



ARTIGO/DOSSIÊ

# HERANÇA AFRICANA VIVA: VESTÍGIOS DE CIMARRONAJE NA TRAJETÓRIA DO TERREIRO- QUILOMBO DA NAÇÃO XAMBÁ (OLINDA-PERNAMBUCO)

BRUNA MARIA FREITAS DE SOUSA

**Bruna Maria Freitas de Sousa**

Mestranda em Letras, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Graduada em Letras, pela Universidade Federal de Pernambuco.

Estudante de Pós-Graduação em Letras, pela UFPE.

Integrante dos Grupos de Pesquisa (DGP/CNPq) “Estudos Coloniais Latino-americanos” (UFPE) e “Práticas Letradas e Circulação de Ideias no Mundo Hispânico (Séculos XVIII-XIX)” (USP).

Lattes: <http://lattes.cnpq.br/9525786194751917>.

ORCID iD: <https://orcid.org/0000-0002-4454-6350>.

E-mail: [bruna.freitas@ufpe.br](mailto:bruna.freitas@ufpe.br).

**Resumo:** O presente trabalho aborda os vestígios de *cimarronaje* (MENDES, 2020; 2021; 2023) presentes no percurso do terreiro-quilombo da Nação Xambá, localizado na divisa das cidades de Recife e Olinda (Pernambuco). Metodologicamente, debruçamo-nos sobre as narrativas autobiográficas de Pai Ivo de Xambá, babalorixá que desde meados de 1993 lidera o referido terreiro, bem como sobre um conjunto de entrevistas e estudos acadêmicos dedicados à trajetória

e à consolidação destes *cimarrones* no estado de Pernambuco. Pautamo-nos, majoritariamente, nas contribuições de Mendes (2020; 2021; 2023) relativas à própria ideia de *cimarronaje*; em Alves (2018), Campos (2010), Guerra (2013), Halley (2022) e Oliveira e Campos (2010) no que concerne à história da Nação Xambá e às manifestações de resistência política, cultural e religiosa que há décadas vêm sendo levadas a cabo pelos seus integrantes em Olinda, assim como nas reflexões de Quijano (2005) e Mignolo (2011) para que compreendêssemos de que forma o terreiro-quilombo de Pai Ivo constitui-se como um lócus de decolonialidade do poder, ser e saber.

**Palavras-chave:** *Cimarronaje*. Ivo de Xambá. Terreiro pernambucano. Terreiro-quilombo. Terreiro de Xambá.

**Abstract:** This paper looks at the traces of *cimarronaje* (MENDES, 2020; 2021; 2023) present in the terreiro-quilombo of the Xambá Nation, located on the border between the cities of Recife and Olinda (Pernambuco). Methodologically, we looked at the autobiographical narratives of Pai Ivo de Xambá, the babalorixá who has led this terreiro since mid-1993, as well as a series of interviews and academic studies dedicated to the trajectory and consolidation of these *cimarrones* in the state of Pernambuco. We have drawn mostly on the contributions of Mendes (2020; 2021; 2023) regarding the very idea of *cimarronaje*; Alves (2018), Campos (2010), Guerra (2013), Halley (2022) and Oliveira and Campos (2010) regarding the history of the Xambá Nation and the manifestations of political, cultural and religious resistance that have been carried out for decades by its members in Olinda, as well as the reflections of Quijano (2005) and Mignolo (2011) in order to understand how Pai Ivo's terreiro-quilombo is constituted as a locus of decoloniality of power, being and knowledge.

**Keywords:** *Cimarronaje*. Ivo from Xambá. Pernambuco farmyard. Terreiro-quilombo. Farmyard from Xambá.

## INTRODUÇÃO

A expansão marítima europeia iniciada a fins do século XV pelas forças imperiais ibéricas e o processo de colonização das Américas foram episódios que desempenharam um papel fulcral junto à (re) configuração geopolítica mundial que, até os dias de hoje, determina nossos modos de habitar e relacionar-se com a Terra. Através da imposição do domínio colonial europeu sobre todas as regiões e populações do planeta, assim como da emergência e da consolidação do sistema-mundo moderno (QUIJANO, 2005) que àquele momento se constituía, instaurou-se um novo padrão mundial de poder no qual se atribuíram rigidamente aos sujeitos e territórios não-europeus novas identidades geoculturais. Necessário à implementação desta nova ordem global de poder, o processo de re-identificação histórica destes grupos e territorialidades fundamentou-se, primordialmente, pela sua hierarquização em relação à entidade Europa, bem como à pretensa superioridade étnica, cultural e racial que permitiu, a esta última, instituir-se como o centro da história mundial a partir da outrificação das demais culturas, atribuindo-as uma condição irreversivelmente inferior e periférica.

Tal foi a (auto)narrativa fundante da Modernidade e do ego moderno europeu, ambos intrinsecamente vinculados à Conquista e à Colonização do continente americano, assim como à contínua transformação dos sujeitos ameríndios e, posteriormente, de todos os demais colonizados à sua própria semelhança à luz do mito civilizatório (DUSSEL, 1992). Junto à Modernidade ou, nos termos de Mignolo (2011), como o seu lado oculto e mais escuro, emergiu a colonialidade, que pode ser compreendida como os vestígios/resquícios do projeto de civilização ocidental levados a cabo desde o

Renascimento até os dias de hoje, do qual colonialismos históricos são uma dimensão constituinte, porém minimizada (MIGNOLO, 2011). Sua origem remonta às sucessivas invasões e apropriações territoriais, culturais e espirituais europeias das terras e das civilizações de *Abya Yala*, do *Tawantinsuyu* e de *Anahuac*, à subsequente formação das Américas e do Caribe e, não menos importante, ao tráfico maciço de africanos que foram escravizados. Vê-se, portanto, que a colonialidade é indissociável e constitutiva da Modernidade, de modo que não pode haver uma sem que se identifique a outra. É ela que em suas três principais dimensões (poder, ser e saber), permite-nos mapear como, nos dias de hoje, dá-se a contínua (re)produção de (ou, ainda, a resistência a) certas relações político-sociais resultantes dos séculos de dominação colonial e que tiveram como principal alvo duas principais corporeidades cujos saberes e sensibilidades há muito têm sido invisibilizados: indígenas e afrodescendentes.

