



**UNIVERSIDADE DO ESTADO DA BAHIA**  
**DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E TECNOLOGIAS -**  
**DCHT - XVI**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM ESTUDOS AFRICANOS, POVOS**  
**INDÍGENAS E CULTURAS NEGRAS – PPGEAFIN**

**NOÉLIA NUNES PACHECO**

**MEMÓRIAS E TRAJETÓRIA DO TERNO DE REIS DE**  
**ANTARI-BAHIA: UMA HISTÓRIA DE DEVOÇÃO AOS SANTOS**  
**REIS – 1986-2023**

Irecê

2025

**NOÉLIA NUNES PACHECO**

**MEMÓRIAS E TRAJETÓRIA DO TERNO DE REIS DE ANTARI-  
BAHIA: UMA HISTÓRIA DE DEVOÇÃO AOS SANTOS REIS – 1986-  
2023**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras da Universidade Estadual da Bahia como requisito parcial para obtenção do título de mestre.

Orientador: Prof. Dr. João Jorge Damasceno

Irecê  
2025

## FICHA CATALOGRÁFICA

Biblioteca Professor Edivaldo Machado Boaventura – UNEB – Campus I

Bibliotecária: Célia Maria da Costa CRB-5 / 918

P116m Pacheco, Noélia Nunes

Memórias e trajetória do terno de reis de Antará – Bahia: uma história de devoção aos santos Reis 1986 - 2023 / Noélia Nunes Pacheco – Irecê, 2025.

147 p : il.

Orientador: José Jorge Andrade Damasceno.

Dissertação (Mestrado Acadêmico) – Universidade do Estado da Bahia. Departamento de Ciências Humanas e Tecnologias. Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGAEAFIN. Campus XVI, 2025.

Contém referências.

**NOÉLIA NUNES PACHECO**

**MEMÓRIA E TRAJETÓRIA DO TERNO DE REIS DE ANTARI-BAHIA: UMA  
HISTÓRIA DE DEVOÇÃO AOS SANTOS REIS – 1986-2023**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras – PPGEAFIN, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Estudos Africanos, Povos Indígenas e Culturas Negras pela Universidade do Estado da Bahia.

Irecê, 13 de março de 2025.

Professor Dr. José Jorge  
Andrade Damasceno  
Universidade do Estado da  
Bahia (Uneb), Doutor em  
História pela Universidade  
Federal Fluminense  
(Orientador).

Professor Dr. Moiseis Oliveira  
Sampaio Universidade do Estado  
da Bahia (Uneb), Doutor em  
Humanidades e Artes com  
menção em História pela  
Universidad Nacional de Rosario  
Argentina.

Professora Dra. Miranice Moreira da  
Silva Universidade do Oeste da  
Bahia (Ufob), Doutora em História  
pela Universidade de Brasília (UnB).

Dedico este trabalho às pessoas importantes da minha vida, *in memoriam*:  
meu pai, Agenor Pacheco Filho, exemplo de honestidade e trabalho;  
minha mãe, Joaquina Nunes Pacheco, exemplo de doação e caridade;  
e a minha irmã “de criação”, Regina Rodrigues dos Santos,  
uma negra maravilhosa a quem tive o privilégio de chamar de irmã,  
conhecer a resiliência humana, amando-a infinitamente.

## AGRADECIMENTOS

Impossível não tecer agradecimentos ao fim de uma pesquisa. Uma trajetória de idas e vindas entrelaçadas por pessoas incríveis que cruzaram meu caminho e a que sou grata.

Agradeço primeiramente à Força que move meu ser, necessária para não desistir e acreditar no meu potencial, foram muitos momentos que a autoestima baixou e a descrença em mim mesma chegou ao ápice. Mas, como não desisto fácil dos meus propósitos, “sacudi a poeira e dei a volta por cima”, da procrastinação e do ceticismo. Fui à luta! Madrugadas a fio! Finais de semana à frente do computador! Valeu a pena!

Minha gratidão ao professor José Jorge Damasceno, “o diabão da Uneb”, por ter escolhido ser meu orientador; a você, meu carinho e respeito.

Ao professor Moiseis de Oliveira Sampaio, minha gratidão pela amizade e principalmente por ser sincero nos momentos em que tantos fingem estar tudo bem.

Agradeço à professora Miranice Moreira da Silva, por aceitar fazer parte da minha banca. Suas contribuições foram valiosas.

Agora, minha gratidão àqueles que me suportaram: aos meus filhos. A minha filha Rafaela, por suportar meus momentos de fragilidade, nervosismo e estresse, sem nunca deixar de me apoiar em tudo; filha não, amiga de muitas vidas. A meu filho Thayan, para mostrar a ele que ainda dá tempo e que estudar vale muito a pena. Conhecimento é o único bem, que o ladrão não nos rouba. E a Gabriel, meu caçula, que, apesar da bagunça do seu TDAH, sempre foi meu momento de carinho explícito entre as bênçãos que me pede durante o dia: “bença, mãe” e seus “eu te amo, mãe”.

Agradeço ainda a meu porto seguro, meu irmão Gilson, que me eleva a autoestima e sempre me diz que sou capaz, que confia no meu potencial. Minha gratidão estendo a Webster (Beta) e Marcos Aurélio (Adobão), por serem meus grandes amigos, meu pouso para o descanso nos momentos de mente cansada; sorrir com eles é maravilhoso!

E por fim agradeço a todos que contribuíram direta ou indiretamente para que este trabalho fosse realizado, não poderei citar a todos, mas alguns se fazem necessários: Elba Figueiredo, Cleia Sodré, Liandro Antiques, M nica Pinheiro e Lucemberg Oliveria, meu querido amigo e companheiro de planos educacionais.

Somente gratidão!!!!

PACHECO, Noélia Nunes. **MEMÓRIAS E TRAJETÓRIA DO TERNO DE REIS DE ANTARÍ-BAHIA: UMA HISTÓRIA DE DEVOÇÃO AOS SANTOS REIS – 1986 – 2023**. Orientador: Prof. Dr. João Jorge Damasceno. 2024. 145 fl. Dissertação (Mestrado em Estudos Africanos, Povos indígenas e Culturas Negras) – Departamento de Ciências e Tecnologias, Universidade do Estado da Bahia, Campus XVI. Local, ano.

## **RESUMO**

Esta pesquisa buscou entender como a trajetória do Terno de Reis contribuiu para a manutenção do catolicismo popular entre 1986 e 2023, na comunidade quilombola de Antará-Ba. Nessa comunidade, o Terno de Reis se destaca pelo tempo de existência, os rituais simbólicos, a participação de jovens e o envolvimento da comunidade na organização da festa, demonstrando fé e devoção, entre tantas outras expressões religiosas do catolicismo popular local. Nas tessituras das memórias individuais e coletivas, buscou-se identificar a religiosidade, os rituais, regras e simbolismos presentes nas relações vividas no decorrer da trajetória temporal do Terno de Reis, pois, mesmo sem irmos à igreja, somos capazes de lembrar com detalhes e de modo preciso o que vivemos no grupo daqueles que têm crenças iguais às nossas. Para tanto, investigaram-se as semelhanças entre o catolicismo atual e o praticado pelas irmandades do século XIX, como a religiosidade se expressou na memória e ações dos devotos de Santos Reis e como as relações sociais e identitárias se manifestam no contexto do Terno de Reis. Destaca ainda o Terno de Reis enquanto lugar de muitas memórias vinculadas à religiosidade, herdadas dos antepassados e conservadas através da transmissão oral entre as gerações. Traz ainda as memórias de fundação da comunidade, comparadas ao processo de povoamento do sertão baiano a partir da pecuária extensiva nos séculos XVIII e XIX, bem como do processo de garimpagem na Chapada Diamantina.

Palavras-Chave: catolicismo popular; devoção; Terno de Reis; memória.

## **ABSTRACT**

This research sought to understand how the trajectory of the Terno de Reis contributed to the maintenance of popular Catholicism over the last 30 years in the quilombola community of Antará-Ba. In this community, the suit of kings stands out for its length of existence, the symbolic rituals, the participation of young people and the involvement of the community in organizing the party, demonstrating faith and devotion, among many other religious expressions of local popular Catholicism. In the fabric of individual and collective memories, we sought to identify the religiosity, rituals, rules and symbolisms present in the relationships experienced during the temporal trajectory of the Terno de Reis, because even without going to church, we are able to remember in detail and precisely what we experienced in the group of those who have beliefs similar to ours. To this end, we investigated the similarities between current Catholicism and that practiced by the brotherhoods of the 19th century, how religiosity was expressed in the memory and actions of devotees of Santos Reis and how social and identity relations manifest themselves in the context of the kings' suit. It also highlights the suit of kings as a place of many memories linked to religiosity inherited from ancestors and preserved through oral transmission between generations. It also brings the memories of the founding of the community, compared to the process of settlement of the Bahian hinterland based on extensive livestock farming in the 18th and 19th centuries, as well as the mining process in Chapada Diamantina.

