

TERREIRO PALÁCIO DE YEMANJÁ: *um espaço de Educação Ambiental e Cultural decolonial olindense*

Alessandro Augusto Guerra Junior

augguerra@gmail.com

Marcos Moraes Valença

marcosvalenca@recife.ifpe.edu.br

RESUMO

Este artigo visa fazer uma discussão na perspectiva decolonial da importância do terreiro de candomblé Palácio de Yemanjá, em Olinda-PE, como espaço de educação não formal na promoção da educação ambiental e cultural. A pergunta que guia a pesquisa, partindo da perspectiva decolonial é: como o terreiro Palácio de Yemanjá, em Olinda, promove educação ambiental e cultural como espaço de educação não formal? Durante a história do Brasil, fruto do colonialismo, o povo negro escravizado e suas religiões afrobrasileiras, em especial o candomblé, foram silenciadas e suas práticas demonizadas. Através da revisão bibliográfica, alguns aspectos do candomblé vão ser destacados, como a relação de preservação da Natureza, os Orixás, os sincretismos, a ancestralidade, a ética, a hierarquia, as simbologias e outros pontos de vista políticos, sociais, ecológico, ambientais e culturais que são somados ao campo educativo, como espaços de educação não formal. O estudo classifica-se como qualitativo exploratório e descritivo, caracterizando como estudo de caso, partindo de uma perspectiva decolonial, que se configura como uma das estratégias de estabelecer conhecimento vindo dos subalternos, como o povo de terreiro, estabelecendo um contraponto político por um marco imposto pelo colonialismo. Não obstante as práticas e os saberes serem formas de resistência e apontarem a outras possibilidades de vida que se aproximam da ecologia de saberes e do Bem Viver, o popularmente chamado Terreiro de Pai Edu assume relevância de educação ambiental e cultural. Como espaço de educação não formal busca romper o processo de invisibilização dos povos de terreiros, da cultura afrodescendente no nosso país, e reforça o processo descolonizar o conhecimento, como outras formas de discriminações.

PALAVRAS-CHAVE: Educação Ambiental e Cultural; Terreiros; Decolonial.

ABSTRACT

This article aims a debate from a decolonial perspective of the importance of the Candomblé's terreiro Palácio de Yemanjá, in Olinda-PE, as a space for non-formal

education in the promotion of environmental and cultural education. The question the guides the study, from a decolonial perspective is: how the terreiro Palácio de Yemanjá, in Olinda, promotes environmental and cultural education as a non-formal education space? During Brazil's history, as a result of colonialism, the enslaved black people and their african-brazilian religions, specially the candomblé, were silenced and their practices demonized. Through bibliographic revisions, some aspects of the candomblé are going to be highlighted, as a relationship of preservation of Nature, the Orixás, the syncretisms, the ancestry, the ethic, the hierarchy, the symbologies and others political, social, ecologic, environmental and cultural points of view, that are added to the educational field, as non-formal education spaces. The study classifies itself as qualitative exploratory and descriptive, from a decolonial perspective, which is configured as one of the strategies to establish knowledge coming from the subaltern, such as the terreiro people, establishing a political counterpoint by a milestone imposed by colonialism. Notwithstanding, the practices and knowledges being forms of resistance and and point to other possibilities of life that are close to the ecology of knowledge and the Good Living, the popularly called Terreiro de Pai Edu assumes na environmental and cultural education relevance. As a non-formal education space that seeks to break the process of invisibilization of terreiro peoples, from the Afro-descendant culture in our country, and reinforces the process of decolonizing knowledge, like other forms of discrimination.

Keywords: Environmental and Cultural Education; Decolonial.

1 INTRODUÇÃO

No Brasil as religiões de matriz africana sofreram – e ainda vêm sofrendo – historicamente um longo e intenso processo de negação, repressão, sendo submetidas a todas as formas de controle e silenciamento das suas manifestações culturais e religiosas. Trata-se de um triste retrato evidenciado já a partir do momento em que aqueles seres humanos foram traficados para o nosso país na condição de escravos, vítimas da lógica de um colonialismo perverso e racista. Santos (2019) aponta que esse colonialismo buscou corpos para torná-los ferramentas de trabalho, encontrando tal justificativa para validar a postura de negação e depreciação aos povos negros, sua cultura e religiosidade.

Durante a colonização cristã que construiu no país uma narrativa onde o negro brasileiro é desumanizado, estranho, exótico, fruto do pecado e reforçando, até os dias atuais, o discurso de que as religiões de matriz africana estão ligadas ao culto ao demônio, sempre atrelando ao mal (MARIANO, 2007). Chama-se a atenção de que esta afirmação nunca foi verdadeira. Assim, os corpos negros e pobres, diante da opressão, exclusão, negação e demonização, precisaram elaborar estratégias para resistir e sobreviver. Essa luta continua na resistência e sobrevivência das suas histórias, das suas identidades, no respeito as suas crenças, mediante a estrutura social de dominação que ainda produz no

Brasil essas desigualdades (MARIANO, 2007).

Mesmo com as tristes adversidades históricas e sociais, o terreiro de Candomblé, pertencente a uma religião de matriz africana, se tornou espaço de fortalecimento à memória, à resistência, a uma filosofia ancestral, às religiosidades às identidades culturais, que lhe concedem como guardiões de memória e ancestralidade dos povos novos no país. Segundo Verger, (1981), na impossibilidade de realizar os cultos aos seus orixás conduziu a encontros secretos, longe dos olhares da Igreja e dos colonizadores. Muitos passaram a adotar os santos católicos para referirem-se aos seus orixás. Esses encontros religiosos, segundo o autor, aproximavam os negros de suas origens, em único momento livres que também serviam como alicerce para reconstrução de uma identidade e da própria história (VERGER, 1981).

De acordo com Campelo e Luca (2007), o Candomblé é uma religião com uma filosofia própria, caracterizado nas suas danças, pontos cantados, rituais, utilizam os elementos naturais no culto, onde a percepção do ser humano como agente na/da natureza se configura como identidade. Uma compreensão que relaciona com a ¹ecologia de saberes, de Santos (2006), e a perspectiva do Bem Viver², trazido por

¹ “A ecologia de saberes permite-nos ter uma visão mais ampla, tanto do que conhecemos, como do que desconhecemos. O importante é darmos conta do que não conhecemos como nossa ignorância, e não como ignorância em geral.” (Santos, 2006:363).