Conforme observado por Mendes (2020, 2021, 2023), são mínimos os espaços e esforços acadêmico-institucionais reservados ao reconhecimento das contribuições destes grupos aos processos de formação política, social e cultural das sociedades latino-americanas. Em contrapartida, consideramos que são muitas as formas pelas quais pode-se evidenciar tais ausências, dentre elas: a impossibilidade ou os desafios para que estes ocupem e mantenham-se em determinadas posições sociais; o descumprimento, tanto por parte do Estado quanto da sociedade civil, das leis que respaldam os seus direitos; a não-admissão e a inferiorização das suas próprias cosmogonias e cosmovisões, bem como dos valores que a elas subjazem; o silenciamento ou a repressão das suas ações de resistência política, cultural e religiosa; a desvalorização e a incompreensão das suas

produções ao nível artístico ou intelectual, entre outros. Como resposta a tais carências, as comunidades originárias e afrodescendentes espalhadas pelas Américas têm apresentado distintos gestos de resistência epistêmica, os quais reafirmam sua existência, seus valores e apontam para formas decoloniais de habitar o mundo. Centremo-nos em uma delas: a *cimarronaje*.

Etimologicamente, remete-nos ao *cimarrón*, termo utilizado na América espanhola colonial para designar “não somente aos animais que, ao fugirem das fazendas, retornavam ao seu estado selvagem, mas, também, aos índios e negros que, individual ou coletivamente, rebelavam-se, quando escravizados, contra os senhores proprietários de leis, terras e gentes” (MENDES, 2020, p. 86)<sup>1</sup>. Especificamente no que se refere aos afrodescendentes, pouco a pouco a prática da *cimarronaje* passou a vincular-se à construção de espaços ou grupos que almejavam reunir e legitimar, clandestinamente, indivíduos escravizados dedicados à criação de novas formas de sobrevivência e dignidade. Grosso modo, na atualidade os *cimarrones* não são apenas aqueles sujeitos negros (ou originários) que resistem porque fogem, mas que, sobretudo, “resistem porque pensam” (MENDES, 2020, p. 87). Assim, opõem-se política, cultural e ideologicamente aos pretensos ideais civilizatórios que foram transpostos ao continente americano durante os séculos da empresa colonial e cujos efeitos ainda reverberam nos dias de hoje. São pessoas comuns: poetas,

---

1 Sobre as variações quanto ao uso do termo, aponta Mendes (2020): “A designação *cimarrón* para os negros fugitivos variava a partir dos *locus* de enunciação. Na Venezuela, por exemplo, eram chamados de *cumbes*; no Peru e Colômbia, *palenques*; no atual Suriname, antiga Guiana Holandesa, *bush negroes*; na Jamaica, Caribe inglês e sul dos Estados Unidos, *marrons*, enquanto que, no Caribe espanhol, principalmente, Cuba e Porto Rico, *cimarrones*, de acordo com o estudo do pesquisador Flávio dos Santos Gomes (2015). No Brasil, os agrupamentos *cimarrones* ficaram conhecidos como Mocambos e, posteriormente, Quilombos” (MENDES, 2020, p. 87).

grafiteiros, capoeiristas, professores, pesquisadores, músicos (e aqui não é supérfluo que nos lembremos de movimentos como o jazz, o reggae, o *dub*, o hip-hop ou o rap), lideranças religiosas, enfim: quaisquer que reivindicam a necessidade do reconhecimento de cosmogonias e cosmovisões outrificadas.

Neste texto, dedicamo-nos a investigar alguns dos indícios de *cimarronaje* em uma territorialidade particular: o terreiro-quilombo da Nação Xambá, localizado na cidade de Olinda, Pernambuco. Para tanto, realizamos um estudo bibliográfico-documental que consistiu, majoritariamente, na consulta a investigações prévias acerca da trajetória do Xambá e na análise da narrativa autobiográfica de Pai Ivo, intitulada “Ivo de Xambá sobre ele mesmo: uma autobiografia escrita sob a proteção das águas dos rios de Oxum”, buscando compreender como os seus membros constituem-se como *cimarrones*. Ou em outras palavras: de que forma o terreiro atua como lócus de decolonialidade do poder, ser e saber. Começamos por uma breve exposição acerca da presença da Nação Xambá no Nordeste brasileiro, da sua consolidação em terras pernambucanas e das suas formas de resistência.

### **ACERCA DA (RE)EXISTÊNCIA DA NAÇÃO XAMBÁ JUNTO À CATIMBOLÂNDIA DE RECIFE E OLINDA**

*“O chão do meu terreiro é o umbigo do mundo.  
Lá onde começa tudo”.*  
Vento Corredor (Grupo Bongar)

Atualmente situado no Portão do Gelo, no bairro de Beberibe (Olinda), o terreiro de Santa Bárbara (que se autodenomina Terreiro de Xambá) pertence a uma linhagem de culto de orixás majoritariamente difundida em dois estados do Nordeste brasileiro:

Alagoas e Pernambuco. A história do terreiro é marcada por uma série de repressões e resistências. Sob a direção do babalorixá Artur Rosendo Pereira, alagoano que, ao longo de décadas, foi responsável por iniciar vários filhos-de-santo, o culto do Xambá chegou às imediações de Recife em 1920. Foi devido à perseguição político-policial do “Quebra” enfrentada pelas religiões de matriz africana em Alagoas que, nesta época, Pai Rosendo teve de fugir de Maceió em direção às terras recifenses. Inicialmente, estabeleceu-se na Rua da Regeneração, no bairro de Água Fria, onde reabriu seu terreiro sob o nome de “Seita Africana São João”.

