

O contrário da morte é a festa: Uma análise sobre a Festa do Preto Velho enquanto patrimônio autorregistrado de Belo Horizonte

BIANCA ZACARIAS FRANÇA 

Universidade de Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, MG, Brasil
biancazfranca@hotmail.com

FERNANDA CRISTINA DE OLIVEIRA E SILVA 

Universidade de Federal de Minas Gerais | Belo Horizonte, MG, Brasil
fernanddaoliveira@gmail.com

DOI 10.11606/issn.2316-9133.v33i1pe212843

resumo A Festa do Preto Velho ou Noite da Libertação é uma celebração afroreligiosa que acontece desde 1982, na Praça 13 de Maio, na cidade de Belo Horizonte/MG. Esse festejo sagrado imprime uma abordagem diferenciada sobre como lembrar o dia em que, oficialmente, determinava-se a extinção de uma das piores condições de existência imposta sobre uma enorme população sequestrada do continente africano, durante a formação do Brasil. Alguns temas enunciados por essa festa remetem ao debate sobre o racismo estrutural enquanto dispositivo de permanência da precariedade e da violência contra os afrodescendentes na atualidade, população que historicamente tem as suas condições de vida e formas de existência ameaçadas. No dia da festa, a praça, logradouro público da cidade, é reconhecida como um lugar investido de axé ou n'gunzo, que se realiza como extensão dos terreiros de umbanda e candomblé participantes. Durante a celebração, a praça se inscreve como espaço de memória e afirmação da vida.

palavras-chave Festa dos Pretos Velhos; Patrimônio Cultural Imaterial; Religiões afroindígenas; Autorregistro; Espaço público na cidade.

The opposite of death is celebration: An analysis of the Festa do Preto velho as self-registered heritage of Belo Horizonte

abstract The Preto Velho's Celebration or Night of Liberation is an Afro-religious celebration that has taken place since 1982 at May 13th Square in the city of Belo Horizonte. This sacred celebration opens up possibilities for celebrating the "end of slavery", providing a different approach on how to remember the day when, officially, the extinction of one of the worst conditions of human existence imposed on a huge population kidnapped from the African continent was determined. Some themes raised by this party refer to the debate about the persistence of precariousness and violence against people of African descent in Brazilian society today. Furthermore, the square, the city's public place, is recognized as a place that becomes invested with axé (or n'gunzo) and, on the day of the festival, becomes an extension of the Umbanda and Candomblé terreiros themselves, as spaces of memory. and celebration of life that are governed by the opposite of death: the party!

keywords Festa dos Pretos Velhos; Intangible Cultural Heritage; Afro indigenous religions; Public space in the city.



e212843

<https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v33i1pe212843>

Este artigo apresenta aspectos de um processo de autorregistro da Festa dos Pretos Velhos em Belo Horizonte, Minas Gerais, entre 2017 e 2018, considerando a dimensão inovadora de efeito decolonial dessa realização administrativa municipal protagonizada pelos detentores do bem cultural. Além disso, associa o processo ao caráter político da tradição dessa festa, enquanto uma forma de expressão que tem impacto sobre afirmação da resistência à morte, pelas entidades que compõem as tradições afro religiosas (espíritos desencarnados ou encantados) e seus cultuadores, contra as iniciativas de desagregação e extinção das comunidades afrodescendentes no Brasil. Na primeira parte, Festa dos Pretos Velhos como patrimônio cultural da cidade, o processo de autorregistro é descrito. Na segunda parte, História afrorreligiosa de Belo Horizonte, é resumida a trajetória de formação dos terreiros de umbanda e candomblé na capital do estado de Minas Gerais. Na terceira parte, A Festa do Preto Velho e a Praça 13 de Maio, a história de fundação da festa e uma caracterização desse território de ocupação pelos umbandistas e candomblecistas de Belo Horizonte são apresentadas, incluindo personalidades destacadas que protagonizaram a inauguração e sustentação dessa tradição na cidade. Na última parte, O contrário da morte é a festa: Considerações Parciais, conclui-se com um esforço interpretativo dos modos e significações envolvidos pela Festa dos Pretos Velho e seu autorregistro como patrimônio cultural de Belo Horizonte, enquanto formas de autodeterminação dos povos de terreiro e afirmação de vida pelas entidades que atravessam os planos físico e espiritual.

Festa dos Pretos Velhos como patrimônio cultural da cidade

Em 6 de junho de 2017, um grupo representativo das comunidades tradicionais de matrizes africanas e afrobrasileiras¹ de Belo Horizonte, correalizador e participante há mais de 30 anos das celebrações Festa dos Pretos Velhos e Festa de Iemanjá, solicitou formalmente ao Conselho (CDPCM-BH) o reconhecimento desses festejos como patrimônio cultural municipal, com o objetivo de que fossem valorizados e tivessem seus direitos protegidos com apoio oficial da prefeitura. O pedido de reconhecimento se baseou no fato de que essas festas afrobrasileiras são tradicionais em Belo Horizonte, realizadas há mais de três gerações (a Festa de Iemanjá, desde 1958; e a Festa dos Pretos Velhos, desde 1982). De acordo com as comunidades, essas celebrações enriquecem a cultura da cidade, fortalecem a convivência das “comunidades de axé”, visibilizam a sua diversidade e buscam conquistar empatia da população mais ampla para com os cultos ancestrais de matrizes africanas e afrobrasileiras, etnicamente marcadas. O pedido sugere, além disso, que o reconhecimento oficial da importância da celebração significaria a legitimação, aos olhos estatais, uma vez que internamente às comunidades esse já é um fato sabido, da sua trajetória de resistências

¹ Em concordância com a linguista Yeda Pessoa de Castro, grafamos afrobrasileiro sem hífen para indicar que refere-se à cultura do Brasil e não a uma articulação entre duas culturas – uma africana, outra brasileira. A linguista defende justamente que não existe uma cultura brasileira sem a sua componente de matriz africana, tamanha a profundidade da incidência das componentes africanas na morfologia e na prática cultural do povo brasileiro. Isto é, a cultura afrobrasileira não está situada apenas entre a população identificada como afrodescendente. Dessa forma, inclusive, está grafada no título de algumas das associações culturais formalizadas por terreiros de matrizes africanas e afrobrasileiras em Belo Horizonte, como será mencionado adiante (Castro, 2002, 2005, 2016).

perante as perseguições históricas que a cultura afrobrasileira sofre na cidade, ainda hoje (Belo Horizonte, 2018).

Em agosto de 2017, por meio da Deliberação 047/2017, o Conselho respondeu favoravelmente à abertura do processo para Registro Imaterial das celebrações tradicionais, conforme solicitado por representantes da comunidade, em parecer emitido pelo Instituto Estadual do Patrimônio Histórico e Artístico de Minas Gerais (IEPHA-MG) (Belo Horizonte, 2018). Em março de 2018, o mesmo grupo reuniu manifestações de instituições apoiadoras, como a Secretaria de Estado de Cultura e Turismo de Minas Gerais (SECULT-MG) e o Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afrobrasileira (CENARAB). Juntos, enviaram um ofício, “Pedido de Autorregistro das festas de Iemanjá e dos Pretos Velhos, pelas comunidades de axé envolvidas” (Belo Horizonte, 2018), com a assinatura de dezenas de umbandistas e alguns candomblecistas da cidade. No documento, reivindicavam o início das atividades que deveriam viabilizar o Registro das celebrações pelo Conselho de Patrimônio municipal. Para isso, era solicitada a participação direta “dos sujeitos envolvidos nas manifestações”, com a utilização de procedimento de autorregistro para a realização da pesquisa (Belo Horizonte, 2018:191). Até onde foi possível investigar sobre o histórico das políticas de patrimônio do município de Belo Horizonte e do Estado de Minas Gerais, não havia nenhuma execução precedente que servisse de modelo ou exemplo para um trabalho como o que estava sendo proposto, envolvendo autorregistro. Entre maio de 2018 e outubro de 2019, uma equipe de 11 representantes comunitárias(os) integrantes de diferentes terreiros da capital e Região Metropolitana de Belo Horizonte (RMBH)² trabalharam nas atividades necessárias para a instrução para o Registro. Atuaram, não apenas como informantes entrevistados, mas na condição de pesquisadores, consultores e agentes culturais, produzindo os dados e as análises que forneceram as bases documentais para a instrução da candidatura dos festejos ao Registro como patrimônio cultural. Em comparação com as execuções técnicas convencionais precedentes, o desenvolvimento das atividades que resultaram nessa documentação aconteceu de maneira inédita, gerando processos e desdobramentos interessantes para o campo das políticas públicas dedicadas ao patrimônio cultural. Considerando tal ineditismo e a importância dos processos desdobrados pela iniciativa, nós, autoras, elaboramos este artigo, tendo em vista enfatizar o contexto de pesquisa e autorregistro do qual também fizemos parte como pesquisadoras antropólogas e afroreligiosas.