² Bem Viver, tal qual no conceito, refere-se, à vida em pequena escala, sustentável e equilibrada, como meio necessário para garantir uma vida digna para todos e a própria sobrevivência da espécie humana e do

Acosta (2016), principalmente quanto ao reconhecimento de outros saberes que garantem seu modo de vida, além de desenvolver formas de se relacionar com a natureza e a cultura constituindo uma dimensão integral e complementar. Pois dentro realidade caótica pós-desenvolvimentistas, são esses grupos que se tornam cada vez mais necessários aprender “alternativas de desenvolvimento”.

São propostas que foram invisibilizadas por muito tempo, que agora convidam a romper, a repensar conceitos, práticas, dimensões, assumidos agora como indiscutíveis. É disso que se trata Santo (2006) e Acosta (2016). São conhecimentos como esses que podemos aprender e construir com o Candomblé, perpassa, também, por uma dimensão educativa ambiental e cultural. Tristão (2014) afirma que essa educação ambiental e cultural trabalhada dentro dos terreiros de Candomblé são compreendidas de uma forma ampla, complexa e integrativa, onde os pontos de vista políticos, sociais, ambientais e culturais são somados aos outros pilares da religião, como nos sincretismos, ancestralidades, a ética, a hierarquia, as simbologias e outros. Vale salientar que essas evidências mais do que legitimam como o homem, natureza e orixás como algo único, completo, que se complementam e buscam a harmonia, onde nada está dissociado, acima ou segregado, conforme aponta o autor.

Por consequência, os terreiros de Candomblé acabam constituindo

planeta. O Bem Viver também é uma filosofia em construção, e universal, que parte da cosmologia e do modo de vida ameríndio, mas que está presente nas mais diversas culturas. [...] Está presente na roda de samba, na roda de capoeira, no jongo, nas cirandas e no candomblé.” (Acosta, 2016: 15).

como espaços de educação não formais para construir esses conhecimentos, estimulando a criação de uma vivência que favorecem aprendizagens com/no/sobre o meio ambiente, natureza e cultura, a memória, a diminuição das desigualdades e outros, concordando com os estudos de Rabelo (2015) e Libâneo (2007). Destacando desta forma o papel de aprender e de transmitir ou trocar saberes nos espaços de educação não formal, como terreiro de Candomblé pode exercer. À vista disso, os terreiros de Candomblé possibilitam outra leitura do mundo, com as relações humanas harmoniosas e de convivências igualitárias, em que todos podem viver com respeito, dignidade e também, com o planeta que vivemos (TRISTÃO, 2014).

Deste modo, entendemos a estreita relação entre o Candomblé, a educação ambiental e cultural, os estudos decoloniais e os espaços de educação não formal se unem e tornam-se uma importante possibilidade de destacar uma postura crítica social e cultural que, por muitos anos, dificultaram a visibilidade e a legitimidade das produções e dos grupos historicamente silenciados. Além da necessidade de construir outra perspectiva de consciência ambiental, sendo a natureza, algo único e integral dentro dos terreiros de candomblé, para respeitar e conviver em equilíbrio com a natureza. Conforme Acosta (2016) nos demonstra, o “viver melhor” ocidental, como um modelo que explora o máximo dos recursos disponíveis até esgotar as fontes básicas da vida, assim como, em reduzir a ideia de inclusão social ao consumismo. Desta maneira, este artigo apresenta uma discussão importante para

fortalecer esse reconhecimento, o que não implica na tentativa de sobrepor ou se colocar na superioridade, mas de contemplar as diversidades das práticas ambientais, culturais e religiosas que fazem parte da identidade brasileira no contexto educativo.

Tornando como importante instrumento para descolonizar o pensamento e ampliar as discussões no campo da educação não formal, indagamos: partindo da perspectiva decolonial, como o terreiro Palácio de Iemanjá, em Olinda, promove educação ambiental e cultural como espaço de educação não formal? Situando da realidade, a pesquisa tem o objetivo de compreender quais dimensões educativas promovidas e como estas contribuem para o processo de educação ambiental e cultural desenvolvido pelo terreiro Palácio de Iemanjá, um dos mais antigos na cidade de Olinda-PE, enquanto importante espaço de educação não formal.

2 DESENVOLVIMENTO

2.1 Candomblé: orixás e natureza

Em algumas culturas tradicionais, o homem e a natureza ocupam um espaço de totalidade, integração e complementação, não existindo assim uma divisão ou sobreposição no modo de vida, ou até mesmo algo que o aproxime ou distancie do que é real, ou do que é sagrado PRANDI (2001). As sociedades iorubas, berço das religiões afro-brasileiras, são exemplos de que mantiveram alguns costumes moldados nas tradições de que os homens, seus ancestrais, os fenômenos naturais, os animais, as rochas e os minerais, ou até mesmo, os vários deuses fazem parte da natureza em si.

Segundo Del Priore e Venâncio (2014), essa materialidade do homem e as crenças são o resultado da somatória de todos os elementos que compõem a natureza e estão representado nas suas forças sobrenaturais. Ou seja, os fenômenos como tempestades, raios e trovões são interpretados ação com os deuses, e que, por exemplo, para acalmarem, eram atribuídas oferendas que representavam uma relação de submissão e proteção que ligava os homens a esses espíritos (VERGER, 1981). De acordo com o autor, com o passar dos tempos estes espíritos passaram a ser cultuados como orixás, onde cada elemento natural está ligado a um orixá, que possui características próprias.

Nos mitos dos orixás, eles alegram-se e sofrem, vencem e perdem, conquistam e são conquistados, amam e odeiam. Os humanos, neste contexto, são apenas cópias dos orixás dos quais descendem. Verger (1981) nos mostra que os mitos dos orixás falam da criação do mundo e de como ele foi repartido entre os orixás. Relatam também uma infinidade de situações envolvendo os deuses e os homens, os animais e as plantas, elementos da natureza e da vida em sociedade.