Conforme os registros da própria Nação Xambá, foi apenas em 1923 que ele retomou suas atividades de iniciação dos filhos de santo na *catimbolândia* recifense (HALLEY, 2017, 2022)<sup>2</sup>. Dentre os iniciados, encontra-se Maria das Dores da Silva, também conhecida como Maria Oyá que, em 1930, fundou seu terreiro na Rua da Mangueira (bairro de Campo Grande). Quatro anos depois, foi ela quem iniciou aquela que se tornaria uma das principais figuras do Xambá: sua filha Severina Paraíso da Silva, a Mãe Biu (PRANDI, 2005). Após a morte de Pai Rosendo e mãe Oyá, coube a ela a tarefa de conduzir a direção do terreiro em meio ao período de maior perseguição aos xangôs do Recife: o Estado Novo (1937-1945).

Em 1938, devido às fortes repressões às manifestações religiosas africanas, Oyá foi presa e obrigada a encerrar as atividades do seu terreiro. A yalorixá foi detida e humilhada apenas por cometer o

2 Conforme Halley (2017, 2022), a chamada *catimbolândia* corresponde “ao território de maior concentração de xangôs do Recife na primeira metade do século XX, fixados nos arredores do rio Beberibe, na divisa com Olinda” (HALLEY, 2022, p. 99). Ou como pontua Gilberto Freyre: à “subárea do Recife inconfundivelmente africanoide, proletária e plebéia” (FREYRE, 1979, p. 29 apud HALLEY, 2017, p. 99). Para uma mais clara visualização espacial das regiões abarcadas pela *catimbolândia*, cf. mapas elaborados por Halley (2017, pp. 100, 103, 108).

“crime” de manter sua crença nos orixás e praticar sua religião. Como não há documentações oficiais acerca do ocorrido, tudo o que se sabe deve-se aos seus parentes ou amigos mais próximos. Os policiais invadiram sua casa, levando-a rumo à delegacia no “tintureiro” (antigo transporte da PM que conduzia os ladrões apreendidos). No veículo, já se encontravam os pais de santo José do Café e José do Casquete que tinham, cada um deles, um terreiro de culto Nagô no bairro de Campo Grande (Recife). Após prestar depoimento, a mãe de santo foi liberada sob a condição de que não voltasse a realizar suas manifestações culturais e religiosas. Durante este período de silenciamentos e interdições no estado, muitas das casas de culto aos orixás da Nação Xambá desapareceram, outras acabaram fundindo-se às casas de culto da Nação Nagô, o que fez com que alguns pesquisadores considerem que, durante algumas décadas, houve a extinção do culto do Xambá nos territórios pernambucanos. Contudo, como bem pontuam Alves (2018) e Guerra (2013), foram muitas as estratégias de resistência elaboradas pelos xambazeiros e pelos demais povos de santo a fim de manter vivas suas tradições. Uma delas ficou ainda mais evidente quando, diante da obrigação de silenciar sua religiosidade, seus tambores e seus cantos, os *cimarrones* do Xambá passaram a cultuar suas divindades silenciosamente, prática que já vinha sendo levada a cabo em terras alagoanas desde meados da década de 1930 e que logo seria necessária na *catimbolândia*. Era a transmissão dos saberes e a manutenção da religiosidade mediante a potência da oralidade do chamado “xangô rezado baixo”. Afinal,

um dos maiores instrumentos de resistência dos povos de santo desde a época da repressão até os dias atuais é a oralidade. Foi por meio dela que os cantos,

os toques e os preceitos religiosos foram repassados, ao longo de décadas. Após o falecimento de Maria Oyá, a fundadora do terreiro, a oralidade foi o caminho utilizado por sua sucessora, Severina Paraíso da Silva (Mãe Biu), a grande líder religiosa desse povo, para transmitir aos filhos de sangue e de santo os ensinamentos do culto Xambá. [...] As formas que os xambazeiros encontraram para manter vivos seus ritos foram as mais variadas possíveis. Os artifícios criados para manter a Casa Xambá viva começaram, inclusive, com sua fundadora Maria Oyá, quando esta utilizava o disfarce do seu fictício ‘Maracatu Africano Baiano’ para praticar sua religião e para seu terreiro poder funcionar. A licença para Maria Oyá cultivar seus Orixás era, na verdade, concedida ao seu ‘maracatu’ para ensaios, mesmo antes do período da repressão aos cultos afro-brasileiros. As informações do Povo Xambá, do período em que ficaram separados pela Região Metropolitana do Recife, é de que Mãe Biu e Mãe Tila realizavam os rituais às escondidas. Essas informações, inclusive, teriam sido repassadas por Mãe Tila, que era considerada pelos xambazeiros o ‘arquivo vivo’ da Xambá. (ALVES, 2018, p. 85-86)

Isso posto, vê-se que o Xambá nunca cessou. As cerimônias aos orixás conduzidas por Mãe Biu davam-se ao longo da madrugada, preferencialmente sem o uso dos instrumentos musicais, com danças discretas e canto baixo por parte dos xambazeiros. Semelhante estratégia utilizada para abafar a realização das práticas religiosas e impedir que estas fossem advertidas pelas autoridades era a brincadeira com o Coco. Enquanto as yalorixás faziam as obrigações dentro da Casa, do lado de fora da residência, o marido de Mãe Biu, José Martins da Silva, costumava tocar o Coco, uma vez que o barulho da música camuflava o som dos cantos e as palmas dos rituais de obrigações. Assim, apesar da repressão aos xangôs e do

descumprimento do Artigo 122 da Constituição Brasileira vigente à época que, a priori, determinava a “liberdade” das crenças religiosas no país<sup>3</sup>, os corpos-terreiros *cimarrones* resistiam e ainda seguem resistindo como uma das ramificações dos corpos-territórios decoloniais. Nos termos de Miranda:

A concepção de *corpo-território* tem fundamento desde África, com foco na tradição Yorubá, para a qual Corpo é compreendido como constructo provido de *energia vital* e que está no mesmo patamar de igualdade de todos os outros elementos constitutivos da natureza. [O corpo-território é aquele que] tem existido na América Latina como um dispositivo de disputas, as quais podem ser tracionadas para reverberar o projeto civilizatório advindo das caravelas, mas que também conseguem se insurgir e prospectar nas brechas e gretas as potências políticas de tensionamentos da estrutura social. (2022, p. 92-93, acréscimos e supressões nossas, grifos do autor)

Este é um corpo desviante. Um corpo mutável. Um corpo que (des)constrói territórios. Um corpo que enfrenta as colonialidades do poder, ser e saber à medida que exercita “a lente de compreensão de que muitas das peles que compõem a organicidade das [suas] decisões precisam ser trocadas para [ser e] sentir um outro território que se encontra encoberto pelas imposições coloniais” (MIRANDA, 2022, p. 93, acréscimos nossos), as quais pretendem (re)produzir existências territoriais eurocentradas. Um corpo no qual residem cosmogonias e cosmovisões outras. Um corpo constituído com e *pela* Natureza que o rodeia. Um corpo a partir do qual se materializa o ser/habitar

3 “Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer pública e livremente o seu culto, associando-se para esse fim e adquirindo bens, observadas às disposições do direito comum, às exigências da ordem pública e dos bons costumes”, dispõe o quarto parágrafo do referido Artigo da Constituição de 1937.

decolonial da Terra. Pode ser um corpo-aldeia, um corpo-quilombo ou ainda um corpo-terreiro. Em suma: um corpo *cimarrón*.

A proibição formal do funcionamento dos terreiros no estado de Pernambuco durou até meados de 1950. Em 16 de junho deste ano, Mãe Biu, em uma casa alugada, reabriu o Terreiro Xambá (agora localizado no bairro de Santa Clara) com o Toque de Xangô (Orixá da Justiça) e com o apoio do babalorixá Manoel Mariano e da yalorixá Dona Eudóxia. Conforme relatos de alguns membros da Nação, assim que reabriu o Xambá Mãe Biu reuniu todos os filhos e filhas de santo presentes para uma fotografia. Para Gultinho (criador e líder do Coko do Bongar), esta foi mais uma das manifestações de resistência da yalorixá a fim de preservar a memória do seu Povo. Já que não sabia escrever, “utilizou a máquina fotográfica como sua caneta”, afirma. Segue o registro da ocasião:

**Figura 1 – Mãe Biu e filhas/os de santo na reinauguração do Terreiro-Quilombo do Xambá (1951)**



**Fonte: Memorial Mãe Biu.**

Anos depois, em um contexto relativamente mais favorável marcado pela redemocratização e pela Constituição Estadual de 1947, deu-se a reabertura dos terreiros no Brasil. Em 7 de abril de 1951, Mãe Biu dirigiu-se para o Portão do Gelo, situado na divisa entre as cidades de Recife e Olinda. É consenso entre os integrantes da Nação Xambá a importância da figura de Mãe Biu quanto à retomada das atividades do espaço e à preservação da sua tradição religiosa. Exemplo disso foi a criação do Memorial Severina Paraíso da Silva, projeto consolidado em 12 de maio de 2002 e que reúne vastos registros da história da Nação e da Casa: documentos, fotografias, filmagens, utensílios, instrumentos musicais, objetos pessoais dos babalorixás e das yalorixás anteriores, pertences de Mãe Biu e de Mãe Tila, entre outros. Nele, a memória possui um caráter didático, turístico e publicitário, atuando como um instrumento de aprendizagem às novas gerações de filhos de santo e às pessoas externas ao culto. Em 1993, após a morte da matriarca, foi Tila quem passou a reger temporariamente o terreiro como nova yalorixá. Com a sua morte, deu-se início ao ainda vigente trabalho de Adeildo da Silva, o Pai Ivo, quem tomou a frente do Xambá em um contexto de maior atuação da sociedade junto à estruturação do Estado brasileiro, “após a redemocratização política e a Nova Constituinte de 1988, principalmente no que se refere à aprovação de políticas públicas centradas no reconhecimento de ancestralidades, identidades, memórias e direitos territoriais de comunidades tradicionais” (HALLEY, 2017, p. 99). Assim que assumiu o espaço, em um gesto que ele mesmo considera como uma forma de resistência, a primeira ação do babalorixá foi abrir as portas do Xambá àqueles que são fundamentais à manutenção da *cimarronaje*

xambazeira e que, até então, tinham sua presença nos terreiros legalmente privada pelas autoridades: as crianças e os adolescentes. Conta-nos Pai Ivo:

Antigamente era tão truculenta a posição da Igreja com a gente que tinha uma placa no salão. Veja que contraditório: eu só poderia assistir meu culto aos 18 anos. Mas obrigava a criança a se batizar pra tirar o pecado. A gente venceu tudo na resistência. Então, quando eu tivesse com 18 anos, totalmente católico, como é que eu ia gostar do meu culto? Eu fui muitas vezes pra debaixo da cama quando começava o toque, quando a polícia aparecia. (DE XAMBÁ, s.a., s.p., apud ALVES, 2018, p. 94)

Garantindo, assim, que os jovens pudessem começar a participar livremente das atividades da Nação. Outro movimento de resistência mencionado pelo babalorixá foi seu posicionamento quando, logo após a morte de Mãe Biu, Mãe Tila não queria permitir a realização dos toques religiosos, priorizando apenas as obrigações fechadas. Nos termos do *cimarrón*:

Ela achava que era muita responsabilidade, porque eu era boêmio, eu saía e chegava no outro dia. Mas eu disse que só continuaria se fosse com o toque. A outra questão foi no yaô de Edna Maria (Nena). O Ogum de Nena queria passar na frente de Yemanjá, que era o Orixá dela. Minha tia (Tila) queria que eu chamasse Raminho (de Oxóssi). Com todo respeito, mas a maneira do terreiro dele é uma e a nossa é outra. Se eu fosse convidá-lo para vir aqui (fazer o santo de Nena), ele iria colocar a maneira dele. Eu disse: minha tia, o pai de santo de Nena sou eu. Quem vai fazer o santo de Nena sou eu. Então, prendi o Ogum no quarto de santo e fiz o santo de Nena e não deu nada. Eu nunca admiti mudar nada (nos preceitos e forma de o Povo Xambá cultur

os Orixás). Quando eu partir, se quiserem mudar podem até mudar, mas eu não mudo. (DE XAMBÁ, s.a., s.p., apud ALVES, 2018, p. 94)

O que conforme os *cimarrones* xambazeiros aponta para um forte posicionamento em relação à manutenção da identidade da Nação Xambá, tal como Mãe Biu o fazia. Assim, Ivo vem há décadas (e conforme o calendário anual de toques religiosos) mantendo as cerimônias públicas de celebração aos catorze orixás reverenciados pelo seu povo, quais sejam: Exu, Ogum, Odé, Bêji, Nanã, Obaluaiê, Ewá, Xangô, Oyá, Obá, Afreketê, Oxum, Yemanjá e Orixalá, respectivamente. Em parte, mantêm-se os rituais nos moldes do que foi repassado por Rosendo e Oyá e assimilados por Mãe Biu e Mãe Tila que, por sua vez, instruíram Pai Ivo acerca dos principais valores e saberes-fazeres que devem ser conservados no tempo presente e que serão ressignificados pelas futuras gerações. Nos dias de hoje, tais saberes-fazeres próprios do Xambá materializam-se em distintas territorialidades, “dentro e fora do terreiro, dotando de sentidos e significados as ruas e os quarteirões do bairro de São Benedito e adjacências, que acabam sendo lócus de reconstrução das memórias de luta e de redes de sociabilidades do povo de santo, afora dos seus recursos econômicos” (HALLEY, 2022, p. 106). Assim, nos seus arredores e junto à comunidade, o terreiro tem construído um território “geossimbolicamente demarcado por uma trama de lugares identitários cultuados em suas memórias, resistências e sacralidade” (HALLEY, 2022, p. 107). Memórias, resistências e sacralidade evidentes em grande parte das ações e produções artísticas/culturais emergentes do Xambá, e que, especialmente nas últimas décadas, têm contribuído para a sua maior visibilidade.

Uma destas iniciativas é o já mencionado Grupo Bongar, fundado em 2001 e formado por percussionistas e cantores da Nação Xambá, todos da família Paraíso. Essa manifestação artística de origem africana tornou-se uma eficaz ferramenta de visibilização do terreiro, influenciando, como afirmam seus próprios integrantes, em várias mudanças internas e externas ocorridas na comunidade, dentre elas o reconhecimento do terreiro como quilombo urbano. Em suas apresentações, os jovens do Bongar almejam difundir e reafirmar o valor das suas origens religiosas e culturais. Aspectos como a religiosidade, a oralidade e a corporeidade fazem-se evidentes tanto nas suas produções quanto no decorrer das suas apresentações. Conforme Guitinho, vocalista do grupo:

Convivemos com vários elementos ao nosso redor, ligados à cultura afro. A forma como nos organizamos socialmente e em comunidade, como no Portão do Gelo, na cidade de Olinda, Pernambuco, localidade onde se encontra o terreiro Xambá. [...] Também podemos identificar essa ligação pela maneira como andamos, comemos, nos vestimos, falamos, cantamos, dançamos, tocamos e principalmente em nossas cerimônias religiosas, quando evocamos e celebramos os nossos antepassados e os nossos deuses (os Orixás). [...] Por meio dos nossos cantos, aliados à sonoridade dos instrumentos, como a alfaia que carrega em seu bojo uma história milenar, passamos a cultura de um povo que resistiu a todas as dificuldades naturais da vida e as barreiras postas muitas vezes pelos instrumentos do Estado. Ao mesmo tempo, quando entramos no palco, tentamos mostrar um pouco do universo do terreiro Xambá, por meio de uma magia e de uma alegria peculiar do povo negro. (DE XAMBÁ, 2007, s.p., apud GUERRA, 2022, p. 117)

São *cimarrones* que reivindicam formas outras de ser e habitar o mundo e que, dando-se conta do silenciamento ao quais suas histórias foram subjugadas resistem elaborando, desde os próprios corpos-terreiros, produções marcadas por uma afro-latino-americanidade, a qual legitima seus valores, suas cosmogonias e suas cosmovisões. Trata-se, ainda, de textualidades necessariamente multimodais nas quais a palavra (seja ela escrita ou oralizada), o corpo e a imagem são, quase sempre, indissociáveis. Em outras palavras: uma produção artístico-literária que carrega consigo saberes outros/afro-inscriturais intrínsecos a estes corpos *cimarrones*. Uma literatura-terreiro, tal como formulada por Santos (2017), em que repousam valores como a ancestralidade, a memória, a oralidade, a circularidade, o cooperativismo, a corporeidade, a ludicidade, a musicalidade, a religiosidade e, por fim, a energia vital. Literatura como expressão da *cimarronaje*.

Estabelecido tal panorama acerca do Xambá, vejamos outros pontos que, apresentados pelo próprio Pai Ivo, reforçam a sua caracterização como *cimarrón* e a constituição do terreiro-quilombo como expressão de *cimarronaje*.