No dia 16 de outubro de 2019, o Conselho Deliberativo do Patrimônio Cultural de Belo Horizonte aprovou as candidaturas ao Registro Imaterial da Festa de Iemanjá e da Festa dos Pretos Velhos como Patrimônio Cultural de Natureza Imaterial de Belo Horizonte. A metodologia da pesquisa necessária para a instrução do autorregistro envolveu como condição a participação direta e majoritária de detentores dos bens culturais no processo de investigação e de elaboração dos dossiês. As atuações dos detentores componentes da equipe

² Centro Espírita Pai Manuel de Aruanda, no bairro Lagoinha; Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente, bairro Lagoinha; Fraternidade Espírita Irmão Francisco/Tenda de Umbanda Caboclo Sete Flechas, bairro Floramar; Tués – Templo Universalista e Espiritualista Solar, bairro Floresta; Casa Espírita Pai Guiné de Aruanda, bairro Goiânia; Centro Espírita São Sebastião (CESS)/ Inzo Tabaladê ria N'kosi, bairro Sagrada Família; Casa de Nsumbo/Casa de Cura, Sabará (RMBH).

foram realizadas conciliando suas formações técnicas profissionais e seus cargos e funções nos terreiros de que faziam parte. O caráter radicalmente participativo modificou sensivelmente o modo como uma pesquisa técnica em patrimônio cultural costuma ser conduzida, no tocante à maneira como as informações foram coletadas, como os dados foram organizados, interpretados e elaborados. A cada participante foi sugerido o planejamento de um projeto de intervenção ou pesquisa com temas relativos aos diferentes itens componentes dos dossiês de instrução do Registro:³ a apresentação das ontologias e cosmologias da umbanda e do candomblé; do culto aos pretos velhos; a celebração como era antigamente; como acontece na atualidade com descrição de todos os ritos envolvidos; a territorialidade da festa. Alguns decidiram atuar fotografando e filmando as cerimônias e os preparativos para as festas desde os momentos internos aos terreiros. Outros optaram por realizar dinâmicas de conversa sobre racismo religioso e a importância das celebrações, além de coleta de informações com lideranças de diferentes terreiros. Também existiram aquelas que atuaram precisamente como pesquisadoras com abordagem histórica e/ou antropológica.

A pesquisa e as ações foram desenvolvidas no curso de 14 meses, intercalando as diversas atividades previstas nos planos de trabalho, propostos por cada participante da equipe de autorregistro. Os textos foram produzidos baseados em referências bibliográficas, documentos históricos de acervos públicos e particulares, nas dezenas de entrevistas feitas com representantes dos terreiros que participam das celebrações e com outras lideranças importantes que foram vinculadas à Federação Espírita Umbandista de Minas Gerais (FEUMG). Foram 20 integrantes da equipe de autorregistro, ou seja, trabalhadores da pesquisa e detentores do bem cultural, que visitaram 16 terreiros participantes dos festejos até o ano de 2019, realizando entrevistas, informando sobre a política municipal de patrimônio cultural e apresentando às comunidades os planejamentos e objetivos da proposta de Registro cultural das celebrações.

As(os) participantes foram selecionadas(os) através de indicações de lideranças afroreligiosas descendentes das(o)s primeiras(os) organizadoras(es) das festas no passado, como Tateto Yalêmi (filho de Mameto Tabaladê), Tateto Katulembá (afilhado de Mameto Tabaladê) e Pai Ricardo de Moura (filho de Maria Moura). Seguindo também suas indicações, foram selecionadas as primeiras casas de religião (terreiros) que seriam visitadas e, a partir delas, sucessivamente foram recebidas novas indicações até que os nomes mencionados comesçassem a se repetir, saturando-se as indicações, e consolidando uma lista de terreiros indicados, metodologia denominada como “bola de neve”. A partir dessa organização, foi possível uma execução técnica mais inclusiva, de caráter inaugural, que para ser desenvolvida solicitou uma sequência de reuniões para mobilização, planejamento, seminário de abertura, oficinas de qualificação, acompanhamento das execuções, edição dos

³ Os processos administrativos de Registro de bens culturais envolvem algumas etapas de pesquisa, geralmente iniciadas por inventários culturais e finalizadas pela elaboração de um dossiê, peça técnica que segue um padrão de conteúdos, mais ou menos variável: introdução, histórico do bem cultural, caracterização do bem em diferentes aspectos que sejam pertinentes, conforme as categorias patrimoniais em questão (saberes, modos de fazer, lugares, formas de expressão), argumento sobre o “mérito” do bem cultural ou sua “significância”; e indicação de ações para plano de salvaguarda.

materiais. A experiência foi bastante desafiadora, desde a montagem da equipe. Tantas atividades voltadas para o bom funcionamento da equipe e para o mais amplo envolvimento dos terreiros da cidade acabaram por configurar uma pesquisa-processo. Esse termo faz referência ao fato de que a própria viabilização de atividades envolvendo muitas pessoas com trajetórias e experiências tão diversificadas, bem como o desenvolvimento de uma metodologia específica para o trabalho, exigiu um engajamento intenso em uma jornada progressiva de criação coletiva, que incluiu avanços e retrocessos em termos da produtividade exigida para a consolidação da peça técnica dossiê de Registro.

Foi necessária uma atenção especial à composição da equipe de trabalho e ao modo de condução das suas atividades, de maneira que fosse possível conciliar o caráter colaborativo entre os integrantes (que, nos terreiros, assumem diferentes cargos e funções: são zeladoras/es, cambonos, macotas, médiuns filhas/os de santo) com as normas de convivência que estruturam as comunidades, incluindo-se o rigor com o respeito às hierarquias. Nesses encontros para pesquisa e mobilizações, eram nossos “mais velhos” e “irmãos de santo”, suas entidades e divindades, que vocalizavam a história da festa e descreviam os sentidos atribuídos. Algumas mais velhas e alguns mais velhos, relacionados com os festejos desde as suas primeiras ocorrências, foram convidadas(os) a participar do trabalho como consultoras(res), reconhecendo-se que são especialistas da tradição, detentoras(es) de saberes imprescindíveis para a orientação das atividades desde o seu planejamento, e que poderiam colaborar de maneira efetiva para a maior qualificação das interpretações dos dados coletados. A experiência de reportar, descrever e analisar, desde dentro, gerou desdobramentos autorreflexivos que alargaram e aprofundaram as documentações para o registro. Além disso, suscitaram ocasião para a multiplicação de debates e reflexões internos aos terreiros de cada integrante da equipe, ampliando o potencial educativo do processo. As temáticas comuns à abordagem do campo do patrimônio cultural imaterial remetiam a sentidos daquelas festas históricas que não estavam no passado, mas permanentemente passando (no gerúndio) conosco. Uma vez que, na prática da tradição afrobrasileira, o presente é continente do passado e do porvir em uma lógica espiralar, destoante da ideia de temporalidade linear que marca a modernidade ocidental.