Essa raiz cultural africana foi fortemente reforçada no campo da religiosidade aqui no Brasil, tendo em vista a grande quantidade de cultos afro-brasileiros trazidos juntamente com os milhões africanos escravizados e acabou servindo como base para designar e constituir o candomblé como uma religião de matriz africana no nosso país. O que resultou a um culto aos orixás com outras formas, adaptações e ritos muitos específicos com as tradições dos povos nativos do país. Em seus estudos Verger (1981) revela que durante o período de adaptação dos negros, e mediante as proibições as suas tradições, parte dos negros acabaram identificando com os cultos indígenas. A semelhança desses elementos com os utilizados no culto africano fez com que houvesse uma mistura com outras crenças, assim o Candomblé passou a ter uma identidade própria, embora a maior influência dentro dos candomblés venha dos ensinamentos dos povos iorubás.

Esses ensinamentos são perpetuados, contados e recontados, passados de pai para filho, a fim de preservar os costumes e reforçar a identidade, principalmente com mitos dos orixás. Neste sentido, Prandi (2001) cita que as oralidades acabaram exercendo centralidade na transmissão dos valores e costumes do povo de Candomblé. Resistindo, a uma colonialidade do poder ocidental muito fundada na palavra escrita e preserva uma tradição contada com seus ancestrais. O autor ainda retrata que a oralidade vai desde a cozinha, onde se prepara a comida de santo, até os cânticos e rezas de invocação aos orixás. Reforçando assim, que os elementos simbólicos e metafísicos nos mitos dos orixás buscam a necessidade de “um viver no mundo em equilíbrio”, reforçando sua base com a natureza e seus ancestrais.

Essa ligação no Candomblé no nosso país é percebida no espaço do terreiro. Conforme Santos (2019), os terreiros de candomblé são um elo territorial com as tribos africanas, que obedecem também a uma organização que está diretamente ligada às características próprias de cada orixá. Por exemplo, a arquitetura, as árvores plantadas no entorno, as cores, as danças, as músicas, os instrumentos, como o atabaque, o berimbau, o agogô, o reco-reco, na culinária, dentre outros, remetem e representam essa característica do orixá. Onde cada orixá possui um domínio, um terreiro específico.

Santos (2019) cita como exemplos Iemanjá, orixá de culto bastante difundido no Brasil, onde recebe o título de “rainha do mar” e Oxóssi, orixá responsável pelas atividades de caça, dominando as matas virgens, sendo considerado o protetor dos animais silvestres (SANTOS, 2019). Portanto, para o Candomblé a natureza é considerada sagrada, e os terreiros acabam sendo espaço essa manutenção e ligação, seja na construção indelével dos terreiros, da sua resistência, seja também no desejo pela percepção ampliada de ideia de preservação ambiental, incluindo sua dimensão natural, cultural e social (TRISTÃO, 2014).

Essa preservação ambiental nos terreiros de Candomblés tem uma reflexão importante na consciência sustentável que está ligada diretamente a (re)pensar as formas de consumo, sobreposição do homem sobre a natureza do mundo ocidental, além da valorização da cultura e dos saberes dos povos de terreiro. Del Priore e Venâncio (2014) afirmam que nos ensinamentos da religião, nenhuma folha pode ser retirada da árvore sem que se tenha uma finalidade, um propósito, além de saber de onde tirar, pois cada orixá tem sua folha sagrada e é preciso saber colher para que a planta continue a brotar. Ainda segundo os autores, as folhas geralmente são plantadas em algum canto do terreiro, encontradas nas matas e em último caso, em lojas especializadas. Ou seja, é preciso preservar para não perder, pois falhar neste aspecto é falhar com orixá.

Um exemplo dessa relação com a natureza, no sentido de preservação ambiental, na sua dimensão natural, cultural e social, temos o irôco, árvore referida por Beniste (2006). Segundo a tradição, estas árvores são residências de santos ou espíritos, existindo a crença direta de planta sagrada. Dessa forma, cortá-las seria cometer um sacrilégio. Albuquerque (2007) cita que, de modo similar, os animais e os espaços naturais também são considerados elementos fundamentais para os cultos.

Assim os alimentos que são ofertados, os sacrifícios realizados, a vida que é retirada, volta para a terra, alimentando-a e completando o ciclo de energia, bem como os espaços naturais, como, por exemplo, as cachoeiras, a praia é frequentada para a realização de rituais (BENISTE, 2006). Portanto, a natureza e os seus elementos passam a ser tratados de uma forma especial, já que dessa forma, segundo o autor, são essenciais à religião e tem forte relação com o Bem Viver, proposto do Acosta (2016), como veremos a seguir.

Embora Acosta (2016) utilize o termo Bem Viver inspirado no universo ameríndio, que sintetiza uma gama de outras expressões utilizadas por povos e culturas tradicionais para falar de uma filosofia onde há harmonia entre os seres e a natureza (ACOSTA, 2016). Desta forma, existe uma forte aproximação entre o conceito e as práticas religiosas do Candomblé, o autor até cita “está entre nós, no Brasil (...) está presente na roda de samba, na roda de capoeira, no jongo, nas cirandas e no Candomblé” (ACOSTA, 2016, p. 14).

Conforme discutimos nesse capítulo, práticas do candomblé são formas de resistência e apontam a outras formas de vida, que se estabelecem pela harmoniza com a natureza e com tudo ao seu redor. De certa maneira, reforça e ressalta-se que enquanto religião, suas práticas podem ser base para a criticidade e até mesmo a reformulação de como o sistema capitalista explora a natureza.

Logo, há muito a aprender com o povo de terreiro. Pois sem natureza não há orixás, e que a essência do candomblé é a natureza, e que cada elemento é vital e representa uma manifestação cultural e de identidade do nosso país. Principalmente de como esses ensinamentos são repassados através da oralidade. Concordando com Quijano “é tempo de aprender a nos libertarmos do espelho eurocêntrico onde nossa imagem é sempre, necessariamente, distorcida. É tempo, enfim, de deixar de ser o que não somos.” (QUIJANO, 2000, p.51). Desta forma, esses conhecimentos são frutos de uma educação ambiental e cultural que emergem dos terreiros, de uma pedagogia em espaço não formal, respeitando os saberes trazidos por cada um e constituindo uma narrativa decolonial que resiste a relação colonial do poder.

