

(Re)Configurações da festa do Pai Benedito: Encruzilhada entre-mundos no festejo do Terreiro-Kilombu Manzo¹

Gustavo Marinho²

Yasmin Gerimias³

Bruno Souza Leal⁴

Universidade Federal de Minas Gerais - UFMG

Resumo

Este artigo investiga como a Festa de Pai Benedito, realizada no Terreiro-Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango, em Belo Horizonte, opera como uma tecnologia de reorganização de mundos e de afirmação cosmopolítica. A partir das epistemologias forjadas na diáspora, mobilizam-se os conceitos de encruzilhada (Rufino, 2019) e comunicação intermundos (Oliveira, Figueroa e Altivo, 2021) como operadores teórico-metodológicos para compreender o festejo não como um simples evento, mas como um dispositivo de produção de realidade, onde territórios, saberes, corpos e cosmologias se (re)organizam. A análise revela que o festejo atua como fórum cosmopolítico, mobilizando redes de comunicação entre mundos visíveis e invisíveis, humanos e mais-que-humanos, produzindo resistência, cuidado e reinvenção de futuros possíveis.

PALAVRAS-CHAVE: Encruzilhada, comunicação intermundos, cosmopolítica e Festejo de Pai Benedito.

¹ Trabalho apresentado na IJ06 – Comunicação e Interfaces, da Intercom Júnior – 21ª Jornada de Iniciação Científica em Comunicação, evento componente do 48º Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação

² Estudante de Graduação 8º Semestre, do Curso de Relações Públicas da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, e-mail: marinho.gustavo@hotmail.com

³ Estudante de Graduação, 9º Semestre, do Curso de Jornalismo da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, e-mail: yasmincamilegerimias@gmail.com

⁴ Professor orientador do trabalho e professor do Curso de Jornalismo da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas – UFMG, e-mail: brunosleal@gmail.com

Sobre o Manzo e o Festejo de Pai Benedito

A história de Manzo Ngunzo Kaiango é profundamente entrelaçada com a trajetória de Mãe Efigênia (Mametu Muiandê) e com a atuação de Pai Benedito, entidade espiritual na linha dos Pretos Velhos — guias ancestrais de sabedoria, cura e resistência nas religiões afro-brasileiras.

Foi ele quem, ainda na infância de Mãe Efigênia, revelou sua missão espiritual: “Olha, ela tem uma missão muito grande, mas muito grande [...], de ajudar, curar muita gente, estender a mão, criar um povo, ela veio plantar” (MAMETU MUIANDÊ, apud MARQUES. 2015. p. 64).

A própria origem do terreiro é resultado direto de sua orientação. Após um trabalho espiritual que solucionou um problema de um patrão, Pai Benedito, incorporado em Efigênia, recusou qualquer pagamento em dinheiro e pediu, em vez disso, que fosse adquirido um terreno para que ela pudesse cumprir sua missão de acolhimento e cuidado. Assim nasceu a antiga “Senzala de Pai Benedito”, posteriormente nomeada Manzo Ngunzo Kaiango, expressão em língua Banto que significa “Casa da Força de Matamba”. Pai Benedito é uma referência absoluta na vida da comunidade, atuando como mentor, conselheiro, educador e pai. É ele quem orienta a organização do espaço e conduz as decisões.

A Festa de Pai Benedito, por sua vez, ocorre anualmente no último domingo de maio, desde a fundação de Manzo, quando ainda se chamava “Centro Espírita Umbandista A Senzala de Pai Benedito”, na década de 70. A partir de 2016, o festejo passou a receber Guarda de Moçambique de São Benedito, um pedido de Pai Benedito, que disse querer todo seu povo festejando os Pretos Velhos, incluindo as guardas de Congado, como relatado no Dossiê de Registro de Manzo, realizado pelo IEPHAMG. Esse foi um marco importante para a reconfiguração do festejo, como relata Makota Kidoiale:

Eu acho muito bonito a festa do Pai Benedito porque é um encontro de todos os povos. É como se Manzo abrisse as portas e se mostrasse por inteiro. Toda a família participa e se envolve com interesse da festa acontecer. É uma festa que não é apenas um toque para Pai Benedito. Hoje não, hoje a festa do Pai Benedito é o espaço para mostrar que tudo

que nos foi arrancado ainda tem força aqui (MAKOTA KIDOIALE, apu INSTITUTO ESTADUAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. 2018. p. 125.)