### **“O QUE A GENTE QUER É A HISTÓRIA DO NOSSO POVO”: VESTÍGIOS DA CIMARRONAJE XAMBAZEIRA POR IVO DE XAMBÁ**

Em sua narrativa autobiográfica “Ivo de Xambá sobre ele mesmo: uma autobiografia escrita sob a proteção das águas dos rios de Oxum” (2022) apresenta-se a trajetória do babalorixá. Pontuam-se aspectos como a sua infância, o seu crescimento, as suas primeiras memórias de terreiro, a sua primeira obrigação<sup>4</sup>, o

4 Ou sacrifício (do latim: *sacrificium*, literalmente: ofício sagrado), também conhecido como imolação, oblação, oblata, oferenda ou oferta, refere-se à prática de oferecer aos deuses, na qualidade de alimento, a vida de animais, humanos, colheitas e plantações como ato de culto.

seu trajeto profissional ao longo dos anos e as conquistas que dele resultaram, a sua relação com Mãe Bui e a sua sucessão no terreiro após a morte da matriarca, o seu enfrentamento à intolerância às práticas religiosas e de aquilombamento, a sua atuação junto à Nação Xambá, entre outros. É partindo dos dizeres de Pai Ivo sobre si mesmo e sobre a sua trajetória junto ao terreiro-quilombo que identificamos demais aspectos que reiteram tanto a sua construção como um *cimarrón* quanto a do Xambá como espaço de emergência e (re)produção da *cimarronaje*. Em um dos primeiros capítulos da sua autobiografia, logo após recuperar as memórias da sua infância e adolescência, Pai Ivo já trata acerca do entrelaçamento de alguns aspectos cruciais às comunidades afro *cimarronas*, quais sejam: a religião e religiosidade, o papel do Estado e o lugar da Educação. Referindo-se às peculiaridades da Nação e do funcionamento do Xambá diante de tais questões, afirma-nos o babalorixá:

*A gente, a gente aqui, temos o cuidado enorme de fazer um trabalho social. A gente, entendemos que fazer religião hoje não é com fundamentalismo. Fazer religião hoje é com questões sociais. Mesmo sabendo que a questão social é papel do Estado, não da religião. [...] Esse diabo que o fundamentalista coloca na religião de matriz africana, o diabo realmente não é a religião de matriz africana. O diabo é o Estado mal preparado para os seus cidadãos, porque cabe ao Estado cuidar do cidadão do berço ao túmulo. O Estado nosso está aumentando o efetivo policial, aumentando a quantidade de viaturas, aumentando a quantidade de presídios. Ele, simplesmente, tá criando mecanismos para combater o crime. E combater o crime é com Educação. (XAMBÁ, 2022, p. 25-27, grifos nossos)*

Vê-se que Ivo toca dois pontos essenciais à materialização da *cimarronaje* xambazeira, posteriormente recuperados e reafirmados

por ele ao longo da sua narrativa autobiográfica. Por um lado, o fato de que todas as manifestações da religiosidade do Xambá deem-se junto ao desenvolvimento de ações sociais urgentes não apenas aos membros da Nação, mas também à comunidade que lhe é externa, ideal próprio à visão de mundo dos povos de matriz africana. Dele decorre o segundo: a intervenção direta dos *cimarrones* na sociedade, atuando em espaços aos quais, por vezes, o Estado não chega e atuando sobre problemáticas e pautas por ele negligenciadas. Como se verá adiante, o valor civilizatório do cooperativismo (que alude a um espírito coletivo e de plena atuação conjunta em comunidade) (SANTOS, 2017) é um dos mais presentes nos dizeres do babalorixá, perpassando quase toda a sua narrativa e intercalando-se a outros que, juntamente a ele, (re)afirmam as expressões de *cimarronaje* subjacentes ao terreiro. Não à toa o Pai abdica do uso da primeira pessoa do singular e, ao invés dela, opta constantemente pelo uso do *nós* ou do *a gente*. Aqui, os *cimarrones* resistem não apenas porque pensam, mas, sobretudo, porque *agem*. E agem coletivamente à medida em que se configuram como *um só*. Ainda nos termos de Pai Ivo:

*A gente tem que partir para o social. E eu bati forte porque eu faço parte da Comissão da Igualdade Racial de Olinda, eu sou presidente da parte civil e, no seminário, eu bati forte. Estava lá Pedro Eurico, tava lá todo mundo. Porque no final essa questão desse pessoal ser favorável, pra mim não me engana. E, no final, eu ainda disse: olhe, 'pior que o barulho dos maus é o silêncio dos bons'. São os governos, é o secretariado que não faz nada, é a favor e por debaixo dos panos fica fazendo acordo. Lula foi bom? Foi, mas veja quantas concessões Lula deu pras rádios evangélicas e quantas deram pra nossa religião? Nenhuma. Então é isso que é a gente. A luta da gente... A gente tem que fazer um livro*

*contando a minha história [referindo-se à própria biografia], mas também mostrando as posições que nós tomamos pra ter uma visão de melhoria política, que talvez não alcance, mas meus netos, meus bisnetos venham alcançar. (XAMBÁ, 2022, p. 51, grifos e acréscimos nossos)*

Tal espírito de coletividade faz-se ainda mais evidente quando o babalorixá continua a discorrer sobre o não-reconhecimento, por parte do Estado, do papel do Terreiro do Xambá e da sua religiosidade junto à sociedade. Vejamos:

*Então, a gente tem um papel preponderante dentro dessa sociedade, que só o Estado não reconhece. Quantas pessoas não chegam a mim, a gente é uma religião, que a gente cuida da vida. A religião de matriz africana cuida da vida, entendeu? Não cuidamos da morte, é muito fácil pro padre: 'Ah... Seu padre eu não tenho isso não'. 'Ah, se incomode não. Você não tem porque você tá passando por uma provação. Quando você chegar lá no céu, tudo isso vai ser recompensado'. É diferente da gente. Você chega e tá desempregado, eu vou procurar fazer algo. Nós vamos procurar fazer você arranjar um emprego. Pra ajudar você arranjar um amor. Pra curar uma doença que você tem... Agora mesmo esse menino de Cida estava doente. Vamos cuidar, vamos ajudar até esse menino ficar bom. A gente é uma pessoa que tem compromisso com seus adeptos. [...] Você não vê dentro da religião de matriz africana ninguém ficar dizendo: 'olhe, você tá do jeito que tá, porque quando você morrer...'. Não, tudo é aqui. (XAMBÁ, 2022, p. 59, grifos e supressões nossas)*