2.2 O Candomblé enquanto prática decolonial de educação ambiental e cultural

O Candomblé, em sua essência, traz uma visão diferenciada da visão colonial na relação com a natureza. Aníbal Quijano (2000) argumenta que a Europa, ao impor seu domínio colonial sobre todas as regiões do planeta, provocou uma colonialidade de novas identidades. Esse longo

processo acabou estabelecendo uma homogeneização da cultura, da arte, a padronização, dominação da natureza e a globalização. Conforme Acosta (2016 p.46), esse discurso de desenvolvimento consolidou uma dominação de oposição: “[...] desenvolvimento-subdesenvolvimento, pobre-rico, avançado-atrasado, civilizado- selvagem, centro-periferia”. Santos (2008) aponta que no desenvolvimento das ciências se pautaram num ideal que liga crescimento, desenvolvimento, riqueza e prosperidade num único caminho. E essa forma de desenvolvimento intensificou a modificação da relação do homem com a natureza para sustentar o capitalismo.

Embora a ciência tenha proporcionado com muitos avanços na vida das pessoas, por exemplo, a tecnologia, mas é nas consequências negativas que apareceram afetando a existência da vida na Terra e as outras formas de culturas. Segundo Acosta (2016), os problemas socioambientais, como a poluição e seus os efeitos nocivos à vida vegetal e animal (incluindo o homem), provocando a extinção de espécies, devastação de florestas, acúmulo de lixo, entre outros, têm-se buscando reavaliar toda essa lógica que estabelece a dualidade do homem da natureza. Santos (2008) aponta que existem uma diversidade de saberes, de epistemologias ligadas nas relações com natureza, que são produtores ensinamentos para pensar e estar no mundo diferentemente. Para Acosta (2016, p.. 24-25):

A visão de mundo dos marginalizados pela história, particularmente dos povos e nacionalidades indígenas, é uma oportunidade para

construir outros tipos de sociedades, sustentadas sobre uma convivência harmoniosa entre os seres humanos consigo mesmos e com a Natureza, a partir do reconhecimento dos diversos valores culturais existentes no planeta. Ou seja, trata-se de bem conviver em comunidade e na Natureza.

Desse modo, o reconhecimento de outros saberes, fora da hierarquia colonizadora do conhecimento, sustentada na convivência de conter ou diminuir os impactos sobre os recursos naturais, Santos (2008) vai chamar de “Ecologia de Saberes” e Acosta (2016) de “Bem Viver”, que compreendem como uma coleção de epistemologias da diversidade, pluralidade de um conjunto de saberes, que valoriza o fortalecimento das relações comunitárias e solidárias, os espaços comuns e as mais diversas formas de viver coletivamente, como o povo de terreiro, pois o Candomblé respeita a diversidade e a natureza.

Segundo Santos (2008) a pluralidade de saberes das sociedades ou povos que concebem relações harmônicas com a natureza, seja na dimensão humana, física e espiritual, gera uma importante e sustentável relação com o lugar, que se torna meio para serem contadas e compartilhadas a partir das histórias, das lendas, dança e mitos e outros, ou seja, a ambiental e cultural presente na identidade desses povos. O autor ainda ressalta a valiosidade desses saberes, no sentido de compreender o respeito pelas relações de interdependência, de proximidade com os outros seres vivos e não vivos, seja na visão de mundo e de vida, que promovem a sustentabilidade em seus

espaços, como reflexo de cultural. Assim é o Candomblé, onde o povo de terreiro tem sua relação com a natureza e ganha esse significado a partir da Ecologia dos Saberes e do Bem Viver.

Del Priore e Venâncio (2014) reforçam que é na ligação com a natureza que os povos de terreiro produzem suas identidades, fortalecem suas relações sociais, sua religiosidade com sagrado e seus ancestrais e outros. Destacando assim, a estreita relação entre o ambiental e cultural, marcada diante da necessidade de um viver no mundo em equilíbrio, onde suas práticas e saberes estimulam a repensar no mundo igual e em equilíbrio. Nos rituais do Candomblé, segundo os autores citados, exigem a utilização de recursos da natureza, desde a preparação da terra para a construção de um terreiro (pois o solo é sagrado), até os animais utilizados nos ritos sacramentais, são realizadas com muito respeito ao animal para não causar sofrimento aos animais (DEL PRIORE E VENÂNCIO, 2014).

De acordo com Prandi (2001) dentro do Candomblé cada ecossistema tem o seu representante responsável e essas forças da natureza tornam-se reflexos nos orixás, viabilizando o encontro do sagrado com o homem, como vimos no capítulo anterior. Dessa maneira, preservar, cuidar e manter o meio natural é condição fundamental para o povo de terreiro, visto que, os ritos e rituais só acontecem e são realizados por meio de folhas, banhos e elementos naturais referenciando os aos orixás (PRANDI, 2001). Uma consciência ambiental que é cultural, tradicional e primordial para os seguidores e seguidoras dos orixás, sendo

relevante aos ensinamentos de conservar e conviver.

Desta maneira, o reconhecer e respeitar esses saberes tradicionais dos povos de terreiros é pensar na sua tradição, na sua relação com a natureza, no seu ato de resistência e também, compreendê-los como princípios tão significativos na produção narrativa decolonial de educação ambiental e cultural (TRINTÃO, 2014). O mesmo autor aponta que a educação ambiental e cultural, dentro de uma perspectiva decolonial acaba ganhando uma dimensão transformadora, pois acabam inserindo como alternativas aos processos homogêneos de desenvolvimento econômico e cultural que a globalização vem impondo e generalizando como únicas possibilidades. Conseqüentemente, se torna possível que esses conhecimentos tradicionais, de forte ligação de interdependência, de proximidade com o meio ambiente, dos saberes e valores produzidos que são passados em gerações, colocamos em condições de etenos aprendizas.

Com esse entendimento, consideramos que os povos de terreiro possuem uma cultura com uma lógica harmônica com meio ambiente, suas narrativas a partir das histórias e dos mitos são valiosas, no sentido de compreender o respeito pelas relações e inter-relações de interdependência com os outros seres vivos e sua dimensão natural e sagrada. Sendo uma alternativa a visão de mundo contemporâneo globalizado, representam iniciativas que promovem outros modos de vida e de se relacionar entre si e com a natureza, e, modos de vida e consumo, política, ética, muitos similares ao conceito do Bem Viver de Acosta (2016) atrelado à

valorização da pluralidade de saberes proposto por Santos (2006), com a Ecologia dos Saberes. Visto que, nas suas práticas promovem a sustentabilidade em seus espaços de vivência e convivência, seus lugares de cultura dialogam contra as desigualdades da produção do conhecimento e sua luta está presente na resistência da sua história e ancestralidade.