Quando Makota Kidoiale afirma que “a festa do Pai Benedito é o espaço para mostrar que tudo que nos foi arrancado ainda tem força aqui” (IEPHAMG, 2018, p. 125), suas palavras carregam, também, a memória coletiva da violência vivida pela comunidade em 2012. Naquele ano, a comunidade foi obrigada a abandonar seu território após uma série de notificações da Defesa Civil e da Prefeitura de Belo Horizonte, sob a justificativa de risco estrutural.

As obras realizadas destruíram espaços sagrados fundamentais para a prática religiosa e para a memória ancestral, como a cozinha ritual, a camarinha, os assentamentos dos inquices e das entidades, além de derrubar plantas sagradas, como o jatobá e o bambuzal, que faziam parte da base espiritual do terreiro.

Esse rompimento forçado fez com que a comunidade fosse deslocada para um abrigo, impedida de realizar seus rituais no território de origem, e muitos laços tradicionais foram desarticulados. Nesse contexto, a festa reafirma sua centralidade como expressão de resistência, preservação da memória e fortalecimento dos vínculos que sustentam a comunidade, especialmente depois de tudo que tentaram interromper.

A fala de Makota Kidoiale de 2018 ainda reverbera. A tentativa de desarticular o território, os saberes e as práticas ancestrais não se encerrou naquele episódio. Anos depois, a comunidade de Manzo voltou a enfrentar uma grave ameaça com o avanço do projeto de mineração na Serra do Curral, conduzido pela empresa mineradora Tamisa. A ameaça recaía diretamente sobre a Mata da Baleia, território sagrado, chamado de “Kewá Matamba”, que acompanha a história de Manzo desde seus primórdios. Além de espaço de culto, a mata é fonte de ervas, ngunzo, saberes e de conexão espiritual, indispensável para a manutenção da vida no terreiro-kilombu.

Foi diante desse cenário que, dois dias antes do festejo de 2024, a comunidade realizou a retomada do território, afirmando, mais uma vez, seu direito de proteger e cuidar do que sempre fez parte de sua existência. Nesse contexto, a Festa de Pai Benedito se mantém como um ato que reafirma que, apesar das sucessivas tentativas de desterritorialização, Manzo permanece vivo, preservando sua história, seus vínculos e seus modos de existência enquanto kilombu e terreiro.

Ainda sobre a festa de Pai Benedito, Lemboggi, filho de membro de Manzo e filho de Mãe Efigênia, reflete:

Ela deixou de ser festa de Pai Benedito pra ser uma festa mais popular da cidade. [...] se tornou a festa mais importante. Só que ela deixou de ser nossa, agora ela virou uma festa de todo mundo, um patrimônio [...] vem congado, capoeira, percussão, tambor de crioula, virou uma festa tradicional. (LEMOGI, apu INSTITUTO ESTADUAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. 2018. p. 124.)

Nos anos de 2024 e 2025, uma das pessoas que escreve este texto teve a oportunidade de estar presente no festejo de Pai Benedito. Em 2024, estava desenvolvendo seu Trabalho de Conclusão de Curso em conjunto com o terreiro-kilombu. A participação no festejo fazia parte dos combinados construídos ao longo da pesquisa, que incluíam momentos em que estaria presente para acompanhar, vivenciar e relatar o que acontecesse, como o caso do festejo. Já em 2025, a presença se deu a partir do vínculo que foi construído com o Manzo, que se manteve e se fortaleceu mesmo após a finalização daquele processo de pesquisa.

Em 2024, festejo de Pai Benedito ocorreu no domingo, dia 26 de maio, na rua em frente ao Manzo Ngunzo Kaiango, onde foi montada uma tenda azul e branca que se estendia do muro do terreiro até as casas vizinhas. O evento começou com a apresentação de capoeira do Projeto Kizomba e com a chegada da Guarda de Moçambique de São Benedito. Na calçada, foram dispostos elementos rituais, como uma quartinha de barro, um alguidar com três tipos de farinha e uma vela acesa, compondo o padê, oferenda dedicada a Exu, senhor dos caminhos, como gesto de abertura dos trabalhos.