Dessa forma, Ivo reivindica o respeito, o reconhecimento e a maior legitimidade das tradições religiosas dos povos de santo (e, principalmente, as do Xambá) que, apesar da invisibilidade às quais são constantemente submetidas, apresentam um papel essencial junto

à comunidade. Ademais, reitera uma tradicional percepção africana acerca do tempo e da vida. Uma percepção totalizante que rompe com a perspectiva dicotômica ocidental trazida às Américas pelas caravelas e que é atravessada por uma certa circularidade: passado, presente e futuro são temporalidades concomitantes e indissociáveis. A vida é sempre o *aqui e agora* e é sobre eles que os *cimarrones* atuam. Ou nos dizeres do babalorixá: “[...] a gente é a religião da vida. A religião da gente é a vida. A gente tem esse compromisso” (XAMBÁ, 2022, p. 60). Em direção semelhante, complementa:

Eu sempre ouvi dizer que Xangô é o Orixá da Justiça, mas nunca ouvi falar que ele foi pra uma faculdade fazer Direito. *Você tem que estar ali, que conversar com a pessoa. Às vezes uma conversa vale mais do que um búzio. O que você tem no dia a dia, hoje eu converso com você, amanhã eu converso com fulano* e isso daí se chama meu amigo, dentro da medicina, analista. Coisa que muitos planos de saúde não cobrem. Um analista é caríssimo, o plano de saúde não cobre e você faz isso *gratuitamente aqui no candomblé*. Às vezes aquela mãe Joana, aquele pai José, de santo, faz isso numa simplicidade: ‘Meu filho, bote a cabeça aqui, ó’, e você sai com outra cabeça e aquele pobre, coitado, nunca foi numa faculdade. [...] Eu não tô tirando o valor das universidades. Mas as universidades são uma coletânea de conhecimento. *Conhecimento você tem do povo, rapaz*. Uma das coisas que eu briguei um tempo desse foi a questão da cota. A cota, a cota é boa. Só que [apenas] *a cota não vai resolver a questão do negro, nesse país, porque o cara pega uma educação lá do primário, totalmente sem qualidade. Ele vai fragmentando. Quando ele vai receber a cota ele já tá dizendo que é moreno, que é claro da cor. Por quê? A criança negra, ela vai pra escola, vai ver Chapeuzinho Vermelho, a Branca de Neve, a Gata Borralheira, a Bela Adormecida, quando*

*vem ver o negro, é o Saci Pererê, com uma perna só.  
Ele já cresce com vergonha da sua cor, da sua raça,  
do seu cabelo.* (XAMBÁ, 2022, p. 60-61, grifos e  
supressões nossas)

Aqui, é a validação de outras formas de conhecimento e de outros saberes-fazeres *cimarrones* comumente anulados que Ivo pontua. Práticas que por situarem-se às margens e por apresentarem formas outras de expressão/materialização (seja pela oralidade ou, em outros casos, pela corporeidade) são inferiorizadas e, por vezes, interdidas em nome da manutenção de uma (pretensa) racionalidade ocidental. Não menos importante, o babalorixá ainda nos incita a refletir acerca do papel crucial que a Educação e as políticas educacionais vigentes podem desempenhar na reafirmação da identidade afro-brasileira. A partir dos dizeres de Pai Ivo, podemos nos questionar: Qual lugar a Educação do Brasil tem atribuído aos afrodescendentes (e, podemos acrescentar, originários)? Quais são os desafios ainda existentes para que estes ingressem e possam permanecer no âmbito educacional? De que forma tais desafios vinculam-se à atual estrutura político-econômica e social do país? Como enfrentá-los? Qual a função das Instituições Educacionais (sejam elas a nível Básico, Médio ou Superior) e dos professores ou pesquisadores que as constituem diante deste cenário? Quais iniciativas de legitimação ou visibilização destes povos têm sido tomadas por estas Instituições? De que forma têm sido levadas a cabo? Como os seus resultados ou efeitos retornam à sociedade? Mais estritamente: Qual Educação os filhos de santo receberam ou têm recebido? Em que medida o currículo e as práticas docentes dialogam com os saberes-fazeres próprios dos terreiros, se é que o fazem? Quais conhecimentos têm sido privilegiados ou silenciados nas salas de aula? Quais representações dos afrodescendentes têm sido

construídas nas/pelas escolas? É o próprio Ivo que nos fornece uma possível resposta a algumas destas questões.

Você vai ver em algumas escolas, o que as escolas fazem? Dia da Pátria chamam aquele galeguinho pra fazer o papel de Dom Pedro I, chama aquela galeguinha pra fazer o papel da princesa, chama aquele negro pra fazer o papel do escravo. *Eu não quero dizer que minha família não foi escravizada, não. Agora, você tem que mudar esse discurso.* A Beija Flor tem um samba que ela diz: 'aí o Sol suspende a Lua, descendente de escravos'. *Eu não sou descendente de escravo. Não sou descendente de escravos. Por que eu não sou descendente de escravo? Escravo não é descendência, é submissão. Eu sou descendente de africano, escravo, não. Eu sou descendente de africano.* (XAMBÁ, 2022, p. 61, grifos nossos)

Na contramão, faz-se necessária uma Educação plural, que reafirme as origens e os valores destes e de outros povos. Uma Educação que questione a gênese, a constituição e os efeitos do atual padrão global de poder que, há séculos, rege as relações políticas, econômicas e (inter)subjetivas na Terra. Uma Educação que reconheça o lugar que foi/é reservado às comunidades afrodescendentes e às originárias na configuração geopolítica mundial, bem como o papel que estas cumpriram e ainda cumprem junto à conformação das Américas. Uma Educação na qual caibam os saberes e sensibilidades dos corpos-aldeia, dos corpos-terreiro e dos corpos-quilombo. Enfim, uma Educação *cimarrona* e sentipensante (TALLEI; DINIZ-PEREIRA; LIBERALI, 2022). Enquanto tal tarefa não é plenamente cumprida pelas Instituições de Ensino, são espaços como as aldeias e os terreiros-quilombo que ela têm se dedicado. Afinal,

