uma compreensão e preocupação profundas acerca das mudanças climáticas, que implicando na alteração dos ecossistemas, acabam por causar interferência no exercício de suas religiosidades, bem como de práticas sustentáveis desenvolvidas ao longo da história.

Uma percepção integrada e sistêmica do ambiente compreende todos os componentes da natureza e suas inter-relações, promovendo assim uma abordagem abrangente e articulada para a condução e preservação dos ecossistemas. Segundo Toledo (2008), os conhecimentos destas comunidades:

está intrinsecamente ligado às necessidades práticas de uso e manejo dos ecossistemas locais. Embora esse conhecimento esteja baseado em observações em uma escala geográfica bem restrita, ele deve fornecer informações detalhadas sobre todo o cenário representado pelas paisagens concretas onde se utilizam e manejam os recursos naturais. (TOLEDO, 2008, p 93)

Esse viés de pensamento posiciona as comunidades de terreiro como um modelo de resistência ambiental, ecológica, cultural, capaz de propor e conduzir outros modos de vida possíveis, que desafiam as dinâmicas opressoras e desagregadoras forjadoras do mundo ocidental. Portanto, é necessário repensarmos o território, abrindo mão da concepção rasa de mero espaço de mistura de elementos mágicos, mas sim, percebê-los como um lugar de produção de conhecimentos ecológicos, portanto, de resistência ambiental. As comunidades de terreiro, enquanto espaços ecológicos de existência, trazem em si a capacidade de integralização harmoniosa - não romantizada - entre humanos e não-humanos e (re)organizam os princípios ontológicos bio-ancestrais.

Ao adentrarmos em um *egbé* somos enredados pela atmosfera que costura saberes e ciências encantadas. Entre os *ókutas* (pedras), *epô pupa* (azeite de dendê), *éwès* (folhas) e *omi* (água); emerge o espaço *Igbó* (mato); há um entrelaçamento ecológico, mítico e poético entre ecossistema, divindades, encantados e ancestrais. A cosmopercepção de uma comunidade demonstra quão humanos e não humanos são indissociáveis. Logo, é fundamental compreender o *corpus* de um terreiro - sobretudo nos espaços *igbó* - para engendrar as reflexões que evidenciam os saberes ecológicos das existências e os saberes ecológicos tradicionais (TOLEDO,2008).

Segundo Barros (2011) tradicionalmente conhecido como *Babá Flávio de Osaguian*, fundador do *Ilê Axé Omin/RJ*; as comunidades de terreiro são: resultado da reelaboração de diversas culturas africanas [...] sendo, portanto, “lugar da memória, das origens e das tradições,

onde além de preservar um conhecimento naturalístico e ancestral” (BARROS,2011, p.11-13). Nesta perspectiva, a dimensão espacial materializa múltiplas dimensões ecológicas dentro de um espaço limitado onde se configuram os elementos simbólicos dos povos tradicionais de matriz africana. A presença de elementos do mundo vegetal assentam no terreiro o “espaço mato”, que pode ser descrito como:

o espaço abriga uma dimensão maior que [...] viabiliza outras atividades que não a coleta de folhas utilizadas em todos os elementos da vida ritual. Trata-se, ao nosso ver, da inclusão da floresta africana como fonte simbólica [...] onde as grandes árvores poderiam ser objeto de adoração e de manutenção de uma memória, na qual a natureza está contida de maneira indissociável. (BARROS,2011, p.16)

As comunidades de terreiro são um campo de múltiplos conceitos, sua dimensão epistemológica convoca diferentes maneiras de ser e fazer ecológicos, assentando memórias com e nos membros da comunidade (*ómò orisá*- filhos de santo). Estes espaços de ancestralidade e memória possibilitam diferentes modos de construção ontológica do ser, devido à multiplicidade de sua percepção e projeção do mundo, no mundo. O sagrado está presente na dinâmica dos corpos. Sua força vital é absorvida e emanada a partir de performances-rituais. Elas possuem o papel de rememorar os ritos, atualizar a presença da ancestralidade, e transmitir valores éticos, tanto no que tange às condutas específicas de caráter normativo, quanto aos princípios, valores éticos resultantes de reflexão sobre o exercício do *iwá rere* (bom caráter).