Compreender tais relações parece ser um caminho a ser trilhado no sentido de refletir e debater soluções e alternativas, sustentáveis para que os saberes dos povos tradicionais possam ser difundidos no desenvolvimento de uma educação ambiental e cultural na perspectiva decolonial.

3 METODOLOGIA

3.1 Classificação da Pesquisa

O percurso metodológico decolonial contraria as metodologias clássicas fundadas em uma filosofia e epistemologia ocidental, compreendendo de forma mais crítica, motivações e valores que motivam as práticas de investigação (SMITH, 2018). Assim, descolonizar também se refere ao ponto de partida metodológico de proximidade e compromisso com os grupos historicamente excluídos, além de novas formas de investigação cujo objetivo é a transformação da realidade partindo da noção de que a ciência ocidental já não tem mais o privilégio exclusivo de definir o outro.

Partindo desse pressuposto, este estudo classifica-se como qualitativo exploratório e descritivo, que parte de uma perspectiva decolonial pautado na produção de conhecimento dos terreiros de Candomblé. Dessa forma, trazer um terreiro de Candomblé como

marco dessa metodologia se configura como uma das estratégias de estabelecer um estudo decolonial. Segundo Mignolo (2003), o conhecimento vindo dos subalternos, como a mitologia africana, os povos afro-descentes, acaba estabelecendo um contraponto político de uma fazer pesquisa que é legitimado por um marco imposto pelo colonialismo.

Em virtude, consideramos o estudo de caso como melhor estratégia metodológica pela capacidade de estimular novas descobertas e flexibilidade do planejamento e da própria técnica. Conforme Gil (2007), o estudo de caso possibilita também ter uma visualização do todo, de suas múltiplas facetas na condução e aplicação dos procedimentos, que vai desde a coleta até a análise de dados. O estudo de caso permite a explicação de variáveis situações que em uma pesquisa de ciências sociais pode acontecer, de, por exemplo, conhecer o outro, mergulhando e conhecendo em profundidade sua realidade, assim provocando e estimulando outras buscas e olhares, dos quais novos conhecimentos surgem e, destes, novas realidades e relações.

3.2 Ambiente e sujeitos do estudo

Com efeito, o ambiente de estudo da pesquisa será o terreiro Palácio de Yemanjá, também popularmente conhecido como terreiro de Pai Edu³ que está localizado no Alto da Sé, Sítio Histórico de Olinda-PE, com a

³ Olindense, Eduim Barbosa da Silva, conhecido popularmente como Pai Edu, foi babalorixá do Palácio de Iemanjá de 1951 até sua morte em 2011, teve grande repercussão nas décadas de 1970 e 1980, além de prestígio e visibilidade, foram a iniciação de Clara Nunes e a nomeação ao título de Vice-Rei do Candomblé e as conquistas do penta campeonato do Sport e hexa campeonato do Náutico. (OLIVEIRA; CAMPOS, 2012).

participação da Juliana Barbosa da Silva (filha de Pai Edu, mãe pequena da casa), o docente do Instituto de Educação, Ciência e Tecnologia de Pernambuco (IFPE) e coordenador do Núcleo de Estudos Afro-brasileiros e Indígenas (NEABI) do *campus* Recife, o professor Maciel Carneiro onde realiza pesquisas, visitas pedagógicas ao referido terreiro de Candomblé e outros espaços, com a preocupação, também, em compreender os saberes dos povos originários e de origem de matriz africana.

4.3 Instrumentos e coleta de dados

Estabelece-se uma revisão bibliográfica narrativa sobre a temática proposta nesta pesquisa, buscando em artigos e livros de pensadores e autores decoloniais nas principais bases de dados, a fim de embasar as ações posteriores do estudo sobre as discussões no campo da educação não formal em espaços de educação ambiental e cultural.

Smith (1999) nos mostra que para além de descrever etapas e processos o mais importante é o nosso lugar de fala e o compromisso pelo direito de falar não ocidental. Nesse sentido, compreender a educação ambiental e cultural nos terreiros de candomblé se relaciona com a perspectiva temporal da história do tempo presente, assim como reflexões que se estabelecem na relação entre tradições orais e historicidade, oralidade e escritura. Neste sentido, o caminho que percorreremos na realização da coleta de dados será por meio de uma entrevista com os sujeitos apontados.

A coleta de dados nas entrevistas, realizada por uma plataforma de vídeo chamada, e está pautada por perguntas previamente elaboradas. Destaca-se que tal procedimento foi realizado por meio de vídeo

conferência a ser gravada. Um roteiro básico foi elaborado de modo a propiciar um diálogo entre entrevistador (que busca coletar as informações) e entrevistado (fonte de informações) a fim de compreender se as práticas educativas contribuem para o processo de educação ambiental e cultural desenvolvido pelo terreiro como espaço de educação não formal.

4.4 Análise dos dados

Para realização da organização e tratamento dos dados coletados utilizar-se técnica de descrição densa, o método criado por Geertz (2008). A aplicação da descrição densa, no tocante, não possui o objetivo do diagnóstico de uma cultura ou realidade, mas antes, “o alargamento do universo do discurso humano” (GEERTZ, 2008, p. 13). Viabilizando assim o diálogo entre a cultura do pesquisador e a cultura do grupo pesquisado, a fim de ampliar a compreensão dos processos interpessoais, históricos e sociais envolvidos nos processos de ensino e aprendizagem, além de um posicionamento crítico aos sistemas de colonialidades, como também, reconhecer e respeitar esses saberes tradicionais, em especial dos povos de terreiro.

4 RESULTADOS E ANÁLISE

4.1 O Terreiro Palácio de Yemanjá: um espaço não formal e decolonial olindense de educação ambiental e cultural

Localizado dentro do polígono tombado do sítio histórico de Olinda, vizinho Catedral de São Salvador do Mundo ou Catedral Sé de Olinda, maior templo católico em Olinda-PE, o Palácio de Yemanjá (foto 01) teve como fundador Eduim Barbosa da Silva, conhecido popularmente como Pai Edu (OLIVEIRA; CAMPOS, 2012). Referenciado pela luta das suas tradições culturais dos afrodescendentes, é um dos maiores exemplos da presença das religiões de matriz africana, entre o Xangô (Candomblé), Umbanda e também a indígena, a Jurema em Pernambuco. Sinônimo de resistência há 70 anos (completado em 2022), hoje o Palácio é uma área de preservação e compreendida na forma de respeitar a diversidade ambiental e cultural dos povos afro-brasileiros. Sendo assim, se torna um importante espaço de educação não formal, para debater e refletir inúmeras questões, dentre elas a educação ambiental e cultural.