é isso que a gente tá levando a esse povo, a essa moçada nova, meus netos. *Ali no centro cultural,*

*as conversas com Guitinho. A gente aqui, a gente tá criando, com essameninada aí, uma molecada, como chama Guitinho, uma nova geração, com novo pensamento. Não é aquele pensamento meu que tinha vergonha de ir à escola dizer que era de candomblé. Hoje em dia, a gente é diferente. (XAMBÁ, 2022, p. 73, grifos nossos)*

Seja pelo enfrentamento às formas de repressão vivenciadas desde o século passado, pela vivência da própria religiosidade, pela constante (re)afirmação da identidade cultural, pelas formas de atuação coletiva em sociedade, pela liberdade de ser e viver conforme paradigmas outros, os *cimarrones* do Xambá resistem.

### CONSIDERAÇÕES FINAIS

Isso posto, vemos que o Terreiro de Xambá corresponde a um importante espaço de preservação das tradições religiosas afro-brasileiras. Como exposto, sua trajetória remonta a um passado fortemente marcado pela resistência política, cultural e espiritual resultante da perseguição que, durante décadas, atingiu muitos dos terreiros do Brasil. Fundado a fins do século XIX por Mãe Biu e posteriormente liderado por demais yalorixás e babalorixás, o terreiro preserva certos saberes, rituais, cantos, danças e festividades próprias às comunidades afro-brasileiras. Desde a sua instalação na catimbolândia de Recife, o Terreiro de Xambá enfrentou desafios como a discriminação, a incompreensão ou o seu não-reconhecimento por parte do Estado e da sociedade civil, mas a resiliência da Nação permitiu que suas tradições fossem cuidadosamente transmitidas de geração em geração. Além de ser um local de culto, o Xambá também desempenha um papel social de alta relevância, promovendo distintas ações políticas, educativas, culturais e de combate ao racismo. Sua preservação é um

testemunho da resistência cultural afro-brasileira, contribuindo, assim, para a diversidade e para a riqueza do patrimônio imaterial do país. Ademais, seu percurso reflete a luta contínua pela valorização das contribuições do povo negro à formação da nossa sociedade, além de ser um espaço de afirmação da identidade e da espiritualidade afrodescendente. Nele, os cantos, os toques, as danças sagradas e as celebrações festivas realizadas pelos *cimarrones* xambazeiros não apenas honram as divindades afro-brasileiras, mas também simbolizam um ato de resistência cultural. Ao confrontar a imposição dos saberes dominantes e ao (re)afirmar suas próprias raízes, o Terreiro de Xambá se apresenta como um espaço de autonomia afro e de liberdade espiritual e cultural, refletindo a *cimarronaje* e constituindo-se como um lócus de decolonialidade do poder, ser e saber.

### REFERÊNCIAS

- ALVES, Marileide. *Povo Xambá resiste: 80 anos da repressão aos terreiros em Pernambuco*. Recife: CEPE, 2018.
- GOMES, Flávio dos Santos. *Mocambos e Quilombos: Uma história do campesinato negro no Brasil*. São Paulo: Claro Enigma, 2015.
- GUERRA, Lúcia Helena. *Xangô rezado baixo, Xambá tocando alto: A reprodução da tradição religiosa através da música*. Recife: Editora da UFPE, 2013.
- HALLEY, Bruno Maia. *Catimbolândia: Tramas negras do Xangô na Venezuela Americana – os arredores do rio Beberibe (Recife, 1867-1945)*. 2017. 250f. Tese (Doutorado em Geografia) — Instituto de Geociências, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2017.
- HALLEY, Bruno Maia. Centenária trajetória da Nação Xambá: territorialidades de um terreiro-quilombo no bairro de São Benedito (Olinda). In: *Revista Contexto Geográfico*, n. 15, v. 7, p. 98-116, 2022.
- MENDES, Rogério. Pedagogias da Cimarronaje. A contribuição das cosmogonias e cosmovisões africanas e afrodescendentes para a Crítica Literária e Literaturas (Afro) Latino-Americanas. In: *D'Palenque: Literatura y afrodescendencia*, n. 5, v. 5, p. 86-98, 2020.

MENDES, Rogério. Saberes ausentes da “Cidade Letrada”: por um Iluminismo mestiço. In: *Literatura: teoria, história, crítica*, n. 1, v. 23, p. 121-159, 2021.

MENDES, Rogério. A representação afro-latino-americana como cimarronaje em Changó, el gran putas, de Manuel Zapata Olivella. In: *Cerrados*, n. 31, v. 32, p. 100-113, 2023.

MIRANDA, Eduardo Oliveira. Corpo-território decolonial. In: LANDULFO, Cristiane; MATOS, Doris (Orgs.). *Suleando conceitos em linguagens: decolonialidades e epistemologias outras*. Campinas: Pontes Editores, 2022.

PRANDI, Reginaldo. *Segredos Guardados: Orixás na alma brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

QUIJANO, Aníbal. 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, 2005.

SANTOS, José Henrique de Freitas. *A literatura-terreiro na cena hip-hop afro baiana*. A Cor das Letras, n. 1, v. 12, p. 171-186, 2017.

TALLEI, Jorgelina; DINIZ-PEREIRA, Júlio Emílio; LIBERALI, Fernanda Coelho. Sentipensante. In: LANDULFO, Cristiane; MATOS, Doris (Orgs.). *Suleando conceitos em linguagens: decolonialidades e epistemologias outras*. Campinas: Pontes Editores, 2022.