Na entrada do asé, as folhas de *éwè igí méssàn* (Para-raio / *Mella azedarach L.*), *péregùn* (*Dracaena fragrans.*) e *igí opê* (Dendezeiro / *Elaeis guineensis*) compõem o espaço mítico de *Ésù*. O senhor da comunicação, da transgressão, das encruzilhas, dos cruzos potencializadores das agências que nos convocam ao *ebó epistemológico* contracolonial, para fazer reverberar os efeitos resultantes do encantamento do mundo, das esferas do saber (RUFINO,2019). Cabe-nos ressaltar a necessidade urgente de estabelecer o que Luiz Rufino (2018) denomina *cruzos* epistemológicos entre conhecimento acadêmico (ciência ocidental) e os saberes tradicionais (empíricos). Viver a encruzilhada, os múltiplos caminhos teórico- metodológicos, tendo Exu como marco da experiência.

Os cruzos operam praticando rasuras e ressignificações conceituais. No que tange as questões acerca da produção de conhecimentos, essa noção versa-se como uma resposta responsável, fiel à noção de que nossas práticas de saber se tecem a partir das relações, e das consequentes alterações e acabamentos que nos é dado pelos outros. (Rufino, 2018. p. 78)

Seria o *devoir* dos povos de terreiro o ofertar do que *ebó* que compartilha sentidos, encantos e estratégias de (re)existência em territórios hostis?

## A estética antecede a ética: performances-rituais e saberes ecológicos

Percorrendo os *cruzos* epistemológicos, os povos e comunidades tradicionais de terreiro entrelaçam diversas estratégias para salvaguardar seus territórios e os saberes ecológicos de existência que se assentam na relação com o ambiente. Dentre os modos de ser e fazer das comunidades de terreiro, a oralidade e as narrativas ocupam o lugar da transmissão oral para a exposição das experiências individuais e coletivas. Segundo Filho (2016), as narrativas expressam diversas linguagens: verbais, imagéticas e representativas que, ao se entrelaçarem, apresentam múltiplos processos e significados. Iyá Beata de Iyemonjá<sup>4</sup>, narra o *ítan* (*conto/história*) de um homem que apanhava folhas e agia sem consideração com o ambiente.

O homem entrava nas matas sem pedir licença, e não demonstrava respeito pelo território. No entanto, por muito tempo conseguiu encontrar as ewés (folhas) de que precisava. Contudo, ao passar dos dias começou a enfrentar dificuldades: algumas folhas pareciam desaparecer e frequentemente se acidentava, tropeçando em cobras, sendo atacado por insetos e se ferindo na vegetação. Desconfiado, o homem procurou uma agbà da comunidade, a fim de pedir-lhe orientação.

Após ouvir seus relatos queixosos, a anciã explicou ao homem que sua falta de sorte era devida a sua má conduta. E, estabelecendo uma relação entre a espaço casa e espaço mato, traz uma reflexão: ninguém gostaria de ver suas posses retiradas sem permissão. A agbà alertou ao homem que os matos tem um dono, o orisá Òsányìn. Portanto, era preciso pedir agô, licença e oferecer um ebó, um agrado ao dono da casa, antes de coletar suas ervas (Iyá Nlá Beata de Iyemonja, tradição oral).

A narrativa supracitada demonstra que os processos de ensino-aprendizagem nas comunidades-terreiro são assentados ao longo da vivência, da prática coletiva e sobretudo na relação com o ambiente. O aprender ocorre em múltiplos momentos, como por exemplo; através da celebração de seus ritos, de caráter privado e/ou público. Nessas performances, o aprendizado é conduzido pelos modos que se delineiam para “aprender a ver”; onde as práticas são experienciadas e estão alicerçadas nas confluências do mundo, ampliando as relações com humanos e não humanos (RABELO,2015).

Assim, as performances-rituais presentes na dinâmica existencial das comunidades de terreiro estão contidas em suas ações cotidianas e têm a nos oferecer, “um rico campo de investigação, conhecimento e fruição”. Leda Maria Martins afirma que através destas performances, podemos reelaborar processos para suprir “faltas, vazios e rupturas dos sujeitos

---

<sup>4</sup> Neste texto apresentamos uma releitura do *ítan* : "o Colhedor de Folhas" presente na coletânea de contos "Caroço de dendê" de Iyá Beata de Iyemonjá.

que aqui se reinventaram, dramatizando a relação pendular entre a lembrança e o esquecimento, a origem e a sua perda” (MARTINS,2020).

Podemos dizer que as performances-rituais são compostas de arranjos estéticos, que se constituem da combinação de linguagens e elementos diversos, oriundos da expressão humana - como os cantos, as histórias, cantigas, danças -, ou de ordem animal, vegetal e mineral (os elementos em si, e partes que o formam). Esses arranjos recompõem ambiências e narrativas que contêm em sua liturgia os princípios éticos, determinantes ao exercício do bom caráter, nos comportamentos específicos. Estes arranjos promovem uma percepção expandida do espaço-tempo, tornando possível somente no exercício da cosmopercepção do mundo, refletindo a complexidade e profundidade da tradição e do conhecimento transmitido através das práticas comunitárias pautadas na ancestralidade.