O ambiente estava tomado por cantos, toques de atabaque e pela presença de pessoas majoritariamente vestidas de branco, que formavam uma grande roda na rua. No interior da roda, alguns médiuns incorporavam Pretos Velhos, entre eles Pai Benedito, manifestado em Mametu Muibandê, que conduzia atendimentos espirituais acompanhado por cambonas, responsáveis por acender velas, oferecer bebidas e distribuir fumo.

Em determinado momento, a Guarda do Congado, acompanhada pelos Pretos Velhos e por Pai Benedito, deslocou-se até a ponta da rua, em um movimento marcado por passos lentos e curvados, muitos apoiados em bengalas. Após esse percurso, todos retornaram para debaixo da tenda, onde se iniciou a cerimônia de entrega dos certificados de reconhecimento étnico-quilombola a integrantes da comunidade que, embora historicamente reconhecidos como pertencentes, ainda não possuíam formalmente esse direito. O momento foi marcado por forte emoção, com manifestações de alegria e comoção dos presentes.

Após a entrega, foram entoados cantos coletivos, entre eles: “Pai Benedito, esse kilombu é nosso, esse kilombu é meu e é seu”, seguido por outros pontos. Em seguida, Pai Benedito anunciou sua despedida desejando felicidade, paz e reafirmando sua disponibilidade para estar presente sempre que fosse necessário.

O festejo prosseguiu com um momento em que as mulheres do Manzo formaram um corredor no meio da rua, posicionando-se em fileiras opostas, deixando o centro livre. Ao som dos pontos, realizaram uma dança coletiva, com movimentos que simulavam o balançar das ondas do mar, balançando suas saias em gestos coreografados, criando uma cena de grande beleza, alegria e leveza, que mobilizou tanto quem estava dentro quanto quem assistia.

A despedida de Pai Benedito ocorreu ao som de um ponto cantado, seguido da retomada da manifestação de Mãe Efigênia. Ao final, foi realizada a partilha do alimento preparado para todos os presentes, composto por arroz, feijão, angu, couve e carne de porco, reafirmando o cuidado, a partilha e os princípios que sustentam a coletividade. E se abriu uma roda de samba.

Pensar pelos Fóruns Exusíasticos

A Festa de Pai Benedito no Terreiro-Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango, em Belo Horizonte, configura-se como um campo de investigação denso, desafiador e profundamente instigante para os estudos da comunicação. Sua análise exige um deslocamento epistemológico, uma vez que os paradigmas eurocêntricos — historicamente dominantes e sustentados por dicotomias como sagrado/profano, tradição/modernidade ou natureza/cultura — mostram-se insuficientes para apreender a complexidade dos saberes e fazeres afro-brasileiros (Oliveira; Figueroa; Altivo, 2021).

Diante disso, este trabalho adota um arcabouço teórico decolonial, que reconhece uma cosmologia na qual visível e invisível, passado e presente, espiritual e político não se separam, mas se entrelaçam em permanente interconexão. Trata-se de uma abordagem que recusa moldes epistemológicos alheios, buscando compreender o festejo a partir de sua própria lógica de mundo. Para isso, mobilizamos dois operadores conceituais intrinsecamente articulados: a encruzilhada, na perspectiva de Luiz Rufino (2019), e a comunicação intermundos, proposta por Luciana de Oliveira, Júlio Vitorino Figueroa e Bárbara Regina Altivo (2021). A partir deles, analisamos como o festejo produz realidades complexas e resilientes, tensionando e desafiando a lógica colonial.