Um dos primeiros resultados coletivos do processo compartilhado foi a escolha de um nome mais fluido e afetivo para o trabalho técnico de realização de estudos e ações para o registro das festas como patrimônio cultural imaterial da cidade. As(os) participantes tinham em conta que, mais do que compromisso com as convenções técnicas e protocolos para a elaboração de um documento oficial, o dossiê para registro de bens culturais poderia ser uma oportunidade rara de desenvolvimento de um processo “com a nossa cara, o nosso jeito, e a nossa cor”. Para expressar essa peculiaridade, ficou decidido divulgar as ações de maneira mais atrativa e popular, alcançando a empatia e o engajamento da maior quantidade possível de terreiros na cidade. Para tanto, seria necessário um nome e canais de comunicação eficazes como as redes sociais digitais e visitas presenciais aos terreiros. Assim, o nome “Cherô Guiné – festejos sagrados nas ruas de Belo Horizonte” foi escolhido, sobretudo, por dar destaque à importância da oralidade nas tradições de matrizes africanas, o que inclui a escolha da grafia de “cheirou” na forma como a palavra é

pronunciada, “cherô”. Ao mesmo tempo, fazendo referência a um ponto muito cantado na Umbanda, em Belo Horizonte, que inicia com a exclamação: “Cherô Guiné na Umbanda! Cherô na sua banda da Aruanda!”. E aludindo também ao modo como, em vários terreiros, o momento da defumação é destacado oralmente pela(o) zeladora(or) que exclama: “Saravá Defumação!”. Ao que a comunidade responde: “Cherô Guiné!”.⁴

Da mesma forma, quando são realizados os festejos nas ruas, é pelo cheiro incensado que a ocupação do espaço público se torna especialmente marcante e ampliada, alcançando distâncias e altitudes incomparáveis ao território bem mais delimitado que os corpos do povo de santo podem ocupar. O cheiro da guiné é, assim, um elemento de força energética, chamada de “n’gunzo” na tradição de matriz banto, e de “axé” na tradição de matriz keto, filosoficamente dotada de alcance nos campos da cosmologia, da cultura e da política. A potência dessa folha (modo como as plantas são chamadas nas tradições afroreligiosas) justamente inspira esse trabalho que exige a organização de memórias e narrativas, e a elaboração de argumentos e descrições de amplo alcance, conquistando uma compreensão pública sobre a importância cultural e a dignidade social das manifestações dos modos de existência comunitários afrobrasileiros nas ruas da cidade. Ruas que são, confluindo com Simas (2019), como arquivos vivos e uma biblioteca da história mais que oficial e oficiosa.

Assim, se Viveiros de Castro (2015) afirma a antropologia como a ciência de autodeterminação ontológica dos povos, aqui tomamos essa ideia emprestada para dizer do autorregistro nesse contexto, como meio ou uma tecnologia de autodeterminação dos povos de terreiro de Belo Horizonte. Em *Metafísicas Canibais* (2015), Viveiros pergunta o que a antropologia deve conceitualmente aos povos que estuda e nós, analogamente, também nos perguntamos o que deve o Estado e a categoria de patrimônio a esses povos de terreiro. As teorias, que podem ser versões regugitadas, como nos afirma Couto e Lima (2017), de saberes tradicionais possuem com eles uma íntima continuidade de um conhecimento transformado por um processo cognitivo acadêmico e estatal que se pretende exclusivo. Propomo-nos, então, como pontua Couto e Lima (2017) e Viveiros de Castro (2015) a uma “antropologia menor”, torcendo as relações do Outro (com O maiúsculo) e do eu, tornando-as indiscerníveis. Somando-se a isso, o autorregistro apresenta uma atitude antropofágica em relação ao Estado e ao patrimônio diferente do canibalismo estatal e sua necropolítica. A distinção entre essas formas de predação consistiria no fato de que a antropofagia, que

⁴ Guiné é uma planta peculiar nativa das Américas que, na diáspora africana, foi reconhecida por mestres e mestras africanos para a finalidade terapêutica. Dentre esses(as) mestres(as), são especialmente destacados(as) os(as) pretos(as) velhos(as) que incorporam nos médiuns nos terreiros de Umbanda e de Candomblé. A planta cresce espontaneamente, mas é também cultivada. O cheiro da guiné (bem como do alecrim, benjoim, alfazema e tantas outras folhas e resinas usadas nas defumações) é um dos perfumes que se dispersam e, assim, ocupam as ruas da cidade quando são iniciados os trabalhos espirituais, seja sessões ou outros ritos nos terreiros, seja nos espaços públicos onde acontecem as cerimônias. Em geral, é o perfume que primeiro ultrapassa as fronteiras de um terreiro e que ocupa expansivamente as ruas dos bairros, sugerindo, simbólica e sensivelmente que o terreiro não se restringe a um lugar. De acordo com Simas e Rufino (2018:45), terreiro justamente é uma entidade ontológica que transcende às dimensões físicas de suas edificações e loteamentos, sendo necessário pensa-los como mundos que reinventam e cruzam múltiplas possibilidades de recriação da vida frente a experiência forçada e trágica da desterritorialização promovida pelo empreendimento europeu do tráfico mercantil de escravizados.

Viveiros de Castro (2015) apresenta, a partir de uma perspectiva indígena tupinambá, estaria relacionada à afinidade e à identificação com o inimigo a quem se executa. Ou seja, há uma transmutação de perspectivas:

[...] a relação do inimigo com o devorador, sua condição de inimigo. O que se assimilava da vítima eram os signos de sua alteridade, e o que se visava era essa alteridade como ponto de vista sobre o Eu [...] autodeterminação recíproca pelo ponto de vista do inimigo (Viveiros de Castro 2015:159-160).

Em outras palavras, da economia da predação e dessa relação com o Estado, o povo de axé busca construir um mundo por vir, honrando a memória mais que viva de seus ancestrais e, nesse sentido, o autorregistro também é o contrário da morte.

História afrorreligiosa de Belo Horizonte

Em Minas Gerais e, mais especificamente na região onde se formou Belo Horizonte, o culto aos(às) pretos(as) velhos(as) é muito anterior ao surgimento das umbandas em suas formas contemporâneas de organização. A ocupação colonial em Minas se intensificou entre o final do século XVII e o começo do XVIII, período em que essa capitania foi a que mais recebeu escravizados em toda a “América Portuguesa”. Desde então, os cultos aos ancestrais já estavam presentes nas senzalas e nos quilombos, nos Candombes e Reinados de Nossa Senhora do Rosário (Poel, 2013; Souza, 2002). Em todo o período colonial, cultos e ritos de matrizes africanas, de norte a sul do Brasil, eram denominados genericamente de “calundus” (Morais, 2010a; Nogueira, 2016; Souza, 2002).

Desse modo, os pretos velhos, guias espirituais que possuem a imagem de homens e mulheres idosas(os) que vivenciaram a escravização com toda a sua violência no “novo mundo”, são louvados como antepassados nos cultos de tradição ancestral de matriz banto. Trazem seus princípios e preceitos e orientam seus “filhos” em suas trajetórias pessoais, afetivas e espirituais em relação aos fundamentos religiosos banto, dentre os quais se encontra essa própria abertura ao outro, ao diverso, à alteridade (Almeida, 2016: 20). Consequentemente, os(as) pretos(as) velhos(as) são também entendidos pela tradição como um ancestral das terras mineiras, ou seja, um antepassado africano que viveu neste contexto específico de escravidão. Sobre isso, em 1988, Wamy Guimarães, então presidente da Federação (FEUMG), escreveu no jornal Tribuna de Xangô:

O Preto Velho é o ancestral negro, o que primeiro pisou o solo brasileiro e americano - representando, portanto, a força, o axé negro africano que fecundou nossa terra com trabalho, suor, sangue e lágrimas – enfim, com a própria vida. O Preto Velho representa ainda a sabedoria dos nossos antepassados, a continuidade entre o passado e o presente. Na nossa fé religiosa e na nossa cultura, Ele é o espírito, o Pai do qual descendem todos os afro-brasileiros (Wamy Guimarães, 1988).

A historiografia contemporânea considera que, na África de domínio português, mesmo em períodos anteriores ao início do tráfico negreiro, já existia o Reinado ou o Congado, como também é chamado (Mello e Souza, 2006) e o preto velho também apresenta íntima relação com essa vivência religiosa. Essas celebrações se caracterizam pela louvação à Nossa Senhora do Rosário, à São Benedito e Santa Efigênia, que são santos negros, e aos ancestrais. Martins (1995) define o reinado como:

[...] festivais consagrados a Nossa Senhora do Rosário, a Santa Efigênia e a São Benedito. Os santos celebrados são católicos. Assim, na superfície, a celebração é cristã; entretanto, na estrutura latente das cerimônias e da organização ritual, predominam padrões de expressão africanos ou afrobrasileiros. O ritmo da percussão, a coreografia das danças, as vestimentas e adereços dos grupos, a técnica coral e, mesmo, as letras das músicas e cantos, que, em alguns casos, são uma mistura de antigas línguas africanas e do português, criam um evento dramático que reatualiza formas tradicionais de reuniões e celebrações, revivendo modelos de teatralização de rituais africanos (Martins, 1995: 59).