Para Oyèwùmí (1957), não é apropriado denominar como "cosmovisão" toda a complexa coreografia ancestral vivida em uma comunidade de terreiro. Os modos como se compreende a vida, o que precede e o que se espera após o estabelecimento de relações políticas, das escolhas pessoais e coletivas, não podem ser limitados pela concepção ocidental de percepção visual, onde a categoria do olhar desconsidera outros modos de experienciar o mundo. Na perspectiva da autora o termo cosmo percepção seria o mais adequado e coeso para abarcar as múltiplas visões de mundo; nesse sentido aponta: “é uma maneira mais inclusiva de descrever a concepção de mundo por diferentes grupos culturais [...] que podem privilegiar sentidos que não sejam o visual ou, até mesmo uma combinação de sentidos”.

No tocante aos saberes ecológicos, a aprendizagem em diversos momentos, como na prática da observação quanto ao formato, textura e coloração das folhas, suas propriedades curativas e nas ritualísticas de encantamento correspondente a cada divindade. Os elementos que constituem as cerimônias, os ritos de passagem, estão presentes nos gestos e nas partituras corporais afrografadas, que atualizam tais rituais. O que reitera Martins (2021):

As cerimônias rituais ocupam lugar ímpar e privilegiado na formação das culturas negras, pois, como territórios e ambientes de memória, recriam e transmitem, pelos repertórios orais e corporais, gestos, hábitos, formas e técnicas de criação e de transmissão. São registros e meios de construção identitária, **transcriação**<sup>5</sup> e resguardo de conhecimentos. Como forma pensamento, os ritos são férteis acervos de reservas mnemônicas, ações cinéticas, padrões, procedimentos culturais residuais recriados, restituídos e expressos no e pelo corpo. Os ritos transmitem e instituem saberes estéticos, filosóficos e metafísicos, entre outros, quer em sua moldura simbólica, quer nos modos de enunciação, nos aparatos e convenções que esculpem sua performance. (MARTINS, 2022. p 47)

---

<sup>5</sup> Grifo nosso.



Dentre as ritualísticas que compõe o universo biomítico as comunidades de terreiro e evidenciam os saberes ecológicos, podemos destacar a *Sàsànyìn*, ritual dos candomblés de tradição Nagô, de caráter crucial nos processos iniciáticos para os orisá, cujo patrono é Òsányín. A prática ritual é desenhada por diversos momentos que precedem a cerimônia a ser realizada na comunidade. Os filhos de santo (participantes experientes e periféricos dialogando com a perspectiva de Jean Lave) responsáveis por coletar as *éwès* (folhas) adentram a mata carregando consigo itens como velas, moedas, mel, fumo e alimentos. Um *ebó* ofertado como pagamento, como um pedido de licença, para entrar no espaço sagrado de Òsányín e coletar suas ervas (SILVA e NEVES, 2012). As oralidades se cruzam em um espiral de tempo. Partindo dos apontamentos supracitados, retornamos ao conto apresentado no início das reflexões desta seção. As histórias se (re)elaboram nas curvas ancestrais, seja no tempo do homem colhedor de folhas, do conto de Iyá Beata de Iyemonja ou no tempo dos membros das comunidades de terreiro, ao coletarem as folhas para a ritualista da *Sàsànyìn*.

A cerimônia da *Sàsànyìn* corresponde ao momento que se apresentam as folhas sagradas; ritualísticas dos orisás. Para cada divindade são designadas folhas específicas, salientando a diversidade presente na ancestralidade. E é, a partir dessas folhas, que cada iniciado se nutre e fortalece do axé de seu orisás, da força vital capaz de transformar. Este ritual invoca o poder das folhas e seus encantamentos a partir de cantigas específicas. Ainda segundo a narrativa de Silva e Neves (2012), quando se referem às cantigas de encantamento do poder das folhas, determinam como as mesmas devem ser coletadas, advertindo que transgressões, atos desrespeitosos serão reprimidos pelos *agbás* (anciãos) da comunidade. Um provérbio africano expressa a orientação dos participantes experientes para a tratativa com as *éwès* (folhas), dizendo: “*Ewé pèlè pé àní tó pé ewé, pèlè pè àní tó pé./ Lákàkà a fún ó ni fèéréfè pèlè pè àní tó pé.*” cuja tradução é “Pegue a folha gentilmente, demoradamente, bastante demorado. A folha, gentilmente demorado, bastante demorado esforce tenazmente (com tenacidade), e a folha nos será dada alegremente” (OLIVEIRA, 2002, p.55).