A filosofia de matriz africana oferece categorias de pensamento capazes de desestabilizar e confrontar as lógicas hegemônicas coloniais, o pensamento exuístico, como propõe Luiz Rufino (2019), é a própria expressão dessa potência. Longe de ser um mero signo dentro das religiões afrodiaspóricas, a encruzilhada é um espaço simbólico-existencial de potência e criação, onde, nas palavras do autor, "se tece um balaio de múltiplos conceitos que confrontam a arrogância e a primazia dos modos edificados pela lógica colonial" (Rufino, 2019, p. 71). Ela se manifesta como um operador ontológico, profundamente vinculado a Exu, orixá que rege os caminhos e os trânsitos, desestabilizando os limites de um mundo balizado em dicotomias coloniais. A encruzilhada, como afirma Rufino (2019, p. 14), "não é um cruzamento de caminhos, mas um princípio de mundo", indicando a potência ontológica que buscaremos dar a ver neste texto.

Mais que a representação dos caminhos se encontrando, a encruzilhada é uma pedagogia do limite, um "saber praticado nas margens por inúmeros seres que fazem tecnologias e poéticas de espantar escassez abrindo caminhos" (Rufino, 2019, p. 3). Essa pedagogia opera na reconstrução de territórios – não apenas físicos, mas também no corpo e no ritual – atuando na dobra, no atravessamento, na rasura e na contaminação. Sua lógica transgride qualquer tentativa de fixação de limites ou categorias rígidas, não se submetendo às ordenações binárias nem às fronteiras fixas. Ela não remete a um ponto estático nem a uma ideia de mero encontro ou mistura; ao contrário, apresenta-se como um campo dinâmico, um dispositivo que opera incessantemente no tensionamento e na reconfiguração permanente dos mundos, sejam eles espirituais ou terrenos. É um "projeto político/poético/educativo outro", fundamental para a (re)constituição de saberes e modos de vida que resistem à subordinação e permitem a invenção contínua em meio à violência histórica.

Nessa perspectiva, Rufino aprofunda o conceito de cruzo como a própria expressão da lógica da encruzilhada. O cruzo é definido como o devir, um movimento inacabado, saliente, não ordenado e inapreensível (Rufino, 2019, p. 16). Ele se realiza por meio de atravessamentos, rasuras, cisuras e reorganizações, sem buscar síntese, mas produzindo deslocamentos, contaminações e rearranjos contínuos entre saberes, forças e mundos. Esse princípio dinâmico orienta a leitura que o autor faz da própria história da diáspora africana, compreendida como uma gigantesca encruzilhada que é cotidianamente redefinida pelos fluxos que por ali passam (Rufino, 2019, p. 119).

A diáspora, embora marcada pela tragédia, é ressignificada pela necessidade de invenção e reconstituição, tornando-se um marco que encruzou uma vasta gama de saberes e inventividades. Ela evidencia a capacidade dos povos negro-africanos desterritorializados e de seus descendentes de reconstituírem seus "territórios no corpo, na roda, nos movimentos, nas sonoridades, nos sacrifícios rituais – todos esses elementos são experiências de terreiro" (Rufino, 2019, p. 113). Assim, a encruzilhada emerge como uma chave para compreender processos de descolonização, não como um retorno a uma origem, mas como a construção de outros mundos, a partir da restituição e construção de saberes, práticas e territórios.

O festejo em si, parece apontar para uma encruzilhada em ação, um lócus dinâmico onde a "pedagogia das encruzilhadas" de Rufino (2019) se desdobra de forma imanente em cada gesto, rito e relação. O que se produz ali vai além da sobreposição de elementos do Congado, do terreiro, de outras expressões afrodiáspóricas, da cidade e do quilombo, ativando uma complexa dinâmica de trânsito, negociação, rearranjo e afirmação. Esse fenômeno pode ser observado em diversas dimensões do festejo.

Dessa forma, formações como quilombos, terreiros, congados, jongos, reinados, rodas de capoeira e maracatus podem ser reconhecidas como verdadeiras tecnologias coletivas de recomposição da vida, incessantemente forjadas na dobra dos mundos. A encruzilhada não é só visível na rua ocupada, nas ritualizações ou nos deslocamentos do festejo; ela opera, sobretudo, como lógica subjacente que mantém viva a potência de (re)existir diante da espoliação, reafirmando a centralidade desses mundos que insistem em se reorganizar, apesar e contra as violências coloniais.