Foto 01: Luiz Fabiano/Prefeitura de Olinda (divulgação Facebook).

Segundo Juliana, mãe pequena da casa e educadora social, “os terreiros são vistos atualmente como unidades territoriais tradicionais e exercem hoje um ponto de função social, de atendimento a comunidade de vários aspectos, dentre eles a educação. Seja pela educação ambiental, cultural e social em vários ângulos”. É um ponto importante que ressalta o papel do Palácio de Yemanjá como espaço de educação não formal, quando relacionamos às práticas promovidas pelo terreiro relacionando a perspectiva educativa ambiental e cultural, a entrevistada ressalta “a gente compreende que logo pela base dos rituais, a base de coexistências, que é uma filosofia de vida, uma crença que é feita pela natureza, que respeita a natureza e isso tá incluído dentro da cultura do povo de terreiro, seja ela Umbanda, Candomblé ou de Jurema.” São menções importantes que relacionam com Mota Neto (2016), ao apontar que os ensinamentos dos povos de terreiro têm uma relação direta na construção de valores de respeito à natureza e ao ser humano nas suas práticas e que se inserem na dimensão educativa, ambiental e cultural proposta por Tristão (2014).

O professor Maciel contribui que “os terreiros em geral, e em especial o de Pai Edu, e os saberes ancestrais têm muito a nos ensinar. É um espaço que traz ensinamento na vivência, na transmissão da cultura, que vem desde pequeno, é na espiritualidade, é sobre tolerância religiosa, a relação com meio ambiente, que foge da regra convencional. É uma potência para o conhecimento!”. Isso reforça o papel dos terreiros quanto aos pontos de vista político, social, ambiental e cultural proposto por Tristão (2014), como espaço de educação ambiental e cultural, corroborando com Santos

(2008) e Acosta (2016) na medida em que são locais de saberes fundamentais para compreender outra perspectiva de conhecimento. Como resultado, partindo dos autores, se destaca a importância de descolonizar o conhecimento a partir das experiências com os saberes construídos dentro dos terreiros. É tomando partida da compreensão, que podemos reconhecer como saberes tradicionais do Candomblé que se constrói outras narrativas, onde enaltecem as relações comunitárias e solidárias, os espaços comuns de convivência, sempre respeitando a diversidade e a natureza, sendo elemento de educação ambiental e cultural, que por muito tempo foi silenciada.

Dentro desta perceptiva de valorizar a identidade cultural que surge na relação com o espaço, no qual se estabelecem costumes, expressões, como arte, dança, música, vestimenta etc. Nesses termos, a identidade se constitui de fatos que partem da memória, de uma ancestralidade, onde estabelecem o viver o tempo presente para projetar uma perspectiva de futuro possível de ser vivido, que relacionamos com Santos (2006), Acosta (2016) e Prandi (2001). O Palácio de Yemanjá realiza desde 2013 o projeto independente "A escola no Ylê". O projeto voltado para as escolas e universidades insere o terreiro como espaço de aprendizagem sobre a cultura afro-indígena brasileira. Segundo a mãe pequena do terreiro, uma das diretrizes deste projeto "é trazer a consciência ambiental e cultural dentro das crenças de matriz africanas e indígenas". Visto que, o terreiro também é um espaço de culto à Jurema, uma religião de matriz indígena muito praticada no Nordeste.

A partir das experiências mensuradas, se traz elementos importantes de práticas que já eram realizadas pelos ancestrais bem antes de ser adaptadas em solo brasileiro, mensurado também nos estudos de Prandi (2001).

O professor Maciel se coloca "alcançado" pelo projeto. De acordo com o professor, esse contato com o palácio "se deu em torno de 4 a 5 anos pra cá, e poderia ter sido bem antes". E complementa "no elemento do campo da educação, acabou influenciando nas minhas práticas. E como é relativamente recente a inserção a inclusão da história e cultura afro-brasileira no campo da educação.⁴ Isso vem despertando uma maior aproximação. E a compreensão entre o ambiental e cultural deve ter mais espaço dentro da universidade, na educação em geral". Essas informações se tornam importantes, pois colocam os terreiros, em especial o Palácio de Yemanjá como *locus* de conhecimento, onde os saberes produzidos nesses espaços de educação não formal devem habitar na universidade ou na escola, não na condição de objeto, mas de fonte de conhecimentos.

Essa aproximação que professor e mãe pequena mencionam com o terreiro se torna importante elemento nessa descolonização do conhecimento, onde não basta consultar, buscar materiais didáticos convencionais, a leitura de pesquisadores que estão fora do terreiro que se vai discutir com profundidade a importância da religião e cultura afro-brasileira e sua relação

⁴ Lei nº 11.645, de 10 março de 2008 torna obrigatório o estudo da história e cultura indígena e afro-brasileira nos estabelecimentos de ensino fundamental e médio.

ambiental e cultural. Dentro dos terreiros possibilita uma abertura para aprendizagens sejam pelos rituais, costumes, tradições, comportamentos e etc. Além disso, deve-se refletir ao fato de que os terreiros ocupam uma função essencial em muitas comunidades, sendo um espaço de resistência cultural, de pertencimento e também de acolhimento e de proteção em relação a vulnerabilidades sociais (RABELO, 2015). É um processo de construção de conhecimento dentro destes espaços de educação não formal, proporcionando a vivência e uma aprendizagem diferente do habitual do formal (LIBÂNEO, 2007).

O professor aponta que existe um desafio, uma limitação em buscar literatura que trate essa discussão de educação ambiental e cultural dentro dos terreiros, mas sempre gosta de iniciar as abordagens para as aulas passando *“textos com espelho de respeito à ancestralidade, que meramente não trate a teoria e nem a antropologia, mas que o contato com o espaço de terreiro provocasse outro olhar”*. E conclui *“sempre oriento aos estudantes a não preparar ideias pré-concebidas, se despir de qualquer texto referencial, qualquer metodologia estabelecida, e que como sujeitos em processo de descolonização, compreendessem a imersão do conhecimento fora da ciência.”* Ou seja, é desconstruir para construir.