Keywords: popular catholicism; devotion; Suit of Kings; memory.

## LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Imagem de satélite da comunidade quilombola de Antará	12
Figura 2 – Registro de Batismo de Crianças de Antará em Cana Brava das Almas, atual Canarina	88
Quadro 1 – Reprodução de parte do quadro original das terras da Casa da Ponte descritas nos livros de tombo, em Santo Antônio do Urubu, em 1819	129

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b>	10
<b>1 MEMÓRIA, HISTÓRIA E TRAJETÓRIA CULTURAL DO TERNO DE REIS</b>	22
1.1 O TERNO DE REIS DE ANTARÍ: UMA TRAJETÓRIA DE FÉ E DEVOÇÃO	24
1.2 VIVER E FESTEJAR A RELIGIOSIDADE: RITUAIS E PRÁTICAS SIMBÓLICAS	32
1.3 NO MOVER DA TRADIÇÃO: MUDANÇAS E ADAPTAÇÕES	41
<b>1.3.1 Solidariedade e colaboração na festa a Santos Reis</b>	49
1.4 AS RELAÇÕES SOCIAIS DE PODER NA MANUTENÇÃO DA TRADIÇÃO RELIGIOSA DO TERNO DE REIS	43
1.5 LUGARES GUARDADOS NA MEMÓRIA: RELIGIOSIDADE, SONHO E VALORIZAÇÃO	54
<b>2 UM POUCO DE HISTÓRIA: O CATOLICISMO POPULAR E A DEVOÇÃO AOS SANTOS, ENTRE PROIBIÇÕES E RESISTÊNCIA</b>	59
2.1 CATOLICISMO IMPLANTADO NO BRASIL	59
<b>2.1.1 Do catolicismo tradicional ao romanizado</b>	65
<b>2.1.2 O desmonte do Catolicismo popular e a romanização</b>	69
<b>2.1.3 Tempo de festa e devoção no catolicismo popular</b>	77
<b>2.1.4 Catolicismo Popular na Comunidade Quilombola de Antará – cultura e religiosidade</b>	81
<b>3 HISTÓRIA E MEMÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ANTARÍ</b>	102
3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO ESPACIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ANTARÍ	102
<b>3.1.1 O povoamento do sertão</b>	110
<b>3.1.2 A posse da terra: Fazenda Saco D’Anta</b>	116
<i>3.1.2.1 De Saco D’Anta a Antará: a mudança no topônimo</i>	116
<b>3.1.3 O Processo de Certificação Quilombola</b>	124
<b>4 CONCLUSÃO</b>	135
<b>REFERÊNCIAS</b>	138

## INTRODUÇÃO

“Caminhar e/ou escrever,  
é o trabalho sem trégua,  
pela força do desejo,  
sob as esporas de uma  
curiosidade ardente que  
nada poderia deter”  
(Marc Bloch)

Nasci na zona rural de Barra do Mendes<sup>1</sup>, no povoado de Caldeirão, onde havia apenas cinco casas. As três mais próximas eram a do meu pai Agenor Pacheco Filho, a do meu tio Miguel de Sousa Pacheco e a casa grande do meu avô Agenor Pacheco. Na minha infância tive a oportunidade de presenciar momentos de devoção religiosa por parte de meus pais, tios e tias. Minha mãe, Joaquina Pacheco, era benzedeira, rezava para curar várias doenças, entre elas: dor de dente, dor de cabeça, estancar sague e “espinhela caída” – a espinhela é um osso pequeno no meio do peito, entre o coração e o estômago, que pode dobrar para dentro. A espinhela caída seria a dor local provocada por um esforço grande como erguer algo pesado. O benzimento seria a forma mais fácil de curar, segundo minha mãe, deveria benzer sete vezes. Todos os dias deveria rezar e medir com um barbante o comprimento entre o dedo mindinho e o cotovelo; com o mesmo barbante e medida, media-se a largura do ombro; se a medida do ombro diminuísse após a reza, estaria curado.

Meu pai tocava e cantava no Terno de Reis do povoado de Zé Chiquinho, lugar onde minha mãe nasceu. Meu avô Agenor também rezava pessoas. Ou seja, nasci numa família que se dizia católica, mas não ia à Igreja<sup>2</sup>, a não ser em momentos específicos.

---

<sup>1</sup> Barra do Mendes é o município que ocupa a posição 113 entre os 417 que formam o Estado da Bahia, situado a 534 km da capital Salvador, a ligação entre as duas cidades se dá através da BA-052 (Estrada do Feijão). É um dos 20 municípios que compõem o Território de Identidade de Irecê. Sua população, conforme último censo em 2022, foi de 13.836 habitantes. Está localizado no semiárido, possuindo baixa incidência de chuvas, provocando secas periódicas. Faz limite com Ibipeba, Barro Alto, Souto Soares, Seabra, Brotas de Macaúbas e Ipujiara. Mais informações disponíveis em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/ba/barra-do-mendes/panorama>; <https://abrir.link/Pmalb>. Acesso em: 14 nov. 2024.

<sup>2</sup> Utilizarei o nome Igreja com a letra inicial maiúscula para referir-me à Igreja Católica.

Os momentos de proximidade com a religião, na Igreja, aconteciam principalmente em casamento, batizado, missa de sétimo dia. Porém, havia outros momentos de comunhão com a religião católica, era a devoção aos santos, às almas, ao nascimento e morte de Jesus Cristo.

Esperávamos o ano todo pelo Natal, Dia de Reis e pela Semana Santa, pois eram momentos de encontrar e reunir a família. Os familiares de longe se esforçavam para estar presentes principalmente na Semana Santa. Pedir a benção aos padrinhos, jejuar e rezar antes do almoço eram costumes que hoje não vemos mais.

Foi na infância que tive o primeiro contato com a devoção a Santos Reis, lá na roça<sup>3</sup> onde morava. Como disse, meu pai foi reiseiro desde a juventude, levando para a vida adulta esse costume, era um homem devoto<sup>4</sup> e religioso apesar de não frequentar a Igreja. No dia de receber os reiseiros, era uma festa no pacato povoado, momento de reencontrar amigos, rever parentes de outras comunidades, festejar. Mas, antes de tudo, era um momento devocional quando cantavam músicas em louvor aos Santos Reis e pagavam promessas.

Lembro bem da felicidade de todos na nossa humilde casa onde eram recebidos com deferência e respeito. Havia muita cantoria, uma dança engraçada que somente homens dançavam, as mulheres – normalmente minha mãe, minha irmã e uma tia – ficavam observando sem participar, estavam a postos para servir a comida assim que terminasse a cantoria. Já haviam trabalhado muito durante o dia para termos a mesa farta.

Apesar de ser pequena e não entender muito bem o que significava tudo aquilo, para mim era dia de comemorar, pois se comia bem, a mesa era mais farta, e tínhamos a novidade do movimento de pessoas em nossa casa, o que não era comum no nosso cotidiano da roça. Rememorando essas passagens, compreendo que “lembrar-se é, em grande parte, não esquecer” (Ricoeur, 2007, p. 451). E eu não esqueci.

Cantar Reis, benzer alguém, pedir a benção aos padrinhos e jejuar na Semana Santa são algumas das formas que os católicos têm de viver sua fé, faz parte das tradições e costumes do povo as quais nutrem o catolicismo popular. Este difere do catolicismo oficial romano tanto na forma singular de exteriorizar a fé, quanto no uso de espaços não institucionalizados sem utilizar celebração litúrgica.

---

<sup>3</sup> Propriedade rural.

<sup>4</sup> Diz-se de [...] pessoa afeiçoada às práticas religiosas; beato, santeiro. Significado de acordo com o dicionário Michaelis. Disponível em: <https://michaelis.uol.com.br/palavra/oPWo/devoto/>. Acesso em: 17 jun. 2024.