A performance ritual da *Sàsànyìn* suscita a oralidade como recurso mnemônico, revive nos cânticos as tecnologias ancestrais da terra, promovendo outros mundos. O comportamento dos filhos de santo imbuídos da tarefa de colheita das folhas propõe uma reflexão acerca do respeito ao mundo biomítico dos orisás, que se inicia na colheita e retorna à natureza, devolvendo os elementos como oferenda. O ritual performado revive e atualiza uma tradição viva. Os saberes oriundos da experiência prática, onde todos os sentidos são convocados. Os saberes ecológicos, como expressão da diversidade, são componentes essenciais da existência, sendo a ancestralidade sua expressão absoluta, tendo como referência a si, mas o Outro, seu

entorno. Conforme Oliveira (2021), é preciso cantar as folhas para acordá-las e assim encantar; pois o encantamento é a função da ancestralidade. Encantar é construir mundos.

### **Encantando folhas: aprendendo e tecendo outros mundos**

As *éwès* (folhas) nas comunidades de terreiro constituem o complexo sociocultural do espaço igbó - como discutimos anteriormente -, assim é a partir do mundo vegetal que buscamos refletir acerca dos modos de ser e fazer dos povos tradicionais de matriz africana que tecem outros modos possíveis. Segundo *Iyá Egbé* Vanda Machado (2010), nestes territórios “se aprende a ser sendo”, a autora afirma:

Viver no terreiro [...] é estar pronto para construir seus saberes a partir de um novo espaço interno. Um espaço vivo e estimulado para aprender com todos os acontecimentos. A aprendizagem inclui atos celebrativos que estimulam e agrega tudo que dá vida a vida comunitária[...] vive-se o mundo das possibilidades. (MACHADO,2010, p.9)

As múltiplas possibilidades de tecer os saberes cotidianos e sobretudo ecológicos se estabelecem nas relações estabelecidas com e na comunidade de terreiro; onde experienciar é corporificar a força motriz que atravessa todos(as) participantes. Os saberes ecológicos de existência são apresentados em outros formatos e linguagens; é possível aprender sobre as potencialidades de determinado elemento do mundo vegetal (espaço *igbó*) no decorrer de um diálogo entre pares. Ao abraçar *Ìrókò* e ao se assentar em uma *ení* (esteira) sob a sombra dessa divindade, encontramos uma rede educativa estabelecida entre humanos (experientes e periféricos) e não humanos. Como nos rememora Medaets Chantal (2020) “o processo de aprendizagem repousa, sobre ajustamentos graduais e contínuos entre o sujeito e o seu ambiente”; corroborando com a perspectiva da autora Goldman (2005) metaforicamente afirma: que aprender nas comunidades de terreiro é um processo de “*catar folhas*”.

Segundo *Babá* Everton de *Iyemonjá*, citado por Santos, et al., (2023, p.55) “O conhecimento da folha que pode, a folha que não pode, o horário – de colher- realmente sobrevive de boca em boca [oralidade]. O ensinamento vem no momento em que você menos espera”. Nesta perspectiva, os autores afirmam:

Os modos que se ensina e aprende nas tradições de matriz africana são peculiares e específicos, perpassam desde a estrutura física à construção epistemológica dos povos que circularam o território. Assim, a aprendizagem depende do complexo sociocultural desses povos pois prevê uma relação entre os sujeitos envolvidos (humanos e não humano(re)elaborar outros mundos é corporificar os saberes ecológicos da existência. Ressaltando os) sem a dualidade de mestre-aprendiz. (SANTOS, et al., 2023, p.)

Diferente do que ocorre de maneira geral, o processo de aprender a encantar as folhas e acessar outros mundos é inerente à experimentar, conhecer e sobretudo corporificar a cosmopercepção. Em outras palavras, é possibilitar que os espaços *igbó* tomem um *locus* substancial na vida do *ómò orisá*. Sendo a tradição das comunidades de terreiro perpassada oralmente, os saberes ecológicos de existência são resultado da vivência cotidiana entre participantes experientes e periféricos. Barros (2011, p.45) aponta que a perpetuação do conhecimento acontece quando os participantes experientes identificam nos participantes periféricos a capacidade de serem portadores de saberes e porventura transmissores.