O trono coroado do Reinado é composto pelo Rei Congo e a Rainha Conga, representantes de Nossa Senhora do Rosário e dos ancestrais, além de outros reis e rainhas como o Rei de São Benedito e a Rainha de Santa Efigênia. São seguidos pelas guardas compostas por caixeiros, dançantes, capitães, que se diferenciam pelas funções rituais, vestes e tipos de toques e cantigas (Morais, 2014b).

Com o tráfico negreiro, muitos escravizados africanos, jejes, cambindas, minas, congos, vieram para Minas Gerais trabalhar na mineração, principal atividade comercial do estado em meados dos séculos XVII e XVIII. Devido a isto, o Reinado chegou às terras mineiras. Ainda no período do Curral Del Rei, que mais tarde viria a se tornar Belo Horizonte, já se louvava Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora da Boa Viagem, considerada padroeira do povoado (Barreto, 1995).

[...] as festas religiosas principais eram: a da padroeira, a 15 de agosto; a do Divino, a de Santa Ifigênia, a de S. Sebastião, a de Santo Antônio e as da Semana Santa. [...] Na primeira domingo de outubro realiza-se o Reinado ou Reisado, a festa favorita dos pretos, os quais atroavam o arraial com seus adufes, tambores, sambucas, puítas e reco-recos, dançando em louvor à Nossa Senhora do Rosário. Nesse dia, pela manhã, havia missa cantada e, à tarde, efetuava-se a cerimônia de deposição dos reis velhos e eleição dos novos, para o ano seguinte (Bareto, 1995a: 264).

A Umbanda se constitui como uma religião na década de 1930 em um contexto de urbanização e industrialização do Brasil (Rohde, 2009). Segundo Negrão (1996), a partir de 1930, as religiões afro foram duramente perseguidas pelo Estado, sendo taxadas de baixo espiritismo e curandeirismo em oposição ao alto espiritismo kardecista. Dessa forma, a Umbanda era tratada como caso de polícia e divulgada de forma negativa na mídia da época. Em 1931, com o advento do 1º Código Penal Republicano as religiosidades afrobrasileiras

eram acusadas de incentivar o uso de álcool e outras drogas. Em 1936, a polícia criou a “Campanha Policial Contra o Baixo Espiritismo”, uma vez que esse estaria se disfarçando grosseiramente de kardecismo, majoritariamente constituído por pessoas brancas, escolarizadas e de classe média e classe alta (Negrão, 1996). Considerando esse aspecto, uma das sacerdotisas entrevistadas comentou que, para abrir seu terreiro, teve que passar pela chamada “prova de fogo”, em que teve que caminhar sobre a brasa, incorporada com sua entidade, em uma delegacia de polícia. Como seus pés não estavam queimados e ela provou não ser uma charlatã, pôde receber um documento que autorizava a abertura de sua Casa.

O terreiro de Umbanda considerado o mais antigo de Belo Horizonte é o Centro Espírita São Sebastião, no bairro Concórdia, fundado em 1933 (Morais, 2014b). Hoje, o terreiro é dirigido por Ricardo Casimiro e foi sua avó, Maria Casimira das Dores, a fundadora da Guarda de Moçambique Treze de Maio de Nossa Senhora do Rosário, em 1944. “A mesma sala que abriga o Moçambique e o Congo nos festejos do Rosário recebe a visita dos guias espirituais para o atendimento ao público” (Morais, 2010a:68).

O tema da escravidão e o louvor à Nossa Senhora do Rosário, considerada a protetora dos negros, são recorrentes nos pontos cantos pelos Pretos Velhos na Umbanda e nos louvores entoados pelos congadeiros (Morais, 2010a). É a esta santa que os negros recorriam para aliviar as dores da alma e as dores decorrentes dos castigos físicos impostos pelos senhores de escravos. No ano de 1988, a sétima edição da Festa de Preto Velho tinha como temática o centenário da abolição e, no Jornal Tribuna de Xangô, Wamy anunciava uma celebração especial dedicada aos pretos velhos. Ele afirma em seu texto que o culto a este guia espiritual está intimamente relacionado à tradição africana de cultuar os donos da terra, religando-nos, assim, aos antepassados, à natureza e à terra. São eles, segundo Wamy, que fornecem o equilíbrio necessário ao culto dos Orixás, Voduns, Inquices, Bacuros e todas as grandes energias cósmicas. Desse modo, ele pontua:

Para aqueles que teimam em considerar o Preto Velho apenas como Egum, convém lembrar a famosa lição, a fundamental lição dada pelos mais velhos, da religião de tradicional origem africana: IYÁ MI AXÉXÊ (Minha Mãe é minha origem) / BABÁ MI AXÉXÊ (Meu Pai é minha origem) / OLORUM MI AXÉXÊ (Meu Deus é minha origem) / BABÁ AXÉXÊ TI NU ARA MIM (Adorei todos da minha origem) / KINTÔ BÓ ORIXÁ AIYÊ (Antes de qualquer Orixá neste mundo). A lição é clara para todos os religiosos e compromissados com a tradição religiosa e cultural dos afro-religiosos: a homenagem e o culto aos ancestrais precede, dá estabilidade e fornece o equilíbrio necessário para o competente culto aos Bacuros, Inkices, Voduns, Orixás. A origem precede a vida. (Wamy Guimarães, 1988).

Considerando os registros históricos, raros foram os negros escravizados que sobreviveram ao período escravagista e chegaram à velhice. A perspectiva de vida do escravizado era muito baixa. Assim, para a tradição afrobrasileira, a velhice do Preto Velho é uma condição extraordinária que evidencia sua sacralidade, tem íntima relação com sua experiência espiritual e com um profundo conhecimento: “Somente aqueles que sofreram na carne as desventuras da vida podem de fato entender ou se aproximar da compreensão

do sofrimento alheio” (Barros, 2013:7). Os pretos e pretas velhas têm nomes como Maria Conga e Joaquim de Angola que fazem referência tanto a uma origem católica portuguesa quanto a uma origem africana. Isso alude ao fato de, na época da escravidão, os negros serem obrigados a adotar os dogmas católicos dos senhores, além de serem batizados com novos nomes que, em geral, eram o nome dos donos de escravizados e que o relacionava à fazenda onde nascera, forçando-os a esquecerem sua terra natal (Poel, 2013).

O Candomblé também faz parte desta rede afroreligiosa belorizontina. Desde 1940, os umbandistas de Belo Horizonte circulavam pelas cidades do Norte de Minas Gerais, Rio de Janeiro e Salvador para serem iniciados no Candomblé (Morais, 2014b). Com isso, alguns terreiros também passaram a adotar práticas candomblecistas. Em 1950, o Omolocó, liderado por Tancredo da Silva Pinto, chegou à Belo Horizonte e, em 1964, Carlos Ribeiro da Silva, o Carlos Olojukan, fundou o Ilê Wopo Olojukan, considerado o primeiro terreiro de Candomblé da cidade, no bairro Providência.

Portanto, no contexto belorizontino, tanto reinado quanto Umbanda e Candomblé estão intimamente ligados. Muitos dos terreiros de Umbanda que, durante a pesquisa, participavam da Festa de Preto Velho também eram casas que tocavam Candomblé e que participavam do Reinado. Mãe Luzinete, dirigente do Centro Nanã e Yemanjá, por exemplo, era Rainha do Congado e todo mês de abril realizava o levantamento da bandeira de Ogum juntamente com a Guarda de Moçambique Três Coroas em seu terreiro no Bairro Sagrada Família. Mãe Eni, zeladora do Centro Espírita Pai Xangô em Sete Lagoas, realizava anualmente no mês de maio uma festa dedicada aos pretos velhos desde meados de 1973. A celebração começou a ser feita devido a um pedido da Preta Velha Mãe Maria Conga, mentora espiritual da dirigente, que manifestou sua vontade que “as caixas batessem” na sua festa, se referindo aos tambores do reinado. Um dos momentos principais da festa era o levantamento da bandeira e a participação dos ternos de Congado em uma procissão pelas ruas do bairro juntamente com os integrantes da Casa, incorporados com os pretos velhos que os assistem. Outros zeladores e zeladoras como Pai Ricardo, Pai Guaraci e Pai Katulembá também exercem importantes cargos de liderança dentro do reinado, mostrando a íntima relação entre os diferentes segmentos afroreligiosos na capital mineira. Na verdade, para muitos dos Pais e Mães de Santo tanto da Umbanda quanto do Candomblé e para os Reinadeiros que compuseram esta pesquisa, estes compõem um só povo.