Estas e outras formas de viver o catolicismo popular, tão presentes em minha memória, existem na comunidade quilombola de Antará, em Barra do Mendes. A comunidade está situada na zona rural serrana, distante aproximadamente 60km da sede do município. Para percorrermos a distância entre Barra do Mendes e Antará, a única via de acesso é a estrada de terra, numa viagem de quase duas horas, a 50 ou 60 quilômetros por hora, no máximo. O que alivia o cansaço da viagem é a paisagem do caminho. Os pequenos povoados sempre à beira da estrada rodeados por serras íngremes, algumas árvores frondosas como o jatobá e o tamboril, muitas mangueiras e jaqueiras que, pelo tamanho e espessura do tronco, são muito antigas. Os povoados maiores como Antará têm várias ruas calçadas, igrejas tanto católicas quanto evangélicas e pequenos comércios, entre outros atrativos aos olhos muitas vezes desatentos, por tantas vezes fazer o mesmo caminho. Mas há algo que os assemelha muito, o silêncio do cotidiano da roça.

Podemos observar a localização e o tamanho da comunidade na imagem abaixo:

**Figura 1** – Imagem de satélite da comunidade quilombola de Antará



Fonte: Google Maps, 2024.

Na imagem acima temos a localização geográfica da comunidade quilombola de Antará, encravada no meio da serra que faz a divisa do município de Barra do Mendes com Seabra e Souto Soares, intitulado pelos moradores como “as caatingas”, como se Antará não pertencesse também ao bioma da caatinga.

Em Antará, a devoção aos Santos Reis é a principal expressão religiosa do catolicismo popular, entre tantas outras existentes por lá. Mas foi o Terno de Reis que despertou o meu interesse em realizar a pesquisa, pois se destaca pelo tempo de existência, os rituais simbólicos, a participação de jovens e o envolvimento da comunidade na organização da festa, demonstrando fé e devoção. Isso posto, buscamos nas memórias dos devotos e brincantes do Terno de Reis, o caminho para entender o catolicismo popular vivido na comunidade de Antará, na perspectiva apresentada por Ricoeur (2007), quando diz que a memória “certa”

[...] é a convicção de não termos outro recurso a respeito da referência ao passado, senão a própria memória. [...] não temos nada melhor que a memória para significar que algo aconteceu, ocorreu, se passou antes que declarássemos nos lembrar dela (Ricoeur, 2007, p. 40).

Nas tessituras das memórias individuais e coletivas, busquei identificar a religiosidade, os rituais, regras e simbolismos presentes nas relações vividas no decorrer da trajetória temporal do Terno de Reis para fundamentar minha pesquisa.

De acordo com Halbwachs (1990, p. 155), o fundamento e o conteúdo da memória coletiva religiosa estão na “disposição de espírito dos fiéis [...] e numa certa inclinação e direção uniforme da sensibilidade e do pensamento”. Isso porque, segundo ele, mesmo sem irmos à igreja, somos capazes de lembrar com detalhes e de modo preciso do que vivemos no grupo dos que têm crenças iguais às nossas.

Nesses termos, busco como problemática verificar: como a trajetória do Terno de Reis colabora para a manutenção do catolicismo popular entre os anos de 1986 a 2023 na comunidade quilombola de Antará-Bahia?

Para analisar as memórias, procurei respostas para algumas perguntas:

Quais semelhanças esse catolicismo vivido hoje tem em relação ao praticado pelas irmandades do século XIX?

Como a religiosidade se expressa na memória e ações dos devotos de Santos Reis?

Como as relações sociais e identitárias se apresentam no contexto do Terno de Reis?

Como objetivo geral, busquei analisar as memórias envolvidas na história e trajetória do Terno de Reis da comunidade remanescente quilombola de Antará, em Barra do Mendes, Bahia, entre 1986 e 2023, considerando sua relação com o catolicismo popular, as relações sociais de poder e as identidades presentes na comunidade.

Por sua vez, como objetivos específicos, trabalhei na perspectiva de: a) reconstituir a trajetória histórica, cultural e religiosa do Terno de Reis de Antará a partir das memórias dos reiseiros e pessoas da comunidade, identificando como os devotos entendem o catolicismo que praticam, a partir dos significados atribuídos à devoção, rituais e práticas realizadas ao longo do tempo, analisando ainda as relações sociais entre eles que possam ter influenciado na preservação e continuidade dessa manifestação cultural, considerando aspectos como solidariedade, cooperação e coesão comunitária, identificando eventos e/ou momentos que marcaram a história do Terno de Reis enquanto lugar de memória; b) compreender o surgimento do catolicismo popular no Brasil e na Bahia que influenciou e influencia ainda hoje o catolicismo na comunidade; e, por fim, c) contextualizar a história de fundação da comunidade quilombola de Antará, trazendo laços identitários e religiosos herdados da comunidade quilombola de Canarina, da qual descende o conceito contemporâneo de comunidade quilombola, bem como o processo de certificação do povoado.

Diante do exposto, elenquei como hipóteses a serem verificadas:

- 1- As memórias refletirão a conexão entre a prática do Terno de Reis e a religiosidade, demonstrando como o catolicismo popular se desenvolveu como uma expressão enraizada nas crenças e tradições religiosas locais.
- 2- As memórias revelarão mudanças significativas nas relações sociais ao longo do tempo, indicando transformações sociais e culturais que podem ter influenciado tanto a prática quanto a preservação do Terno de Reis, assim como a resolução de conflitos no grupo.
- 3- As memórias poderão mostrar que a manifestação cultural serviu como uma forma de resistência cultural e afirmação da identidade étnica e comunitária em face de desafios sociais e históricos.

De acordo com Jacques Le Goff (1990), hoje aplicam-se à história dados da filosofia, da ciência, da experiência individual e coletiva. Além disso, incorpora-se, junto ao tempo

histórico, a ideia de duração do tempo vivido, múltiplo, relativo, subjetivo ou simbólico. Dessa forma, eleva-se o tempo histórico a níveis sofisticados em que o tempo da memória penetra e nutre a história.

Desse modo, o tempo como fio condutor da vida e da história, levou-me por outros caminhos memoráveis. Um deles foi a educação. Nesse caminho que já dura 27 anos, tive a oportunidade de conhecer a comunidade quilombola de Antará.

Na Educação do município de Barra do Mendes, exerci diversas funções: professora, coordenadora escolar, diretora escolar e diretora pedagógica da Secretaria de Educação. Esta última função proporcionou-me o entendimento a respeito do papel da Educação nas comunidades quilombolas diante da responsabilidade em manter um currículo que garantisse aos educandos o direito de expressarem sua cultura e identidade no dia a dia da escola.

Nesse percurso temporal de minhas vivências, conheci diversas manifestações populares da comunidade através de projetos pedagógicos envolvendo a cultura local. Um deles nasceu em comemoração ao 20 de novembro, Dia da Consciência Negra, em que as famílias foram convidadas para apreciar a reprodução da memória material da comunidade e ouvir a história de fundação do povoado.

Entre os memoriais expostos estava o altar de benzimento de Dona Rosa de Vital, moradora da comunidade, que nos remetia às origens religiosas e identitárias, demonstrando união dos saberes sincréticos em favor do bem-estar físico e espiritual dos que buscavam Dona Rosa. No altar havia uma imagem de Jesus e outros santos católicos como Nossa Senhora Aparecida, São Sebastião e São Jorge; junto a estes tinha uma imagem de Preto Velho, um vidro de alfazema e uma garrafa transparente, que não dava para saber se era água ou cachaça. Esses elementos juntos simbolizam o sincretismo religioso tão amplamente estudado no Brasil. E o objetivo do memorial era justamente demonstrar o sincretismo religioso presente na comunidade.

Apesar de o sincretismo religioso não ser foco da minha pesquisa, é importante salientar sua presença, mesmo que de forma apenas introdutória, pois, assim como o altar de benzimento de Dona Rosa, o Reisado também é sincrético, pois este decorre da adaptação e mistura de diferentes elementos étnicos. Nesse entrecruzamento de elementos étnicos está a encruzilhada que, nas palavras de Leda Martins (2021, p. 73), foi gerada de processos inter e transculturais, entre os povos que aqui chegaram: africanos, europeus, indígenas e posteriormente os orientais. “A cultura negra é lugar de encruzilhada”, forjada nos processos relacionais entres as diferentes

culturas que aqui se fundiram, o colonizador com uso da força e intimidação impõe seu modo de ser e ver o mundo. Assim nossa cultura foi forjada.

Para a autora acima citada, a “encruzilhada” é ponto de decisão entre aceitar a imposição e manter os conhecimentos ancestrais. Aqui em nossa terra Brasil, culturas se entrecruzaram, nem sempre de forma amistosa, nascendo diferentes formas de expressar a cultura brasileira. Nesse sentido, voltando ao momento lá no memorial da escola, tal encruzilhada cultural convivia amistosamente no altar de Dona Rosa.