A segunda lente que orienta esta análise é a comunicação intermundos, proposta por Luciana de Oliveira, Júlio Vitorino Figueroa e Bárbara Regina Altivo (2021) e aprofundada posteriormente por Luciana de Oliveira e Tiago Barcelos (2023). Esta perspectiva compreende a comunicação não como simples transmissão de mensagens, mas como gesto ontológico, capaz de articular mundos – humanos, não-humanos e espirituais – na produção compartilhada da realidade.

Oferecendo uma crítica contundente à colonialidade do campo comunicacional, estruturado sob uma lógica mediacêntrica e eurocêntrica, a comunicação intermundos revela como essas epistemologias hegemônicas falham em compreender a complexidade dos saberes e fazeres das populações tradicionais (Oliveira et al., 2021).

Fundamental, portanto, é reconhecer que as dinâmicas comunicacionais presentes no festejo ultrapassam as interações entre sujeitos humanos. Elas se desdobram também no plano do invisível, onde entidades, forças espirituais e elementos do território participam ativamente da tessitura dos mundos. Daí surge o conceito de fóruns cosmopolíticos: espaços de articulação entre diferentes ontologias, em que a negociação não pressupõe assimilação, mas convivência,

tradução e co-produção de realidades. Esses fóruns são arenas de co-presença e enfrentamento – não no sentido de conflito direto, mas de confrontação ontológica, onde diferentes modos de existir e produzir mundo se encontram (Oliveira et al., 2021).

A perspectiva culmina na concepção dos diálogos interepistêmicos, que implicam o reconhecimento da validade e da autonomia de distintas formas de conhecimento, superando a hierarquização imposta pela epistemologia ocidental (Oliveira et al., 2021, p. 5).

A Festa do Pai Benedito, sob a ótica da comunicação intermundos, pode ser compreendida como um fórum cosmopolítico (Oliveira et al., 2021). Nesse espaço, a "co-produção de realidades" é um processo contínuo e dinâmico, onde distintos "mundos", com suas ontologias, epistemologias e agências próprias, interagem e se moldam mutuamente. A comunicação ali estabelecida não busca a assimilação, mas a negociação e a relação entre essas diversas ontologias e modos de vida. O festejo no Manzo demonstra múltiplas agências cosmológicas que permeiam tanto o visível quanto o invisível, nas quais entidades e forças espirituais influenciam ativamente o tecer das realidades.

Essa lógica se expressa, por exemplo, no gesto ritual em que Pai Benedito, incorporado, desloca-se até a encruzilhada para receber a Guarda. Trata-se de um protocolo ancestral que sintetiza uma cosmopolítica de reconhecimento mútuo, onde temporalidades histórica e espiritual, bem como espacialidades como terreiro e rua, confluem, materializando um entre-mundos (Oliveira, 2016).

Esses agenciamentos, que envolvem humanos, entidades espirituais, elementos do território e práticas ritualísticas, também se manifestam no Kewá Matamba, nas plantas sagradas e nos objetos que se tornam, eles mesmos, agentes comunicacionais. Performances como a incorporação dos Pretos Velhos, o diálogo com a Guarda de Conga, a roda de capoeira que antecede o ritual e a roda de samba que o encerra, atualizam uma rede densa de saberes ancestrais e de vínculos forjados na diáspora.

Essa confluência não se limita a uma junção de elementos religiosos ou culturais. Ela expressa uma política cosmológica que articula experiências históricas, práticas de resistência e tecnologias de (re)existência. A ocupação da rua, nesse contexto, não é apenas espacial, mas também ontológica. Ao se tornarem visíveis no espaço urbano, corpos e entidades historicamente estigmatizados, como os Pretos Velhos, compreendidos como espíritos de pessoas negras escravizadas, reconfiguram o tecido simbólico da cidade. Esse movimento afirma não só sua presença, mas também sua história e o direito de existir e de produzir mundo.

Esse gesto confronta diretamente os limites do próprio campo da comunicação social, que historicamente fracassa em compreender a complexidade dos saberes-fazer de populações tradicionais (Oliveira et al., 2021, p. 1-2). Ao mesmo tempo, revela a potência de uma rua (re)encantada, um espaço que, exposto ao mundo, faz emergir uma pluralidade de vozes, presenças e cosmologias, desafiando as lógicas da colonialidade urbana.