No entanto, contrapondo a lógica colonial, o período de aprendizagem nas comunidades de terreiro sobre o mundo vegetal - e todo complexo sociocultural - não prevê tempo para findar. Assim, nessas performances-rituais compreendemos que pensar o espaço *igbó* como estratégias educativas potencializadas nas inter-relações que produzem materialidade e sentido para os saberes possam atravessar, afetar e compor os participantes dessas comunidades de terreiro. Como nos narra Rufino (2020, p.36), “não há um único tempo, como também não há uma única forma de interagir e explicar as coisas do mundo”. Assim, neste texto propomos contribuir para que outras pesquisas possam ofertar o *ebó epistemológico* assim como o que ofertamos a partir da relação com as *éwès* é um convite para as múltiplas possibilidades de sentir e ser no mundo.

### Referências bibliográficas

- BARROS, J.F.P. A floresta sagrada de Ossaim: o segredo das folhas, Rio de Janeiro, Editora Pallas, 2011, 115 p.
- FERDINAND, M. Uma ecologia decolonial: pensar a partir do mundo caribenho, São Paulo: Ubu Editora, 2022, 320p.
- FILHO, E.A.H. Ecopedagogia no terreiro de candomblé Angola. 2016, 112 p. Dissertação (Mestrado em Educação). Programa de Pós Graduação em Educação. Universidade Federal de Pernambuco, Ceará, 2016.
- FLICK, U. Introdução à pesquisa qualitativa. 3.ed. Porto Alegre: Artmed, 2009. 405 p.
- GOLDMAN, M. Formas do saber e modos do ser: observações sobre a multiplicidade e ontologia no Candomblé. *Religião e Sociedade*, v. 25, p. 102-120, 2005.
- MACHADO, V. Exu: o senhor dos caminhos e das alegrias. VIENECULT: encontro de estudos multidisciplinares em cultura. Salvador – BA, 2010.

MARTINS, L. Performances do tempo espiralar. in RAVETTI, Graciela e ARBEX, Márcia (organizadoras). Performance, Exílio, Fronteiras: Errâncias Territoriais e Textuais. Belo Horizonte: Departamento de Letras Românicas, Pos Lit, FALE/UFMG, 2020, p. 70 - 71.

MEDAETS, C. “Tu garante?”: aprendizagem às margens do Tapajós [online]. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2020, 264 p.

OLIVEIRA, E. Cosmovisão Africana no Brasil: elementos para uma filosofia afrodescendente. 1 ed. Rio de Janeiro: Coleção X (Organização: Rafael Haddock--Lobo) - 1 ed. Rio de Janeiro: Ape'Ku, 2021, p. 25.

OLIVEIRA, A. B. Cantando para os Orixás. 3ª. Ed., Rio de Janeiro: Pallas, 2002, 54

OYĚWÙMÍ, O. A invenção das mulheres: construindo um sentido africano para os discursos ocidentais de gênero. Trad. Wanderson Flor do Nascimento. - 1. ed - Rio de Janeiro: Editora Bazar do Tempo, 2021. 324 p.

RABELO, M.C.M. Aprender a ver no candomblé. Horizontes Antropológicos, Porto Alegre, ano 21, n. 44, 2015.

RUFINO, et al., Educação Ambiental desde El Sur: A perspectiva da Terexistência como Política e Poética Descolonial. Revista Sergipana de Educação Ambiental, São Cristóvão, v.7. 2020.

RUFINO, L. Pedagogia das Encruzilhadas. Rio de Janeiro, Editora: Mórula, 2019, 163 p.

RUFINO, L. Pedagogia das Encruzilhadas. Revista Periferia, v.10. 2018.

RUFINO, L. Exu e pedagogia das encruzilhadas. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, 2017.

SANTOS, et al., Aprendendo com e pelo encantar das folhas. Epistemologias do Sul, v. 7, n.1, p. 46-59, 2023.

SANTOS, J. E.. Os Nagô e a Morte: Pade, Àsèsè e o culto Égun na Bahia. Petrópolis: Vozes, 1993, pp 41-42..

FRANCISCO, J. Espaço das folhas: uma festa, ritos e devoções nas comunidades afro-religiosas. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 13, nov. 2012.

SILVA, L.M. Estar com Makaia: povos de terreiro e ecologias das multiplicidades. Epistemologias do Sul, v. 7, n.1, p. 60-73, 2023.

TOLEDO, V.M. La memoria biocultural: la importância ecológica de las sabidurías tradicionales. Barcelona, España. Icaria editorial, 2008. p.232.

YEMONJÁ, M. B. Carço de dendê - a sabedoria dos terreiros: como ialorixás e babalorixás passam conhecimentos a seus filhos. Rio de Janeiro: Pallas, 2008, pp 67-68.