Uma outra vivência que considero importante aconteceu em 2017, quando visitei a comunidade de Antará e participei da última noite do Giro<sup>5</sup> do Terno de Reis. Reportei-me às memórias do passado: daquela casa de chão batido, do cheiro de terra molhada depois de salpicar água no chão para varrer com vassoura de mato verde, da ansiedade de criança a esperar pela festa, pela animação! O som do pandeiro rememorava meu pai a tocar. Porém, essa vivência não tinha o olhar da pesquisadora, era um olhar turista, observando a beleza da tradição e da devoção daquelas pessoas. Eram idosos, jovens e crianças acompanhando os reiseiros até o amanhecer do dia, ora rezando, ora cantando sem demonstrar cansaço.

De onde eles tiravam tanta disposição? Como e quando surgiu o Terno de Reis? Como se organizam? Naquela época, perguntas simples, que eu gostaria de saber a resposta. Hoje, quanto a estas e outras questões, tive a oportunidade de buscar a resposta e compreender como essas pessoas vêm mantendo seus costumes e tradições.

Hobsbawn (1997) nos ajuda a diferenciar tradição e costume, embora sejam similares. A principal característica da tradição, inclusive das inventadas, é o fato de serem invariáveis, fixas, formais, principalmente forjadas pela repetição. Já os costumes variam, são como o “motor e o volante”, ou seja, direcionam o fazer e sentir, porém não impedem que mudanças ocorram, que inovações sejam permitidas, embora se precise manter o caráter compatível com o costume original.

Por tradição inventada podemos compreendê-la como

[...] um conjunto de práticas, normalmente reguladas por regras tácitas ou abertamente aceitas; tais práticas, de natureza ritual ou simbólica, visam inculcar certos valores e normas de comportamento através da repetição, o que implica, automaticamente, uma continuidade em relação ao passado (Hobsbawn, 1997, p. 9).

---

<sup>5</sup> Circuito de visitação às casas nos festejos aos Santos Reis.

Nesse sentido, o Terno de Reis é uma tradição inventada, por sua natureza ritualística e simbólica, para recontar a história bíblica da visita dos três Reis Magos ao Menino Deus. Embora tenhamos herdado essa cultura dos povos ibéricos, essa tradição sofreu transformações ao longo do tempo, incorporando costumes étnicos variados e acompanhando o movimento tecnológico moderno. Isso porque a tradição aparenta ser imóvel, mas não é, ela mantém sua origem relacionada ao passado criador e tem no movimento histórico e social a chave da mudança e de sua permanente existência, do contrário morreria.

E foi no contato com o cotidiano da comunidade e da observação do Giro de Reis que estive diante dos modos de ver o mundo, das histórias de vida, crenças e expectativas no futuro, das pessoas envolvidas na pesquisa. A memória de cada um depoente me fez viajar no tempo através de imagens refletidas nas lembranças, percebi cada alegria, satisfação e até as frustrações vividas. Percebi a tradição cultural do Terno de Reis, um lugar de muitas memórias.

As reflexões de Pierre Nora e Khoury (2012) permitem analisar as memórias dos homens e mulheres que comungam da mesma devoção através de suas narrativas orais, transformando suas lembranças em fontes capazes de decifrar as relações sociais vividas no contexto da Festa de Reis, pois, para ele, lugar de memória é formado por um dualismo entre o “simples e ambíguo”, “naturais e artificiais”, ou seja, lugar de memória não é somente um espaço físico geográfico, ele ultrapassa esse barreira e se firma nas lembranças, nas marcas que os acontecimentos deixam no nosso inconsciente, que, a partir das lembranças, podemos rememorar.

Assim, os devotos dos Santos Reis transmitem o que guardaram na memória, o que aprenderam no passado relativamente recente, sobre a devoção, seus rituais e religiosidade aos que desejam aprender. Na comunidade quilombola de Antará, é comum aprender a história local, os costumes e as tradições dos antepassados a partir da oralidade (um traço identitário das comunidades afrodescendentes). E nesta, faz-se do Terno de Reis um lugar de memória.

O registro dessa memória compartilhada entre os mais velhos e os mais jovens colabora para a preservação da tradição e dos costumes locais, uma vez que as narrativas orais fazem parte da maneira de viver e se reportar às experiências passadas no cotidiano do grupo, de

geração em geração. Assim afirma um dos entrevistados, o senhor C. C. S.<sup>6</sup>, ao responder como havia aprendido tudo que acabara de contar.

Vendo, ouvino. Ouvino e aprendeno algumas coisas e botano no pensamento. Que nem isso que eu sei contar hoje, se eu nã boto no pensamento eu nã sabia contá nada, porque eu hoje tô esquecido demais, mas se eu for procurar aquele dia quando eu tinha 7 anos para cá tudo eu sei contá hoje (C. C. S., 2024, informação verbal).

Com os registros orais das memórias individuais e coletivas, podemos contar a História do Tempo Presente, pois esta é “[...] uma História na qual o historiador investiga um tempo que é o seu próprio tempo com testemunhas vivas e com uma memória que pode ser a sua” (Rouso, 2009, p. 202). O propósito fundamental da História do Tempo presente é de o historiador compreender uma determinada época que não seja um passado longínquo, mas que seja um passado repleto de experiências de que tanto ele quanto outros indivíduos participam. Assim, “[...] este tipo de história tem como característica básica a presença de testemunhos vivos, que podem vigiar e contestar o pesquisador, afirmando sua vantagem de ter estado presente no momento do desenrolar dos fatos” (Ferreira, 1996. p. 15).

Dessa forma, para pesquisar o tempo presente, a História Oral foi a abordagem metodológica escolhida, a ferramenta para apreender a memória dos sujeitos, construindo as principais fontes e dados desta pesquisa, pois “a História Oral é primordialmente uma arte da escuta” (Portelli, 2016, p. 10). Logo, encaixa-se no padrão das pesquisas qualitativas, por trabalhar com dados empíricos não quantificáveis, pois “ela é a história dos eventos, história da memória e história da interpretação dos eventos através da memória” (Portelli, 2016, p. 18).

Segundo Alberti (1989), a História Oral se enquadra em

[...] um método de pesquisa (histórica, antropológica, sociológica) que privilegia a realização de entrevistas com pessoas que participaram de, ou testemunharam acontecimentos, conjunturas, visões de mundo, como forma de se aproximar do objeto de estudo. Trata-se de estudar acontecimentos históricos, instituições, grupos sociais, categorias profissionais, movimentos, etc. (Alberti, 1989, p. 52).

---

<sup>6</sup> Entrevista concedida à pesquisadora no dia 22 de junho de 2024. O senhor C. C. da S., 82 anos, é o sexto mestre do Terno de reis de Antará.

Desse modo, a História Oral possibilitou apreender a realidade social do grupo a partir de múltiplas vivências individuais e coletivas num mosaico de abstrações que ora se aproximam ou distanciam a depender do olhar subjetivo de cada indivíduo a respeito do objeto a ser pesquisado. Para tanto, utilizei, principalmente, fontes orais colhidas através de entrevistas semiestruturadas e de observação participante.

De acordo com Minayo (1994), a entrevista de forma genérica é um dos instrumentos usados nas pesquisas sociais. Ela objetiva ouvir as vozes dos sujeitos-objeto da pesquisa. Não é uma conversa sem pretensão ou neutra, é a base para a coleta de fatos/dados expressos por aqueles que vivem uma realidade que está em foco pela pesquisa. Especificamente, a entrevista semiestruturada é a que engloba tanto a não estruturada, em que o entrevistado fica livre para falar, quanto a estruturada, que propõe perguntas previamente formuladas.

A mesma autora diz que a observação participante é o contato direto do pesquisador com o fenômeno a ser pesquisado, é a aproximação do pesquisador com o contexto de vida dos sujeitos, seus hábitos, costumes, conflitos e atitudes, características observáveis que colaboram para uma interpretação mais global do contexto pesquisado.

Bauer e Gaskell (2002), por sua vez, afirmam que o uso da observação participante proporciona ao pesquisador uma perspectiva diferente sobre o objeto de estudo. Muitas vezes, esse método revela aspectos que uma entrevista pode não destacar ou que poderiam passar despercebidos, mas que apenas uma observação seria capaz de captar. Dessa forma, o pesquisador pode ter um leque de outras informações que podem ser trianguladas com os discursos das entrevistas, aprofundando a compreensão do objeto pesquisado.

Nessa perspectiva, realizei entrevistas inicialmente com moradores da comunidade com idade entre 28 e 82 anos, que participam da Festa de Reis. Delimitei tais idades porque não poderia entrevistar a todos, então escolhi aqueles que tinham entre 10 e 30 anos de atividade como reiseiros, de forma que contemplasse, dentro do período pesquisado, jovens e idosos.