As pessoas de reinado são as pessoas de terreiro... Na cabeça do externo, pensa-se que são duas coisas diferentes, mas são dois atos diferentes de um mesmo ator (Pai Ricardo, 2019).

Em outras palavras, diante dessa visão panorâmica de uma história que, como dissemos, não passou, mas está permanentemente passando, o preto velho e sua festa em espaço público fazem frente à uma soberania que tem o poder e a capacidade, desde o período colonial até os dias atuais, de ditar quem pode viver e quem deve morrer (Mbembe, 2018). “Que lugar é dado à vida, à morte e ao corpo humano (em especial o corpo ferido ou massacrado)?” (Mbembe, 2018: 8). A modernidade tem como pilar multiopressivo, como já nos mostrou a corrente feminista interseccional, a raça, o gênero, a classe social, a idade, a

orientação sexual. Nesse sentido, em um contexto de colonialidade como o Brasil, concordamos com Mbembe (2018), ao citar Arendt (2012), para dizer que a raça foi e é uma sombra constante no pensamento e na prática político-imperialistas ocidentais, desumanizando povos “estrangeiros”. Isso considerando tanto grandes Outros de uma nação quanto seus próprios Outros internos, ou seja, as minorias políticas racializadas e marginalizadas. Para Arendt (2012), a política de racialização é uma política de morte e, para Mbembe (2018), está refletida no racismo de Estado que pudemos vivenciar tanto no período da colônia e imperialismo europeu quanto contemporaneamente. Essa realidade está refletida no estudo do Fórum Brasileiro de Segurança Pública e do Fundo das Nações Unidas para a Infância (UNICEF) que afirma que, no período de 2016 a 2020, das 35 mil mortes de jovens no Brasil, 80% eram de negros.⁵ A violência policial contra a população negra também está na raiz desse problema nacional.

O racismo, na visão foucaultiana, é uma tecnologia destinada a permitir o exercício do biopoder, como um velho direito soberano de matar, regulador da distribuição da morte e possibilitador das funções assassinas do Estado (Foucault, 1997; Mbembe, 2018). Assim, a existência do Outro pode ser percebida como um atentado e ameaça mortal contra vida daquele que se pretende universal, reforçando que a eliminação biofísica seria sinônimo de segurança em um processo de desumanização e industrialização da morte (Mbembe, 2018). A experiência da escravidão foi uma das primeiras manifestações dessa biopolítica, na qual, nas plantations, a humanidade dos escravizados, nas palavras de Mbembe, aparece como uma sombra personificada, como a perda de um lar, a perda de direitos sobre seu próprio corpo e a perda de estatuto político. “A vida do escravo, em muitos aspectos, é uma forma de morte-em-vida” (Mbembe, 2018: 24).

Entretanto, Mbembe (2018) afirma que, apesar de todo esse terror escravocrata de uma lógica nacional-colonialista, os escravizados desenvolveram perspectivas próprias e criativas sobre o tempo, o trabalho e sobre si mesmos, rompendo com sua condição de expatriado e extraindo de qualquer objeto, instrumento, linguagem ou gesto novas possibilidades. É isso o que também nos diz Antônio Simas (2021): “Morte e vida não são meras condições fisiológicas: a morte é a espiritualidade do desencanto e a vida é a disponibilidade para o encantamento. Muitos mortos dançam. Muitos vivos parecem ter perdido a capacidade de dançar” (Simas, 2021:23). Isso revela a necessidade de contar a história a contra pelo, como nos diz Simas (2021), citando Walter Benjamin (2012, 1977), ou seja, sobre outras perspectivas e considerando suas miudezas. Se o espírito de alguém que já morreu se encontra no gerúndio, em estado de “empretovelhamento”, e entra em contato com os vivos, a partir do transe, como fazem os pretos velhos e as pretas velhas na Praça 13 de Maio em Belo Horizonte, isso significa que o espírito traz consigo ecos de outras vivências, presenças, passagens e memórias. São veículos mnemônicos e não apenas imagens congeladas de algo que já foi (França, 2023; Arruda Soares, 2014). “Nesse sentido, o aparelho incorpora não apenas o espírito, mas a história de pessoas, de coisas, de tempos e de lugares do passado” (Arruda Soares, 2014:32). Desse modo, a rua vira lugar de encontro e não apenas

⁵ <https://www.cnnbrasil.com.br/nacional/negros-somam-80-das-mortes-violentas-de-jovens-no-pais-aponta-estudo/> Acesso em 10 jun 2024.

lugar de passagem, marcada pela pressa e pela violência urbana. Há “uma disputa entre o território funcional – desencantado – e o terreiro, espaço praticado pelos ritos de pertencimento... Reencantar a cidade, subverter o território em terreiro” (Simas, 2019: 53).

A Festa do Preto Velho e a Praça 13 de Maio

A Festa do Preto Velho de Belo Horizonte teve sua primeira edição organizada pela FEUMG, atual Associação de Umbanda e Candomblé do Estado de Minas Gerais, em 1982. Sonia Vilela, ex-secretária da FEUMG, comenta que o nome “Noite da Libertação” foi escolhido por meio de uma votação pelos Pais e Mães de Santo que compunham a FEUMG nos anos 80. Nesta reunião, estavam presentes nomes como Nelson Mateus Nogueira, Wamy Guimarães, Cecília Félix, Leonor Luiza do Carmo Gomes, Terezinha de Xangô, Geraldo de Xangô, Maria de Moura, Mãe Neli, Mãe Zaide, dentre outros. O objetivo era provocar uma reflexão sobre o dia 13 de maio e o fim da abolição da escravatura. Segundo a ex-secretária da Federação, a festa também tem o apelido de “Festa do Preto Velho”, porque era como as pessoas habitualmente se referiam à celebração. “Antigamente” é a forma como as mais velhas e os mais velhos praticantes das tradições de matizes africanas em Belo Horizonte nomeiam as décadas iniciais de realização da Festa dos Pretos Velhos.

Essa celebração cultural foi promovida pela FEUMG entre 1982 e 2008; pela Associação de Umbanda e Candomblé de Minas Gerais (AUCMG), entre 2008 e 2013; e pela Casa de Caridade Pai Jacob do Oriente (CCPJO) a partir de 2014. Até meados dos anos 2000, a festa chegou a reunir constantemente mais de 35 terreiros, que ocupavam inclusive as ruas de além do entorno da praça. Desde o início, esta celebração foi realizada na Praça 13 de Maio, popularmente conhecida como Praça do Preto Velho, na divisa entre Bairro da Graça, Bairro Silveira e o Bairro Nova Floresta em Belo Horizonte. Na edição de 2005 da Tribuna de Xangô, o jornalista Carlos Felipe comenta a emoção que sentiu com a inauguração da estátua em homenagem ao Preto Velho, em 1983, na Praça 13 de Maio. Na ocasião, segundo o jornalista, centenas de Pretos Velhos incorporaram em seus médiuns presentes para testemunharem o acontecimento.

Mas conseguimos Wamy, incluir as duas festas no calendário oficial e inaugurar, naquela gloriosa noite de 1983, a imagem do Preto Velho. A emoção daquela noite, querido Wamy, me acompanha desde então, quando juntos retiramos o véu que cobria a imagem do Preto Velho, os atabaques levaram aos céus a mensagem do povo e como se a obedecer a uma lei da natureza, centenas de Pretos Velhos surgiram na pele humana de jovens, velhos, homens e mulheres (Carlos Felipe, 2005: s/n).