Outras questões importantes são trazidas por Juliana, que são tratadas/abordadas nas visitas, nas aulas ao terreiro *“a gente abrange o direito à diversidade, direito à memória, preservação histórico artístico nacional, e também a lei estadual de 2012 que fala salva guarda de forma bem ampla”*. Conforme Santos (2019) aponta que

dentro dos terreiros de Candomblé se inserem diversos temas, seja na arquitetura, nas cores, nas danças, as músicas, nos cantos, nos instrumentos, nas oferendas dentre outros. Ou seja, compreende na totalidade a educação ambiental e cultural do povo de terreiro que pode ser tratado e ampliado nestes espaços de saber.

Em congruência com a fala, o professor Maciel afirma que *“temáticas podem ser abordadas e vivenciadas e ganha outra dimensão sob a ancestralidade, a ética, espiritualidade, as árvores, as rochas, onde os sujeitos do Candomblé tem ligação com a natureza e o sagrado, respeitando a hierarquia, onde tudo isso tem peso simbólico enorme de se relacionar com a natureza e a cultura”*. Nessas palavras conseguimos compreender de ecologia de saberes, provocada por Santos (2006) e do Bem Viver por Acosta (2016). O professor complementa: *“na escola tradicional estamos muito a segmentação do conhecimento, enquanto a casa de saber, o terreiro de Pai Edu e tantos outros, formam um sujeito amplo. Um sujeito em potencial em humanização respeitando e integrando com a natureza”*. É através do reconhecimento desses saberes que conseguimos identificar as práticas tradicionais, integradoras e sustentáveis, muito presente na ancestralidade e a crença dos povos de terreiro.

Todavia, existe um desconhecimento e preconceito dessa relação entre o sagrado e a preservação da natureza, fruto de um longo processo de escravidão e silenciamento deste povo. E na educação é um meio de desmitificar esse preconceito. Del Priore & Venâncio (2014) afirmam que nos ensinamentos dos povos

tradicionais africanos o homem é o resultado da somatória de todos os elementos que compõem a natureza, e, de acordo com Juliana, até hoje existe esse preconceito “*é preciso desmitificar o preconceito, a discriminação contra as religiões afro-indígenas, inclusive atualmente existe um novo termo: o racismo ambiental*”. Segundo a entrevistada, “*existem alguns absurdos que a gente vê em alguns lugares, em recolocar as crenças para um local, definir ali os locais para as nossas oferendas, uma higienização social*”. E conclui: “*não é pertinente esse tipo de lógica, porque as crenças são livres, a gente não pode limitar o uso dos elementos naturais, e principalmente a crenças que tem o uso consciente desses elementos*”.

Tanto nas falas de Juliana e Maciel mensuradas acima apresentam um reflexo histórico que o povo de terreiro assim como todos os povos negros e indígenas sofreram longo e intenso processo de negação, repressão e controle das suas manifestações culturais e religiosas. Hoje lutamos para romper com o colonialismo cristão, abordado por Acosta (2016), Mariano (2007) e Santos (2006), que produziu na nossa história o discurso que diretamente se relaciona nas formas da natureza como recurso, de uma sobreposição do homem sobre a natureza, onde as das religiões afro-indígenas estão ligadas à demonização dos seus cultos e que são grandes poluidoras da natureza onde até hoje esse pensamento está evidente na sociedade.

Desta maneira, os terreiros de candomblé, em destaque ao Palácio de Yemanjá, assumem como espaços de educação não formal para romper essa visão/narrativa totalmente distorcidas e muitas vezes caluniosas.

Enfatiza Juliana que: “*infelizmente a educação formal não reconhece nossos saberes oficialmente, as nossas práticas educacionais nas leis de bases, currículos e outros. Mas é reconhecida a tal ponto pelos arte-educadores, educadores sociais e o pelo educador popular, que nas suas práticas tradicionais, seja na aula de percussão, nos cantos, nas danças, no cuidado com a natureza, refletem o papel do terreiro em reduzir as desigualdades sociais e reforçar nossa identidade*”. Ou seja, os terreiros hoje trazem em seus espaços, suas práticas o fortalecimento à memória, a resistência de sua identidade cultural, as crenças e a relação com a natureza, mesmo havendo documentos de regulamentam o ensino da cultura africana e indígena, ainda não se vivencia essa temática de forma transversal e efetiva.

O professor afirma que “*hoje o terreiro de Pai Edu, como tantos outros tiveram que negociar e esses processos são permanentes, perante uma sociedade que sempre buscou uma visão hegemônica a partir de uma religião, de um Estado e de sujeito*”. E enfatiza “*hoje junto com a educação estamos num patamar de lutar, e resistir e compreender. Essa maior integração com esses espaços, e suas práticas educacionais vão além das religiosidades e também como uma possibilidade de nossas vidas melhorarem*”. Fazendo-se uma referência de quanto à educação, neste caso a formal, pode apoiar nesse processo de desconstruir e diminuir as desigualdades. E reafirma, “*quando esses terreiros recebem as escolas, ampliam seus canais de comunicação e reproduzem a respeitabilidade nessa construção permanente de cidadão. Essa aproximação dos terreiros como*

espaço de educação não formal e suas práticas educativas vão além da construção de espaço de memória, das festas profanas e religiosas, perpassa pelo âmbito cultura, da espiritualidade, do existir, da comunidade. Esses espaços tem um potencial gigante, como um todo! E nada dissocia!”.

Assim, os relatos apresentados permitem refletir que existe uma aproximação entre a educação ambiental e cultural promovida dentro do terreiro, como espaço de educação não formal e com os espaços formais de educação, nesse caso o instituto federal. Essa relação rompe o processo de invisibilização dos saberes do povo de terreiro e trás uma compreensão tomando a compreensão de quem tá dentro do terreiro e fora. Com ambas as percepções, traz e reforça o processo descolonizar o conhecimento, bem como outras formas de romper discriminações, caracterizando-se, portanto, em estratégia de resistência e trás uma nova perspectivas de conhecimento.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS/ CONCLUSÕES

Portanto, é nesta educação que constrói para a diversidade e a diferença, que resulta em um processo que venha descolonizar o conhecimento e reconhecer o papel da educação ambiental e cultural dentro dos terreiros de candomblé, umbanda ou jurema, com forte presença de religiões de matriz afro-indígena, que ao longo da nossa história sofreram com a negação, submissão e silenciamento, e que hoje tem se tornado como importante espaço de educação não formal. Desta forma, o terreiro Palácio de Yemanjá representa na sua história a

resistência, a memória e a identidade da luta do povo negro no nosso país, em especial em Olinda, umas das cidades coloniais mais importantes no Brasil. Pois as crenças, valores, mitos e os elementos da natureza são respeitados e representados na sua totalidade e se complementam.