Na primeira entrevista, utilizei perguntas previamente elaboradas no meu roteiro, isso porque achei um pouco de desconfiança ou insegurança nos primeiros entrevistados. Após a observação participante, em que houve uma aproximação maior com os envolvidos, então apliquei a entrevista não estruturada, como segunda entrevista, para aqueles que julguei necessário, assim como para outros que entrevistei a seguir. Dessa forma, obtive informações de duas maneiras; percebi que na entrevista livre os entrevistados falaram muito mais e com bem mais detalhes.

Importante ressaltar que, no decorrer da pesquisa, senti a necessidade de entrevistar outras pessoas – um dos padres da Paróquia de Barra do Mendes; o historiador que colaborou com o processo de certificação e uma funcionária da prefeitura mencionada por um dos entrevistados – com o objetivo de esclarecer, complementar ou comprovar as informações e lembranças encontradas nas entrevistas. Além disso, utilizei fontes documentais que colaboraram para a pesquisa, como os documentos da certificação do povoado de Canarina e o de Antará.

Por fim, estruturei o desenvolvimento deste trabalho em três seções descritas abaixo:

Na seção 1, “Memória, História e Trajetória Cultural do Terno de Reis”, trago a trajetória histórica do Terno de Reis em Antará, concentrando-me no período de 1986, quando o senhor C. C. da S. inicia no Terno de Reis, como reiseiro, posteriormente passando a ser mestre a partir de 2001 até 2023, quando abre mão da tarefa para outro condutor, seu sobrinho A. M. da S. Descrevo ainda os principais marcos, rituais e práticas religiosas associadas ao Terno de Reis; as transformações ocorridas na manifestação cultural, mudanças e adaptações percebidas; os achados sobre as relações sociais entre os participantes do Terno de Reis e outros membros da comunidade a partir dos aspectos de solidariedade, cooperação relacionados à prática do Terno de Reis e, por fim, faço uma análise sobre o Terno enquanto lugar de memória.

Na seção 2, “Um pouco de História: o catolicismo popular e a devoção aos santos, entre proibições e resistências”, discorro sobre a história do catolicismo implantado no Brasil no período colonial e imperial, o processo de romanização e o desmonte das irmandades, principais fontes de catolicismo popular na época. Busco demonstrar que as diferentes formas de expressão desse catolicismo do povo leigo ainda sobrevivem no sertão da Bahia, a que, apesar das reformas proibitivas da Igreja, os leigos resistiram e hoje ainda mantêm firmes em suas crenças e devoções aos santos, tendo o catolicismo popular como identidade religiosa e comunitária, transitando entre as liturgias oficiais e as populares se complementando.

Na seção 3, “História e memória da comunidade quilombola de Antará”, contextualizo a história de fundação da comunidade quilombola de Antará, baseando-se na teoria de povoamento do sertão a partir da pecuária e da exploração diamantífera na Chapada Diamantina. Trago ainda o conceito contemporâneo de comunidade quilombola para teorizar o processo de certificação da comunidade e, por fim, descrevo a comunidade na atualidade, seu território, pessoas, cultura e tradição.

Toda pesquisa objetiva alcançar uma dimensão relevante no que tange ao interesse pela temática pesquisada. Neste caso, pesquisar o catolicismo popular na perspectiva histórica e cultural agrega valor ao campo das Ciências Humanas: História, Geografia, Antropologia, Sociologia e tantas outras, por se tratar de um estudo das ações de pessoas no tempo e no espaço. Além de trazer à baila historiográfica a trajetória do Terno de Reis de Antará, uma manifestação cultural ainda muito viva na região da Chapada Diamantina, colabora para a preservação das tradições quilombolas na Bahia e no Brasil.

Quanto à relevância da pesquisa, está na compreensão da dimensão religiosa vivida pelos devotos de Santos Reis, a partir da prática do Terno de Reis como representação do catolicismo popular brasileiro, visto como insignificante em nossa história religiosa e cultural por ser praticado pelos excluídos socialmente, negros ou pobres.

Por fim, é possível elevar a dimensão desta pesquisa a outros patamares como a continuação da pesquisa em futuro doutorado, ampliando a discussão religiosa e cultural para outras partes do município, como um mapeamento das expressões exteriores da fé ainda latentes no sertanejo, comparando-a com outros espaços da região da Chapada Diamantina, ou até mesmo aprofundar o conhecimento em relação aos reais vínculos com a escravidão.

## 1 MEMÓRIA, HISTÓRIA E TRAJETÓRIA CULTURAL DO TERNO DE REIS

Nesta seção, trago, através das memórias dos entrevistados, a história e a trajetória cultural do Terno de Reis em Antará, Barra do Mendes, Bahia, centrando a pesquisa no período entre 1986 e 2023, quando o senhor C. C. da S. inicia como reiseiro e, após 15 anos, torna-se mestre do Terno de Reis em 2001, até os dias atuais, quando abre mão da tarefa anterior a outro condutor, seu sobrinho A. M. da S., seguindo o mesmo ritual vivido por aquele no passado. Apesar de me concentrar no período delimitado, faço uma pequena digressão para contextualizar a trajetória aqui traçada.

Toda memória coletiva tem por suporte um grupo limitado no espaço e no tempo (Halbwachs, 1990). Nesse sentido, buscarei, no espaço e no tempo da memória, os indícios e as fontes para discorrer sobre os principais marcos, rituais e práticas religiosas associadas ao Terno de Reis; assim como as transformações ocorridas na localidade e na manifestação cultural, incluindo mudanças, adaptações e influências externas, que possam ter influenciado ou marcado a memória do grupo; discutirei ainda sobre as relações sociais entre os participantes do Terno de Reis e outros membros da comunidade na perspectiva da preservação e continuidade dessa manifestação cultural ao longo do tempo e os aspectos de solidariedade e cooperação relacionados à devoção aos Santos Reis. Assim, “[...] nos lembramos apenas de fatos que tenham por traço comum pertencer a uma mesma consciência” (Halbwachs, 1990, p. 86) e, nesse caso, as lembranças comuns de uma consciência religiosa católica e da cultura popular.

Ao chegar à comunidade quilombola de Antará para realizar a primeira visita, um misto de excitação e apreensão tomava conta de mim. Primeiro porque era a primeira vez que dirigia um veículo naquela estrada. Mas, como “a dimensão da paisagem é a dimensão da percepção, o que chega aos sentidos” (Santos, 1988, p. 22), deixei a paisagem invadir meus sentidos! Tantas curvas, ladeiras e despenhadeiros, uma parte de mata fechada que só avistava o carreiro do gado e seus dejetos, mostrando que ainda hoje essa região sobrevive da pecuária além da agricultura familiar e da monocultura de alguns produtos vistos pelo caminho. Ali, naquela serra de mata fechada, se houvesse qualquer problema no carro, eu estaria completamente só e desprotegida. Venci o medo e segui!

Poucos povoados no caminho. Pareciam desabitados, tal eram o silêncio e os poucos transeuntes encontrados. Mas, a cada serra, vale e árvores frondosas, como o jatobá e o tamboril que se apresentavam à minha frente, eu lembrava da minha infância na roça, brincando numa

grande sombra comendo o fruto seco e adocicado do jatobá. A cada lembrança sentia que estava no caminho certo. A excitação para chegar no local da pesquisa precedia a apreensão de não ser aceita, de não encontrar as fontes orais que buscava, entre outros medos que um principiante na pesquisa tem. Não me deixei vencer pelo medo. Fui em busca do meu objetivo, que era apresentar a pesquisa e garimpar as possibilidades. Fui bem-sucedida nesta e nas outras visitas, das quais me nasceram as fontes necessárias para compreender o catolicismo popular vivido naquele local e trazer a história do Terno de Reis a partir das memórias de seus devotos.

A cultura devocional aos Reis Magos é tradição em várias partes do Brasil como no interior de São Paulo, Minas Gerais, Pernambuco entre outros. Aqui na região da Chapada Diamantina, encontramos diferentes formas de expressão devocional em muitas cidades e povoados/comunidades, com características culturais e religiosas diferentes, assim como ocorre em outras partes do País.

A devoção aos Santos é reelaborada, reconstruída e revivida conforme o entendimento do grupo social ao qual pertence, com nomenclaturas e organização díspares, porém com o mesmo teor religioso: Ternos de Reis, folia de Reis, Reisados, todas expressões de um mesmo mito revivido todos os anos e transmitido de geração em geração.