A adesão crescente de pessoas externas ao quilombo, que hoje participam do festejo, também reorganiza fronteiras, provocando novos tensionamentos sobre pertencimento, tradição e expansão dos sentidos da festa.

É nesse espaço que se manifesta a potência de trazer à existência aquilo que historicamente foi negado ou arrancado, bem como de produzir outras formas de historicizar, existir e comunicar, nas quais os saberes afro-brasileiros operam como tecnologias epistêmicas, políticas e ontológicas para a construção de mundos.

Conclusões

Por meio do percurso teórico que propomos, conseguimos observar que o festejo do Pai Benedito no Terreiro-Kilombu Manzo Ngunzo Kaiango configura-se como um ato político-cosmológico de resistência. A análise revelou que os diversos gestos-ritual sintetizam a essência do festejo: um protocolo ancestral que produz realidades outras, materializando o entre-mundos onde temporalidades e espacialidades confluem. E evidenciam formas de escuta, sensibilidade e negociação com o invisível, constituindo pedagogias de resistência que escapam aos moldes

modernos. Nesses gestos, expressa-se uma comunicação multidimensional que opera nos "fóruns cosmopolíticos" (Oliveira et al., 2021), onde saberes ancestrais e agências não-humanas (plantas sagradas, territórios, seres espirituais) co-produzem realidades.

A pesquisa em comunicação, ao habitar essas diferenças ontológicas, transforma-se em um exercício contra-colonial (Santos, 2015). Esta abordagem não apenas desvela a potência epistêmica do Manzo, mas redefine o próprio ato de pesquisar como prática de aliança com modos outros de existência. Tal dinâmica, faz possível enxergar como o festejo reconfigura o espaço urbano reinserindo o quilombo e suas entidades em Belo Horizonte, desafiando a colonialidade através da ocupação performática da rua e da exposição pública de entidades historicamente invisibilizadas.

Por fim, a festa afirma-se como tecnologia viva de resistência, onde a encruzilhada – mais que conceito – é estratégia de recomposição vital contra a espoliação colonial. Como proclama Makota Kidoiale (IEPHA-MG, 2018, p. 125), este é o espaço onde "tudo que nos foi arrancado ainda tem força". A reivindicação da rua como extensão do quilombo e a confluência entre terreiro, congado e cidade materializam o que Nego Bispo (Santos, 2023) assevera: "as cidades estão nos quilombos". Assim, o festejo não ocupa o espaço urbano; revela-o como território já quilombolado, salvaguardando a inventividade ancestral que articula passado, presente e futuros possíveis.

REFERÊNCIAS:

ALTIVO, Bárbara Regina; FIGUEROA, Júlio Vitorino; OLIVEIRA, Luciana de. **Pensar a comunicação intermundos: fóruns cosmopolíticos e diálogos intepistêmicos**. Galáxia (São Paulo), São Paulo, n. 46, p. 1–15, 2021. Acesso em: 15 jun. 2025.

INSTITUTO ESTADUAL DO PATRIMÔNIO HISTÓRICO E ARTÍSTICO DE MINAS GERAIS. **Dossiê de registro da Comunidade Quilombola Manzo Ngunzo Kaiango. Belo Horizonte: Governo do Estado de Minas Gerais, 2018.**

DE OLIVEIRA, L.; BARCELOS PEREIRA SALGADO, T. **Comunicação intermundos: entre a violência e a re-existência, quem fala?**. Revista Latinoamericana de Ciencias de la Comunicación, [S. l.], v. 22, n. 42, 2023. DOI: 10.55738/alaic.v22i42.984. Disponível em: <https://revista.pubalaic.org/index.php/alaic/article/view/984>. Acesso em: 15 jun. 2025.

RUFINO, Luiz. **Pedagogia das Encruzilhadas**. Rio de Janeiro: Mórula Editorial, 2019.

SANTOS, A. B. **Colonização, Quilombos: Modos e Significações**. Brasília: INCTI/UNB, 2015.

SANTOS, A. B. **A terra dá, a terra quer**. São Paulo: Ubu Editora, 2023.