Em agosto de 1982, Tateto Nepanji, representando os religiosos afrobrasileiros de Belo Horizonte, encaminhou um ofício ao então prefeito Júlio Arnoldo Laender, requerendo a criação de uma praça em homenagem aos pretos velhos. Neste ofício, Nepanji, afirma que a Praça do Preto Velho era uma pretensão antiga dos umbandistas belorizontinos e justificava esta demanda ressaltando a importância da comemoração da libertação dos negros da condição de escravidão principalmente no dia 13 de maio e reivindicando o nome Praça

do Preto Velho para a localidade (Morais, 2014b:213). No entanto, a prefeitura absorveu parcialmente o pedido, já que o nome indicado, Praça do Preto Velho, não foi acolhido. Segundo Santos (2008), Nepanji, na época presidente da Federação, afirma que a mudança de nome se deu por uma questão política. Para Santos (2008), a mudança é um esvaziamento de um símbolo religioso afrobrasileiro em detrimento de fatos políticos que compõe a história do Império brasileiro. Isso porque este questionamento não aparece no processo de nomear lugares públicos da cidade com nomes de santos e autoridades católicas, como é o caso da Praça do Papa, no alto da Avenida Afonso Pena, no bairro Mangabeiras (Santos, 2008). Apesar disso, Santos (2008) considera que a criação da Praça 13 de maio, como espaço para louvar à ancestralidade e refletir sobre o processo de abolição da escravidão, demonstra o grande esforço feito pelos umbandistas para estar presente no espaço público da cidade. Espaço público este que desde a construção de Belo Horizonte, sob o comando do engenheiro Arão Reis, foi projetado segundo os princípios do social higienizador Haussmann e seu positivismo.⁶ Belo Horizonte nasceu marcada pela segregação sócio-espacial, uma vez que sua construção foi movida por uma intensa urgência por parte das elites nacionais para assegurar a modernização do país, o que significava europeizar a nação e relegar o passado colonial. O centro da cidade era destinado à elite e a periferia àqueles que não conseguiam se manter na zona urbana.

Nessa conjuntura, o bairro da Graça e o bairro Silveira se localizam na regional Nordeste de Belo Horizonte e, na época em que ainda existia o Curral Del Rei, os técnicos responsáveis pela construção da cidade desapropriaram diversas fazendas que compunham a região. Muitas áreas rurais, desde 1930 principalmente, foram locais de instalações de fábricas e próximo a estas se construíram vilas operárias. É, a partir de 1960, que a expansão urbana de Belo Horizonte alcança as fazendas mais afastadas do centro da capital. Nos primeiros anos da construção da capital, estas forneciam matéria prima para as obras, como madeira, tijolos e alimentos, como laticínios. Estas fazendas foram divididas e seus lotes vendidos, dando origem a bairros como o bairro da Graça, Silveira, Renascença, Nova Floresta, Cachoeirinha, Concórdia. Havia uma clara tentativa por parte da prefeitura da época de afastar os trabalhadores pobres do centro urbano, mantendo-os nos subúrbios da capital (Arquivo Público, 2008). Assim, a Praça Treze de maio, uma das principais conquistas das comunidades culturais de matrizes africanas em Belo Horizonte, foi

⁶ George-Eugène Haussmann era chefe de departamento de Paris durante o império do francês Napoleão 3º. Conhecido como “demolidor”, transformou Paris em um enorme canteiro de obras por 20 anos para fazer frente a um passado medieval de ruas estreitas e esgoto à céu aberto, tornando-se um dos maiores modernizadores urbanos da época. Alves (2012), mostrando que Ararão Reis (engenheiro responsável pela construção da capital mineira) se inspirou nas ideias de Haussman, aponta a íntima semelhança entre o que foi feito em Paris e em Belo Horizonte: “Belo Horizonte “já nasce moderna em fins do século 19”, constituindo-se como “experiência fundamental na história do urbanismo no Brasil, pela complexidade de iniciativas em que implicou, pela escala em que se deu e pela amplitude da mobilização dos saberes técnicos que promoveu”. A iniciativa distingue-se, neste ponto, de ações urbanísticas desenvolvidas em outras. cidades brasileiras à época, em que as reflexões, idealizações e intervenções que lastreavam o desenvolvimento do urbanismo, definiam-se pela oposição a uma cidade antiga, colonial, à qual será necessário desconstruir e redefinir, a partir de eixos que priorizarão a higiene e a estética. Estes elementos, no caso de Belo Horizonte, como se verá, foram designados desde o plano elaborado para a cidade, pelo engenheiro Aarão Reis.” (Pereira, 2012: 30-31).

construída, segundo os afroreligiosos que participam da festa desde os anos iniciais, em um local disponibilizado pela prefeitura em uma região pouco povoada, pouco urbanizada e de difícil acesso.

Em 1981, a Praça Treze de maio foi construída e, em 1983, foi instalada uma estátua, em bronze, de um Preto Velho, sobre uma estrutura feita de granito com cerca de dois metros de altura. A escultura representa o guia da Umbanda assentado, usando um chapéu e segurando um cachimbo, aspectos marcantes de um preto velho.

Atualmente, no dia a dia dos moradores do entorno, a Praça Treze de maio é um espaço de lazer, em especial, para a recreação de crianças e animais de estimação. A praça também já acolheu feiras de hortaliças e um evento de Food Trucks.⁷ No horário de almoço, foi comum observar pessoas aproveitando a sombra das árvores para descansar nos bancos da praça. Apesar disso, a praça é mais do que um simples um espaço público na cidade. Ela, nos dias de celebração, se torna o próprio terreiro com toda a sua força, potencialidade e múltiplas temporalidades. Há um reconhecimento de que ali existe um axé e de que este é, assim como os centros/tendas/templos/terreiros, um lugar sagrado de louvação e fé.

O espaço sagrado negro-brasileiro é algo que refaz constantemente os esquemas ocidentais de percepção do espaço, os esquemas habituais de ver e ouvir. Ele fende, assim, o sentido fixo que a ordem industrialista pretende atribuir aos lugares e, aproveitando-se das fissuras, dos interstícios, infiltram-se (Sodré, 2002:80-81).

Muitas pessoas durante todo o ano, não apenas na época da celebração da Noite da Libertação, costumam oferecer um ebó para os Pretos Velhos na Praça 13 de Maio, demonstrando o reconhecimento do axé que a praça tem.

Da mesma forma que se entrega no mato um ebó para o Caboclo, muita gente entende que a praça é o lugar de colocar um ebó para o Preto Velho, porque ali representa e tem axé para confluir com essa energia (Pai Ricardo 2019).

Nesse sentido, relembramos o argumento de França (2022), ao dizer que, ainda que Belo Horizonte tenha sido projetada a partir de preceitos eugenistas e segregacionistas, a Praça do Preto Velho transborda e excede seu uso convencional e funcional. Ela é compreendida pelo povo de santo como extensão do próprio território do axé, considerando que a ancestralidade responde nesse lugar. O uso desse espaço público coexiste com outros usos e significados atribuídos por moradores e vizinhos, ainda que de maneira parcial e longe de ser algo harmônico ou pautado pelo bem-comum, decidido pelo Estado (França, 2022).

⁷ Carro, em geral uma van, que vende comida. Em 2015, após formalizarem a solicitação de agendamento de data para a festa, no dia 12 de fevereiro, membros da CCPJO foram informados que essa data na praça estava reservada para um evento de “food trucks”. Entretanto, após articularem com parceiros institucionais, conseguiram negociar o cancelamento do evento de food trucks nesta data e conquistar o deferimento da solicitação de agendamento da festa. Segundo informou o zelador Pai Ricardo (CCPJO) o evento comercial não acontece mais nesta praça.

A história da Praça e da Festa também é marcada por episódios de vandalismo, intolerância e racismo religioso. Em 2015, um episódio de intolerância religiosa que ganhou bastante notoriedade na mídia foi a invasão da Festa do Preto Velho por um grupo de evangélicos, liderados pelo pastor Lúcio Barreto Júnior. Pastor Lucinho, como é conhecido, faz parte da Igreja Batista da Lagoinha Belo Horizonte. Nesta instituição, ele era responsável pela evangelização de jovens e adolescentes e uma de suas pregações viralizou na internet. Neste vídeo, o pastor aparece dizendo declarações ofensivas sobre grupos LGBTQIAPN+, feministas, pró uso da maconha e explica como invadiria a Festa do Preto Velho de BH no ano de 2015 com a ajuda dos adolescentes liderados por ele. Ele chega a classificar o festejo como “festa do capeta” e diz que daria uma busca e apreensão no Preto Velho, como citado por Leandro Beguoci em uma reportagem para a revista Super Interessante.