De acordo com o jornalista e escritor Renato Luís Bandeira (2014), o Reisado aparenta ser, no sertão da Bahia<sup>7</sup>, a mais popular entre todas as manifestações culturais. Cita vários lugares pertencentes à região da Chapada Diamantina onde ocorre o folguedo: Barra dos Negros em Morro do Chapéu, Tanque Novo, Boninal, Barra da Estiva e na Fazenda Pacheco, em Barra do Mendes. A festa, em suas palavras, é a mesma, porém com muitas variações no ritual, na composição (uns somente com homens, outros com a participação de mulheres), nos instrumentos musicais utilizados, na indumentária e nas cantorias, que mudam no contexto dos versos. Complemento o trabalho do autor afirmando que não só na Fazenda Pacheco encontramos Ternos de Reis em Barra do Mendes, mas também em Canarina, Antará, Baixo da Aguada, entre outros.

Portanto, trarei a seguir a trajetória do Terno de Reis de Antará a partir das memórias contadas, o que presenciei e registrei no diário de bordo durante o Giro de Reis, como também nos dias de entrevistas.

---

<sup>7</sup> “Sertão da Bahia”, aqui refere-se ao território da região da Chapada Diamantina.

## 1.1 O TERNO DE REIS DE ANTARÍ: UMA TRAJETÓRIA DE FÉ E DEVOÇÃO

O Reis<sup>8</sup> é uma oração! (C. C. da S, 2024, informação verbal).

Aqui na região, as festas natalinas são conhecidas como Reisado ou Terno de Reis. Essas mesmas festas têm outras nomenclaturas com composição diferentes: Folia de Reis, Reisado, Terno de Reis, Bumba meu boi, entre outros espalhados pelo Brasil afora. Têm a mesma história a contar, a peregrinação dos três Reis Magos a Belém, para visitar o Deus nascido.

Quanto à origem dessa folia, Sebastião Rios (2006) nos esclarece que ela reporta aos dramas sacros encenados em latim, durante o Natal, na Idade Média. Com o tempo, essas representações deixaram de ser realizadas exclusivamente em latim e se desvincularam da música litúrgica. Os padres utilizavam folias e outras danças para chamar atenção do povo nas procissões e nos autos religiosos.

No Brasil, a folia chegou trazidas pelos missionários jesuítas Manoel da Nóbrega e José de Anchieta, que, no processo de catequização, procuraram introduzir imagens de santos e devoção a anjos nas práticas indígenas, sugerindo a eles que tais seres eram poderosos e a quem poderiam recorrer em momentos de difíceis.

Com a consolidação da colonização, os rituais de catequeses inseridos entre os indígenas foram difundidos também entre colonos portugueses, negros escravizados e mestiços. Esses elementos acabaram incorporados às festas em homenagem aos padroeiros, criando uma tradição que juntava procissões com folias, como Folia de Reis, do Divino, de São Sebastião e a Dança de São Gonçalo.

Porém, a partir da segunda metade do século XIX, a Igreja começou a se desvincular das práticas populares que ela mesma ajudou a criar, pois já não conseguia mantê-las sob o controle de seus sacerdotes. A Igreja passou a qualificar de profanação e a condenar as folias populares exatamente por conta da convivência entre elementos de diferentes culturas étnicas, que não seguiam seus rituais. Essa condenação serviu para dar um caráter especial à religiosidade popular, surgindo um sistema religioso autônomo, alternativo e com maior apelo e difusão entre as camadas populares. Enquanto a Igreja afastava os fiéis, estes continuavam a levar a “palavra” aonde o catolicismo não ia ou não os aceitava.

---

<sup>8</sup> O Reis significa as músicas “sagradas” cantadas no Giro.

Assim nasceu o catolicismo popular preñado de folias e devoções. Ainda segundo o autor, as festas religiosas se transformaram em rituais distintos, assumindo novas funções. Proibidos nos templos, os rituais populares foram deslocados para espaços menos controlados pela Igreja, como as periferias das grandes cidades, pequenas localidades do interior, povoados e capelas mantidas por comunidades rurais. Contudo, a partir da década de 1970, as festas populares ganharam destaque devido à valorização dos estudos do folclore no meio acadêmico e à atuação da Funarte (Fundação Nacional de Artes) na promoção da cultura popular.

Entretanto, somente uma década depois, em 1980, segundo Torres e Cavalcante (2008), com a vinda do Papa João Paulo II à América Central, ocorreu uma mudança no pensamento e na postura do clero, consequência do Concílio Vaticano II. Então, a Igreja reabriu suas portas às manifestações populares, reaproximando-se assim dos fiéis e dando novo impulso às festas populares, como as tradições de Reis.

A Folia de Reis (Companhia de Reis, Festa de Reis ou Reisado como é conhecido por alguns devotos) tem como principal característica ser uma festa do “catolicismo popular” tradicional do Ciclo Natalino. Segundo o folclorista Câmara Cascudo (2002, p. 610),

O Reisado é denominação erudita para os grupos que cantam e dançam na véspera e Dia de Reis (6 de janeiro). Mas no Brasil, não tem especificação maior [...] refere-se sempre aos ranchos, Ternos e grupos que festejam o Natal e Reis. O Reisado pode ser apenas a cantoria como também possuir enredo ou série de pequenos atos encadeados ou não”. Mais adiante, refere-se ao Terno de Reis que, segundo ele, tem variações regionais e é “[...] constituído por grupos exclusivamente masculino de músicos e cantadores que percorrem as ruas das cidades, os sítios e fazendas [...]” (Cascudo, 2002, p. 675).

Essa definição dada pelo Mestre Cascudo (2002) para os conceitos (Reisado e Terno de Reis) se entrelaça na mentalidade dos reiseiros de Antará, pois se refere ao Reisado como sendo a história dos Reis Magos levada ao conhecimento de todos, a festa em si, com tudo que nela há de sagrado e profano, e o Terno de Reis como mais uma representação desse Reisado, ou seja, o instrumento para contar a história que o fundamenta. Desse modo, o Terno de Reis de Antará carrega a identidade religiosa e local no próprio nome.

Quanto à definição dada pelo autor sobre a formação do Terno, define perfeitamente o Terno de Reis de Antará, pois é formado apenas por homens, diferente do Terno de Reis de Baixo da Aguada, povoado pertencente a Seabra, que permite e incentiva a participação de mulheres em sua composição.

Outras diferenças e semelhanças podem ser notadas como, por exemplo, o Terno de Reis do povoado de Veneza, localizado próximo à cidade de Barra do Mendes, apesar de ser composto apenas por homens, o detalhe que diferencia está na vestimenta, calça e camisa comuns; os de Baixio da Aguada usam calça e blusa iguais com imagem dos Santos Reis. Já em Antará, eles associam o nome da manifestação cultural ao uso do Terno, por isso todos os reiseiros vestem a “farda”, que é calça e paletó pretos, blusa social azul clara, uma faixa branca, que chamam de “toalha”, com imagem dos Reis Magos bordada ou pintada na extremidade da ponta e atravessada no peito. Todos iguais, pois para eles esta é a vestimenta correta de um reiseiro, a farda é sagrada. Porém, o chapéu é sua “lapinha” e pode ser enfeitado ao gosto do reiseiro. O detalhe do chapéu é a única semelhança entre esses grupos, no que tange à forma de se apresentarem vestidos e enfeitados.

A “farda” traz intrínseca a identidade do grupo, sua maneira de interpretar o mundo de acordo com as crenças. Nesse ponto, as diferenças e semelhanças são apenas exteriores, a razão de sua existência da tradição da Festa de Reis é a mesma, reviver o tempo litúrgico da peregrinação dos Reis Magos ao local de nascimento do menino Jesus.

De acordo com Rios (2006), o que fundamenta todas as folias ou festas de Reis, são as passagens bíblicas ligadas às profecias do Antigo Testamento a respeito da vinda de Jesus, a exemplo das passagens em Isaías IX, 6 e 7; Isaías XI, 1-10; Miquéias V, 1-5; e do Novo Testamento, sobre a aparição do Anjo Gabriel a Maria para contar-lhe sobre a concepção do Messias pelo Espírito Santo, a visita de Maria a sua prima Isabel, o nascimento de Cristo e a viagem dos Magos do Oriente para adorar o menino Jesus na lapinha, em Belém, encontrados em Lucas I, 26-38; Lucas I, 39-45; Lucas II, 1-20 e Mateus II, 1-12.

Na pesquisa, dois dos entrevistados falaram sobre essa passagem bíblica, referindo-se ao Novo Testamento. As duas narrativas são diferentes, mas contam o mesmo fato. Nas narrativas dos reiseiros, é perceptível que o nível de escolarização influenciou na interpretação mais contextualizada. Apesar disso, em ambas, essa interpretação é de cunho religioso ensinado na evangelização católica ou interpretação pessoal do que ouviu por repetição entre as gerações.