Tais características influenciam diretamente na relação com a natureza, com o sagrado, a força, a memória e resistência, símbolos do povo negro no Brasil. Neste contexto, o terreiro Palácio de Yemanjá como espaço de educação ambiental e cultural decolonial parte da compreensão – evidenciado na entrevista com a mãe pequena e com o professor – o reconhecimento e respeito aos saberes tradicionais dos povos de terreiros que se torna possível compreender outras narrativas, outras tradições, outras práticas ambientais, outros valores de pertencimento e de integralidade com a natureza, à cultura, à memória que favorece a formação de uma consciência ambiental e cultural, uma referência presente nos estudos Santos (2006) e Acosta (2016).

Portanto, terreiro de Pai Edu, é reflexo resistência à colonialidade, e constrói na cosmovisão africana uma alternativa a crise socioambiental e da necessidade de luta ainda mais contra o racismo, o racismo ambiental, a intolerância religiosa, e se faz ainda mais necessário, em aproximar os saberes dentro do terreiro com a educação ambiental e cultural. Acompanhando essa reflexão, é preciso aproximar de outros saberes como o dos quilombos, das comunidades dos povos da floresta, do cerrado, dos ribeirinhos, de forma geral, dos povos tradicionais, que carregam o respeito à natureza, e que suas sabedorias sejam multiplicadas.

Sendo assim, o terreiro Palácio de Yemanjá, como espaço de educação ambiental e cultural não formal, traz contribuições da herança do povo negro à sociedade, desmitificando interpretações das suas práticas

ambientais, culturais e religiosas, que contribuem para descolonizar o conhecimento para transformar o mundo melhor, possível e em equilíbrio.

REFERENCIAS

- ACOSTA A. **O Bem Viver**: uma oportunidade para imaginar outros mundos. Tradução de Tadeu Breda. São Paulo: Autonomia Literária/Elefante, 2016. 264 p.
- ALBUQUERQUE UP. **O Dono do Segredo**: O Uso de Plantas nos Cultos Afro-Brasileiros. NUPEEA,UFRPE. Recife, Brasil. 72 pp. 2007.
- BENISTE, J. **Mitos Yorubás**: o outro lado do conhecimento. 7º Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006.
- CAMPELO, M.M.; LUCA, T.T. **As duas africanidades estabelecidas no Pará**. Revista Aulas (UNICAMP), V. 4, p. 1-27, 2007.
- FIGUEIREDO, Â.; GROSFUGUEL, R. **Racismo à brasileira ou racismo sem racistas: colonialidade do poder e a negação do racismo no espaço universitário**. Sociedade e Cultura, Goiânia, v. 12, n. 2, p. 223–234, 2010. DOI: 10.5216/sec.v12i2.9096. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/9096>. Acesso em: 17 set. 2022.
- GEERTZ, C. **Uma descrição densa**: por uma teoria interpretativa da cultura. In: **A Interpretação das Culturas**. 1ed., 13reimpr., Rio de Janeiro: LTC, 2008, p.3-21.
- GIL, A. C. **Como elaborar projetos de pesquisa**. São Paulo: Atlas, 2007.
- LIBÂNEO. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** Cadernos de Pesquisa, v. 37, n. 131, 2007.
- MARIANO, R. “Pentecostais em ação: A Demonização dos Cultos Afro Brasileiros”. In: Departamento de Ciências Sociais SILVA, Vagner Gonçalves da (org.). **Intolerância religiosa**. Impactos do neopentecostalismo no campo religioso afro-brasileiro. São Paulo: Ed. USP, 2007.
- MIGNOLO, W. D. **Colonialidade**: O Lado Mais Escuro da Modernidade. Rev. bras. Ci. Soc. [online]. 2017, vol.32, n.94, e329402. Epub June 22, 2017.
- MOTA NETO, J. C. da. **A educação no cotidiano do terreiro**: saberes e práticas culturais do Tambor de Mina na Amazônia. 2008. 193 f. 2008. Tese (Doutorado em Educação), Universidade do Estado do Pará, Belém, 2008.
- OLIVEIRA, R. dos S. CAMPOS, Z. D. P. **O Ilê Obá Ogunté e o Palácio de Iemanjá**: carisma, transformação e patrimonialização. Anais dos Simpósios da ABHR, v. 13, 2012.
- PRANDI, R.. **Mitologia dos orixás**, São Paulo, Companhia das Letras, 2001.
- QUIJANO, A. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (org.). **A colonialidade do saber eurocentrismo e ciências sociais**: Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, setembro de 2000.

RABELO, M. C. M. "**Aprender a ver no Candomblé**". Horizontes Antropológicos, v. 21, n. 44, p. 229-251, 2015.

SANTOS, M. B. dos. **Pedagogia de terreiro**: experiências da primeira escola de religião e cultura de matriz africana do baixo sul da Bahia. Simões Filho: Kalango, 2019.

SANTOS, B. de S. A. **Para além do pensamento abissal**: das linhas globais a uma ecologia de saberes. Novos estud. - CEBRAP, no.79, São Paulo, Nov. 2006.

SMITH, L. T. **Descolonizando metodologias**: pesquisa e povos indígenas; tradução. Roberto G Barbosa. Curitiba: Ed. UFPR, 239 pp. 2018

TRISTÃO, M. **Educação ambiental na formação de professores**: redes de saberes. São Paulo: Annablume, 2004.

PRANDI, R. **O candomblé e o tempo**: concepções de tempo, saber e autoridade da África para as religiões afro-brasileiras. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 16, n. 47, p. 43-58, 2001. Tradução . . Acesso em: 17 set. 2022.

VERGER, P. F. **Orixás**: Deuses Iorubás na África e no Novo Mundo. São Paulo: Ed.Corrupio. 1981.