Só vai ter marcha das vadias se você quiser. Só vai ter boate gay, parada gay, parada dos maconheiros, se você quiser. Outro dia, em Belo Horizonte, falaram comigo: “Lucinho, vai ter a festa do Preto Velho”. Eu falei, “ninguém me pediu. Não aceito. Não vai ter”. Cheguei lá no meu grupo de jovens, chamei 20 jovens, falei “vamos dar um B.O. na festa do capeta?”. Então fui no melhor departamento de qualquer igreja. Fui falar com os adolescentes. Cheguei e falei “preciso de 20 malucos para dar uma busca e apreensão no Preto Velho” (Beguoci, 2015).

Ao longo do vídeo, Lucinho conta como treinou os adolescentes por cerca de 20 dias para fazer uma pregação sem causar um grande tumulto e conclui: “o mais legal é você pegar gente simples. Você pode desenhar Cristo na alma deles, melhor do que gente que você tem que desconstruir para depois construir” (Beguoci, 2015). Ao final da pregação, o pastor narra a chegada da polícia e como um garoto que estava sob sua responsabilidade depredou o monumento em homenagem ao Preto Velho. Afirma que ele e mais um jovem foram colocados dentro do carro de polícia e foram soltos após dois quarteirões com a seguinte declaração de um dos oficiais: “Então pode voltar para lá e continuar a evangelizar, porque eu sou crente também”. O vídeo acaba com uma multidão de aplausos e gritos na Igreja Batista da Lagoinha (Beguoci, 2015).

Diante de cenas de intolerância e racismo religioso, que transversalizam a história do Brasil, dos Pretos Velhos e da Praça 13 de Maio, França (2022) nos lembra que reivindicar a visibilidade e presença no espaço público é uma maneira de exercitar a democracia ontológica pensada por De La Cadena (2011).⁸ Em outras palavras, mais que humanos, como a praça e os Pretos Velhos, que instauram suas presenças nos festejos devem ter suas agências consideradas na política, inclusive na política patrimonial, ainda que excedam essa categoria estatal. Mais do que crenças culturais, a praça é a própria libertação, é a própria festa em oposição a morte infringida ontem e hoje à população negra e afroreligiosa (França, 2022).

⁸ “Como os modos compartilhados de compreensão humana interpretam mundos fundamentalmente diferentes, mas sempre emaranhados?” (De La Cadena, 2011: 13).

A celebração da Festa dos Pretos Velhos é um ato de reflexão coletiva, elaborada pelas comunidades de tradição das matrizes africanas e afro-brasileiras na cidade, sobre a experiência da escravização e da “libertação”, com a assinatura da Lei Áurea em 13 de maio de 1888. Além da importância litúrgica, portanto, a celebração dos/as pretos/as velhos/as tem grande importância política: extrapola os limites dos territórios sagrados dos terreiros de umbanda e de candomblé, ocupa as ruas da cidade com a manifestação de uma cultura que por muito tempo foi, e ainda é perseguida pelos governos e pela sociedade e explicita uma memória social afro-brasileira sobre a abolição.

Makota Celinha, Célia Gonçalves Souza, em entrevista para o canal de televisão Rede Minas no dia 11 de maio de 2018, pontuou a importância de se celebrar o dia 13 de maio como sinônimo de resistência afro e louvor à ancestralidade. Além disso, Célia, que é coordenadora nacional do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-brasileira (CENARAB), problematizou a data como marco da abolição da escravatura.

É uma festa que celebra a resistência afro. Na verdade, não se celebra a abolição. Até porque nós temos críticas ao processo de abolição da escravatura, mas nós celebramos a nossa ancestralidade, porque nós só estamos aqui hoje...podemos louvar, cantar, rezar, tocar, porque esses pretos e essas pretas existiram e nos legaram esta fé (Makota Celinha 2018).⁹

Neste mesmo sentido, o projeto da Festa do Preto Velho de 1987 feito pela FEUMG, apresenta, como justificativa para a realização da festa a data do 13 de maio, um convite à reflexão em relação a uma abolição que não se concretizou com o decreto da Princesa Isabel. O objetivo maior é a valorização da cultura e religiosidade negra, além do reconhecimento da contribuição desta população para a formação do Brasil.

No dia do Preto Velho se busca reverenciar o povo negro, com a enorme carga de sacrifício que tem até hoje suportado ao lado dos anos e da História. Baluarte da economia e da cultura do próprio branco, escravizado, discriminado e impedido de se manifestar culturalmente, eis que continua fiel às suas origens, burlando sabiamente a opressão através de uma criatividade que, liberada, excede o mais alto grau de expressão nas artes, nas letras, na música, na dança, isto é, nos meios mais genuínos da manifestação cultural. A cada dia se concretiza o sonho da liberdade que o 13 de maio assinala como o início de uma luta de libertação até hoje pretendida. Por isso, antes de ser festejada é esta uma data que convida à reflexão, à busca das origens, à fidelidade ao sangue negro. Valorizar a cultura negra é o objetivo maior dessa tomada de posição que envolve um movimento de conscientização da comunidade para o resgate do negro como elemento fundamental na construção da nossa nacionalidade. (Projeto – Dia do Preto Velho, 1987)

⁹ Fala retirada de entrevista concedida ao programa Agenda do canal de televisão Rede Minas. A reportagem foi publicizada no dia 11 de maio de 2018.

Para Pai Ricardo, o 13 de maio é mais do que a comemoração resultante da abolição da escravatura. É, na verdade, a celebração da resistência, ancestralidade e força do povo negro. Essa forma de pensar evidencia o fato de o negro não ter “escravo” como predicativo, dando ênfase ao processo ao qual foi submetido e aquele termo ser apenas um indicativo de um estado transitório e datado.

13 de maio a gente celebra a abolição da escravatura, mas a gente celebra muito mais o jeito de resistir, o que se consegue com a força do preto, a matuteza, toda a agilidade e todo o legado de sabedoria. Não celebro a minha liberdade. A liberdade não é para ser celebrada. Ela é um dom divino, é um direito. A partir da hora que você celebra a liberdade, a humanidade está em um processo ruim, porque houve uma escravização...Celebrar sim o que o povo negro fez para ficar vivo e reconquistar sua liberdade, porque ele tinha [em África]. (Pai Ricardo, 2019)

O contrário da morte é a festa: considerações finais parciais

É necessário afirmar que a Festa dos Pretos Velhos se constitui como um registro historiográfico: a celebração conta uma história com a narrativa popular, protagonizada pelo povo de axé, que é uma comunidade formada por muitas pessoas que se reconhecem como descendentes de homens e mulheres que vivenciaram a diáspora e a escravização. Na noite celebrativa, essas pessoas explicitam sua interpretação sobre as possibilidades de comemoração do “fim da escravidão”, utilizando-se de referências da sua própria cultura e imprimindo uma abordagem diferenciada sobre como relembrar o dia em que, oficialmente, determinava-se a extinção de uma das piores condições da existência humana. Isso remete ao intenso debate sobre a permanência da precariedade e da violência contra os afrodescendentes na sociedade brasileira e expõe uma disputa de narrativas sobre a memória do 13 de maio e da escravidão na história do Brasil. Em relação a estes fatos, as entidades, pretos velhos e pretas velhas são testemunhos (extraordinariamente!) vivos – pois vivenciaram o período escravagista e foi justamente a partir da sua superação que se tornaram mentores espirituais.

Dessa maneira, pretendemos evidenciar, o que Simas e Rufino (2018) apresentam como um sistema de encantamento da vida. No importante livro “Fogo no Mato – a ciência encantada das macumbas”, os autores explicitam como a diáspora africana trasladou uma infinidade de seres humanos para o chamado Novo Mundo, investindo, durante séculos, por meio da prática do colonialismo, em experiências de morte física e simbólica dos corpos negros e suas comunidades e civilizações. Estas pessoas insistiram na recriação de comunidades, reinventando-se e recriando práticas e modos de vida do outro lado do Atlântico (Simas e Rufino 2018: 41).