No conhecimento transmitido pelos mais velhos, como disse o mestre do Terno, foi assim que aprendeu a história dos Reis Magos. Em suas palavras,

[...] o povo velho sempre era mais saibo do que nois hoje. Eles sabia tudo. Porque eles fazia a devoção deles, era contando nesse tempo. E aí eu via falar e até hoje, muitas

coisa eu sei. As veiz a gente destrai o mundo, quando a gente não está no sentido daquilo. A gente destrai, mas quando puxa a gente volta, volta o pensamento (C. C. da S., 2024, informação verbal).

Apesar de esquecer algumas coisas do que aprendeu, como o nome dos Três Reis Magos, “eu sabia, tudo isso eu sabia. Porque às vezes a gente se distrai, porque a gente não tem aquele tanto na memória assim para ficar seguro”. Na altura dos seus 82 anos, ainda se lembra de muita coisa. “Quando puxa a gente volta, volta o pensamento”, ou seja, ele recorda, rememora o que ouviu, talvez em sua infância, ao acompanhar o Terno de Reis. Contou-me que aprendeu ouvindo, “o que eu aprendi dos Reis Mago, que eu vi o povo contar, era isso”:

Diz que eles saíro do Oriente, porque eles era morador dos Orientes. Então quando eles viro falar do Cristo que ia nascer, aí eles partiro para visitá. E quando eles saíro, eles não sabia aonde tava, onde tinha nascido. Aí veio, que teve pessoas ruim e má, que queria distraí eles, aí pricirou eles, ponde eles ia, eles dizia que ia visitar o menino, aí ele falou para os três Reis Magos, se ocês voltá, a ora que vocês volta, passa por aqui e me avisa que eu quero visitá tamém. Mas ele não queria visitá, não, ele queria destruí, era para destruí o menino, porque eles ia pensando que eles eram quem ser o rei, e aí queria destruí. Que quando eles partiu, aí veio uma estrela, uma estrela clareou o caminho deles, aí eles seguiu a estrela, aí a estrela seguiu, até chegou onde o Cristo tinha nascido, em Jesus. E aí cada um, porque cada um levou presente, o premero levou ouro, como tem no Reis, aí veio o outo e levou incenso, e o terceiro levou a mirra. E por que que ele levou a mirra? Para fazer no pensamento do povo, que ele ia morrer mais tarde. Era pra isso. Que é isso que vem do início do mundo, de quando sugiu esse Risado, vem desse longamento desse. E hoje nós fazemos, não faz tudo que nem era, mas faz uma parença. Porque o que eles fez está na oração do Reis. O Reis é uma oração (C. C. da S., 2024, informação verbal).

Apesar dos traços da oralidade, seu C. C. dos S. sabe a história bíblica que fundamenta sua devoção, compreende pontos importantes como: de onde vieram os Reis Magos, o encontro com Herodes (pessoas ruins e má), os presentes (ouro, incenso e mirra), apesar de citar apenas o significado da mirra, como o compreende: que a mirra significaria a morte futura de Jesus.

De acordo com a Enciclopédia de História Mundial<sup>9</sup>, o ouro, incenso e mirra eram itens muito caros oferecidos apenas a Reis ou usados em rituais reais. Mirra era uma erva misturada com óleo e aplicada na preparação do funeral do rei. Na interpretação dos cristãos, os três presentes tinham o seguinte significado: ouro porque ele era um rei; incenso porque Jesus era digno de adoração; mirra para sua eventual morte e sepultamento.

---

<sup>9</sup> Disponível em: <https://www.worldhistory.org/Magi/>. Acesso em: 08 dez. 2024.

O outro entrevistado que citou a história dos Magos foi S. B. da S., quando contava que antigamente o Terno de Reis de Antará saía peregrinando por 12 noites seguidas. Para ele,

O correto seria isso, porque na Bíblia os três Reis Magos, quando tiveram o aviso, foi no dia do nascimento, que Jesus havia nascido, que eles seguiram a Estrela-Guia, uns chamam Estrela de Belém, outros chamam de Estrela-D'alva, outros dizem que eles seguiram um cometa etc. Na verdade, a Estrela-D'alva, cientificamente falando, ela é um planeta do nosso sistema solar. Então eles seguiram. Por que eles iam à noite? Porque eles foram avisados justamente disso, de que eles teriam de ir à noite porque Herodes queria matar Jesus Cristo, o menino, porque ele não queria um outro rei que competisse com ele. E ele não acreditava em um novo rei que não tinha um palácio que não tinha ouro em prata. Então, os Reis Magos, eles tinham essa consciência, que tinham de viajar à noite. Por isso a gente canta Reis de noite. E por onde eles passasse avisasse do nascimento do Messias. Tinham de ir à noite para seguir a Estrela e evitar que os soldados de Herodes os seguissem (S. B. da S., 2024, informação verbal).

Percebo que S. B. da S. compreende com mais detalhes a história bíblica, porém carregada de interpretações talvez ensinadas na evangelização na Igreja local: o fato de viajarem à noite; o medo de Herodes; Herodes não acreditar num rei despossuído de palácio, ouro e prata. Ou até uma interpretação pessoal: “os Reis Magos, eles tinham essa consciência, que tinham de viajar à noite”.

Não é objetivo debruçar-se sobre a veracidade desses fatos narrados, mas sim perceber que a história bíblica dos Três Reis Magos é assimilada e rememorada todos os anos em janeiro. Seja essa narrativa aprendida na transmissão oral de geração em geração, a partir dos cantos de Reis, “porque o que eles fez está na oração do Reis. O Reis é uma oração” (C. C. da S., 2024, informação verbal), ou lendo a Bíblia e participando da evangelização na Igreja, esse conhecimento faz a devoção permanecer viva. E como diz o mestre do Terno: “hoje esses Ternos de Reis que vejo hoje, se procurá eles, nam sabe. E aqui nós sabe. Sabe porque é uma obrigação de saber que o início do Rezado foi deles (dos Reis Magos). Então a gente tem que saber” (C. C. da S., 2024, informação verbal).

Mas, quem foram essas pessoas sábias a quem o mestre do Terno de Reis se referiu anteriormente, de onde traz suas referências? De onde vieram? Há quanto tempo existe a devoção aos Santos Reis em Antará?

Muito antes da construção da Igreja de São João Batista, a comunidade de Antará já festeja Santos Reis, conforme relatos dos entrevistados, o Terno tem mais de 100 anos, e a Bandeira veio de um povoado próximo, chamado Vila Saudável, também conhecida por São

Francisco, por iniciativa da família do Senhor Hipólito Cassiano da Silva, morador de Antará e devoto de São João Batista.

Em entrevista, o Senhor S. F. S.<sup>10</sup>, 76 anos, morador de Antará, reiseiro há 25 anos, disse que quando “tomou entendimento com o Terno de Reis”, este já era antigo.

Eu acho que tem muito mais de 100 anos. Tem muito mais, é porque eu conheci a primeira pessoa que eu vi aqui, que já foi sob encarregado, não foi quem começô, o velho Zé Grande pai de Mané Preto, depois veio Mané Preto, depois foi seu Vital, que é os que foi chefe. Agora veio Nozinho e Chiquinho, meu cunhado [...] (S. F. S., 2024, informação verbal).

O atual mestre do Terno complementa a lembrança do reiseiro anterior dizendo que o “velho Antônio Matias da Silva foi o segundo”; depois dele, em ordem de sucessão, foram: José Cassiano da Silva, conhecido como Zé Grande, ajudado por seu irmão Pedro Alexandrino da Silva; seu Vital Cassiano da Silva (irmão de Zé Grande e pai do atual mestre); seu Manoel Istanislau da Silva (filho de Zé Grande), conhecido como Mané Preto, e atualmente seu Claudionor Cassiano da Silva, que está em processo de transição para seu sobrinho, André Matias da Silva.

Em Antará, as tradições religiosas sempre giram em torno do parentesco, quando um parente não se dispõe a continuar, a tradição acaba, até que alguém deseje retomar. Em relação ao Terno de Reis, o parentesco vem de longe, desde os primeiros chefes. O atual mestre é provavelmente a quinta geração que assume a tradição. Narra sua trajetória dizendo que iniciou há 38 anos como reiseiro, em 1986, exercendo a função de carregador do saco das esmoladas, dois anos depois, assumiu a Bandeira, ajudando o mestre “Mané Preto” na festa. Diz com orgulho: “De onde eu vim? Eu vim de longe!!”