Assim, as “macumbas” são apresentadas no sentido complexo de “procedimentos de encantamento da vida”, denotando os saberes que circulam nos catimbós, nas juremas, nos babaçúes, nas umbandas, nos candomblés, nos desfiles de escola de samba, nas rodas de capoeira, nas rodas de jongo, nas giras de malandros, como territórios onde visões de mundo são codificadas, rompendo com a ideia de que só o ocidente judaico cristão, foi capaz de

elaborar reflexão sobre o mundo. É com o festejo dos Pretos Velhos e Pretas Velhas que a comunidade agencia contra colonização (Santos, 2015), suscita a vida encarnada, combatendo o genocídio do povo negro e nos mostrando que o contrário da morte é a festa.

Referências bibliográficas

- ALMEIDA, Arthur Henrique Nogueira. 2016. *Preto e velho: agenciamentos de cura e ancestralidade em um terreiro de matriz banto*. Monografia (Antropologia) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- ARENDDT, Hannan. 2012. *Origens do totalitarismo*. Tradução de Roberto Raposo. São Paulo: Companhia das Letras.
- ARQUIVO PÚBLICO MUNICIPAL. 2008. *Histórias de bairros [de] Belo Horizonte: Regional Nordeste / coordenadores, Cintia Aparecida Chagas Arreguy, Raphael Rajão Ribeiro*. – Belo Horizonte: APCBH; ACAP-BH. Disponível em <http://www.pbh.gov.br/historia_bairros/NordesteCompleto.pdf> Acesso em 28 jan. 2019.
- BARRETO, Abílio. 1995. *Belo Horizonte: memória histórica e descritiva – história antiga*. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro.
- BARROS, Sullivan Charles. 2013. *As entidades 'brasileiras' da Umbanda e as faces inconfessas do Brasil*. In: Simpósio Nacional de História, XXVII, 2013, Natal – RN. Anais... Natal-RN, p. 1-16.
- BARROS, Sullivan Charles. 2013. *As entidades 'brasileiras' da Umbanda e as faces inconfessas do Brasil*. In: Simpósio Nacional de História, XXVII, 2013, Natal – RN. Anais... Natal-RN, p. 1-16.
- BELO HORIZONTE. 2018. *Dossiê de candidatura para registro das festas dos Pretos Velhos como patrimônio cultural imaterial de Belo Horizonte*. Belo Horizonte: Prefeitura Municipal de Belo Horizonte.
- BENJAMIN, Walter. 2012. *Magia e técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.
- BENJAMIN, Walter. 1977. *The origino of German tragic drama*. Londres: New Left Books.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. 2005. *Falares africanos na Bahia: um vocabulário afro-brasileiro*. 2. ed. Rio de Janeiro: Topbooks.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. 2016. “*Marcas de africania no português do Brasil: o legado nefroafricano nas Américas*”. Interdisciplinar - Revista de Estudos em Língua e Literatura, São Cristóvão-SE. <https://periodicos.ufs.br/interdisciplinar/article/view/5398>.
- CASTRO, Yeda Pessoa de. 2002. *A língua mina-jeje no Brasil*. Vol. 1. 1. ed. Belo Horizonte: Fundação João Pinheiro.
- COUTO E LIMA, Jarbas. 2017. VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. 2015. *Metafísicas Canibais: elementos para uma antropologia estrutural*. São Paulo: Cosac Naify, 1ª ed., 288p. *Anthropológicas*, Ano 20, 28(2): 238-243.
- FOUCAULT, Michel. 1997. “*Il Faut Défendre la Société*”: Cours au Collège de France, 1975-1976, p.213-234. Paris: Seuil.

- FRANÇA, Bianca Zacarias. 2023. *Esotérica com S: multiplicidade religiosa, corpo e gênero em um terreiro de Umbanda*. Curitiba: Appris.
- FRANÇA, Bianca Zacarias. 2022. “Belo Horizonte negra: a experiência das Festas de Preto Velho e Iemanjá como pedagogia antirracista no espaço público da cidade”. *Revista Sociologias Plurais*, 8, no 1:46-69. DOI: <http://dx.doi.org/10.5380/sclplr.v8i1>”
- MAIA, Anderson Marinho. 2016. “O espaço sagrado na praça 13 de maio: a Umbanda comemora o dia do(s) Preto(s) Velho(s)”. *REV. TEO&CR*, 6, no 2:439-460. DOI: <https://doi.org/10.25247/2237-907x.2016v6n2.p439-460>.
- MARTINS, Leda Maria. 1995. *A cena em sombras*. São Paulo: Perspectiva.
- MBEMBE, Achille. 2018. *Necropolítica*. 3. ed. São Paulo: n-1 edições.
- MELLO E SOUZA, Marina. 2006. *Reis negros no Brasil escravista: história da festa de coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- MORAIS, Mariana Ramos. 2010. *Nas teias do sagrado: registros da religiosidade afro-brasileira em Belo Horizonte*. Belo Horizonte, MG: Espaço Ampliar.
- MORAIS, Mariana Ramos. 2014. *De religião a cultura, de cultura a religião: travessias afro-religiosas no espaço público*. Tese (Ciências Sociais) - Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- NOGUEIRA, Guilherme Dantas. 2016. “O tempo e seu caráter relacional: ensaio de um aprendizado com um preto velho”. I Jornada de Estudos Negros da Universidade de Brasília. Instituto de Ciências Sociais da UnB.
- NEGRÃO, Lísias Nogueira. 1996. *Entre a cruz e a encruzilhada: formação do campo Umbandista em São Paulo*. São Paulo: Editora da USP.
- PEREIRA, Josemeire Alves. 2012. *O tombamento do “Casarão da Barragem” e as representações da favela em Belo Horizonte*. Dissertação (mestrado) - Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Campinas, SP.
- RHODE, Bruno Faria. 2009. “Umbanda, uma Religião que não nasceu: breves considerações sobre uma tendência dominante na interpretação do universo umbandista”. *Revista de Estudos da Religião*:77-96. https://www.pucsp.br/rever/rv1_2009/t_rohde.pdf.
- SANTOS, Antônio Bispo dos. 2015. *Colonização, quilombos: modos e significados*. Brasília, DF: s.n.
- SANTOS, Erisvaldo Pereira. 2008. “A afirmação identitária, espaços e símbolos religiosos da religiosidade de matriz africana em Belo Horizonte”. *Anais do Museu Histórico Nacional – História e Patrimônio*. Rio de Janeiro, v.40:237-260.
- SIMAS, Luiz Antônio. 2021. *Umbandas: Uma história do Brasil*. Civilização Brasileira.
- SIMAS, Luiz Antônio. 2019. *O corpo encantado das ruas*. Civilização Brasileira.
- SIMAS, Luiz Antônio; RUFINO, Luiz. 2018. *Fogo no mato: as ciências encantadas das macumbas*. Rio de Janeiro: Mórula.

sobre as autoras

Bianca Zacarias França

Doutoranda em Antropologia Social pela Universidade Federal de Minas Gerais; mestra em Antropologia Social pela mesma instituição; especialista em Estudos

Afro-Latino-Americanos e Caribenhos pela Sede Acadêmica no Brasil da Faculdade Latino-Americana de Ciências Sociais (Flacso) e pelo Conselho Latino-Americano de Ciências Sociais (Clacso); bacharel e licenciada em Ciências Sociais pela UFMG.

Fernanda Cristina de Oliveira e Silva

Antropóloga doutora em Educação, Cultura, Movimentos Sociais e Ações Coletivas pela FAE/UFMG (2016-2020). Mestre em Antropologia Social pela UFMG (2011-2013). Bacharel em Ciências Sociais pela mesma instituição (2001-2006). Pesquisadora vinculada ao Núcleo de Estudos em Populações Quilombolas, Indígenas e Tradicionais (NuQ) da Fafich/UFMG (desde 2005).

Autoria: As autoras são responsáveis pela coleta de dados, sistematização e síntese dos argumentos apresentados ao longo do texto, bem como por sua escrita.

Financiamento: Não houve financiamento.

Recebido em 06/06/2023.

Aprovado para publicação em 24/05/2024.