Na verdade, ele estava sendo treinado para ser próximo mestre. São ao todo 38 anos como reiseiro, e destes, 36 como mestre responsável pela festa. Segundo ele, não se “matriculou” antes no Terno porque viveu muito tempo em São Paulo, porém, quando se estabeleceu de vez na comunidade, logo começou a participar do Giro, o que antes somente ocorria em períodos esporádicos.

---

<sup>10</sup> O Senhor S. F. S. concedeu entrevista em junho de 2024, em Antará-Ba.

Em suas palavras, conta a trajetória dos mestres anteriores, até onde se recorda:

Tem 38 anos que eu estou no Terno de Reis. [...] Depois entrou o velho Antônio Matias, que foi o segundo, também era o mesmo sentido, o mesmo sentido. O outro fazia, o outro continuou. Depois entrou depois desse Antônio Matias, entrou o velho Zé Grande, que era o velho Zé Grande, era Cassiano da Silva, o mesmo sobrenome meu, que era parente meu. E aí continuou essa festa. Depois ele fraqueou e morreu, e aí ficou o meu pai (Vital Cassiano da Silva) no lugar. É por isso que eu mais aprendi, porque o tempo do Reisado nosso já mudou, com meu pai. Aí já foi mudando, mudando algumas coisas. A gente foi comprando algumas coisas mais para fazer, para fazer os cozinhados, precisava de panela, precisava de uma coisa e outra. Depois meu pai ficou fraco, não pode continuar. Ficou com o Mané Preto. Aí ele me convidou para ficar com ele. Injeceno na Bandeira e ele injeceno na festa. E aí depois dele, quando ele viu que ele não podia ver, ficou ne minha mão. Botou outra pessoa para fazer meu substituto, para me fazer comigo na festa. O outro me deixou sozinho. E eu, como eu tinha boa vontade da festa continuar, e até hoje eu continuo (C. C. da S., 2024, informação verbal).

Conforme depoimento acima, observamos como a tradição familiar passou de geração a geração. Apesar de não se lembrar quem foi o primeiro a exercer a chefia do Terno e da festa, sabe que um mestre seguia os passos do outro: “[...] também era o mesmo sentido, o mesmo sentido. O outro fazia, o outro continuou [...]”, ou seja, para conservar a devoção aos Santos Reis ao longo dos anos, fosse necessário manter os mesmos moldes do mestre anterior. Porém, as pequenas mudanças começam a aparecer a partir do mestre Vital Cassiano da Silva, com a compra de utensílios para fazer a comida do dia de Reis. Ter convivido de perto, na infância e juventude, com a execução da festa realizada por seu pai, fez o atual mestre ter a certeza de que foi nesse período que mais aprendeu. Talvez por ser o mais velho dos filhos de seu Vital e comprometido com a devoção, tenha sido escolhido, por seu tio “Mané Preto”, para ajudá-lo, vindo a substituí-lo em seguida.

A mediação dos antepassados manifesta-se no Reisado de Antará, pela responsabilidade e, mais ainda, pela força da fé. Essa responsabilidade não cumprida é expressa com desapontamento pelo mestre C. C. da S, quando diz que foi abandonado pelo companheiro, mas que a vontade de continuar a festa foi o combustível para se manter até os dias atuais.

A fé e devoção são outros impulsionadores, como afirma o irmão do atual mestre, seu L. C. da S.<sup>11</sup>, que entrou para o Terno com apenas 16 anos, a convite do mestre da época, seu tio Manoel Preto. Hoje, com 64 anos de idade, seu L. C. da S. expressa o desejo de que o Terno

---

<sup>11</sup> O senhor L. C. da S. concedeu entrevista em junho de 2024.

permaneça ainda ativo por muito tempo: “quero ver se eu vou pelo menos até uns 100 anos mais ou menos, é a vontade, né?”. Expressa ainda em palavras sua devoção ao falar o que é o Terno de Reis: “Tudo! O Terno de Reis, se acabar, pode me levar junto, que eu tô junto. O Terno de Reis, eu tenho vontade de tá com os meus companheiros [...] eu sou uma pessoa muito devota de Santo Reis” (L. C. da S., 2024, informação verbal).

Ao todo, foi possível encontrar nomes de 5 mestres do Terno de Reis. Não encontrei informações sobre o primeiro, apenas o mestre atual fez alusão a essa pessoa sem trazer detalhes, disse que não era do tempo dele. Porém, os nomes dos demais foram citados por todos os reiseiros entrevistados, embora façam confusão com a ordem temporal em que chefiaram a manifestação cultural.

Quanto ao tempo de existência dessa tradição, todos são categóricos em dizer que tem mais de 100 anos. E pode realmente ter. Se considerarmos que o segundo chefe faleceu aos 77 anos, e este ano faz 64 de sua morte, somente aí transcorreram 141 anos. Falta ainda considerar o tempo do primeiro mestre. Se esse cálculo estiver correto, o Terno de Reis de Antará pode ter iniciado seu Giro ainda no período imperial, pois o segundo mestre nasceu em 1883, e antes dele já havia a Festa de Reis no povoado, cujo mestre era Antônio Matias da Silva. Se considerarmos o tempo anterior daqueles que já praticavam a devoção aos Santos Reis, em Vila Saudável, de onde veio com a família de seu Hipólito Cassiano da Silva, a raiz da tradição é ainda mais antiga, mas nos faltam fontes para comprovação.

Podemos crer que a força do catolicismo popular na região remete a tempos imemoriais, pois França (2009), em sua dissertação de mestrado, diz que, se a colonização da Chapada iniciou na segunda metade do século XVII, com a distribuição de sesmarias na região de Jacobina (1658), aldeia dos Maracás (1673) e Rio de Contas (1681), a origem das Folias de Reis da Chapada Diamantina tenha ocorrido por volta do século XVIII, com o denso povoamento da região, principalmente nas áreas mineradoras Lavras Diamantinas e Chapada Velha, a partir de expedições coloniais. Eu acrescentaria a essa suposição o desenvolvimento da pecuária no sertão, que movimentava também grande número de pessoas, principalmente meeiros, agregados e diaristas (macacos)<sup>12</sup>, normalmente negros (livres, libertos ou escravos) e até indígenas, juntamente com suas famílias. Nessa mistura de etnias, nasceram os folguedos populares com nuances de todas elas.

---

<sup>12</sup> Ver: Sampaio, Moiseis de Oliveira. **Francisco Dias Coelho: o coronel negro da Chapada Diamantina**. Salvador: Eduneb, 2017.

Quando os primeiros Ternos de Reis levavam a festa e a religiosidade nas casas aqui de nossa região, não havia padre que atendesse aos fiéis, não havia ainda os rituais litúrgico romanizados, mas o povo já tinha suas tradições religiosas e uma Igreja para celebrar seus rituais conforme aprenderam com os antepassados.

Assim, veremos no próximo tópico que, apesar da popularização do catolicismo oficial, os rituais e práticas simbólicas do catolicismo popular permaneceram ao longo do tempo.

## 1.2 VIVER E FESTEJAR A RELIGIOSIDADE: RITUAIS E PRÁTICAS SIMBÓLICAS

Desde os primeiros tempos da humanidade, o ser humano empenha-se para vencer as limitações impostas pela natureza, desenvolve soluções e produz ferramentas que possibilitam sua sobrevivência e evolução ao longo da história. No entanto, essa habilidade para inovação e adaptação não se fundamenta apenas na razão prática, mas também na existência permanente do sonho e do que não pode ser explicado ou controlado (o imponderável), que influenciaram e ainda instigam o inconsciente humano.

A festa, como expressão de criatividade, celebração e convivência social, está presente em todas as fases da história humana, desde as sociedades mais primitivas até as mais modernas. Isso indica que, independentemente das mudanças tecnológicas e culturais, a festa é uma constante na vida do ser humano, existindo como um espaço de expressão emocional e transcendental e, muitas vezes, de enfrentamento simbólico das forças da natureza e da existência.

Os cultos agrários originaram as festas populares. Inicialmente com danças e cantos ao redor de fogueiras. Esses festejos eram praticados para homenagear os deuses, aspirando à proteção do plantio à colheita. A partir das festas agrárias, surgiram as festas pagãs, voltadas ao culto da beleza, entrelaçando o sagrado e o profano.

Ao longo da história e em diferentes partes do mundo, as festas populares foram e ainda são uma maneira de expressão cultural, levando consigo conhecimentos, técnicas, artefatos, comportamentos e atitudes típicas de cada sociedade. No Brasil, pode-se afirmar que as festas populares são a maior representação da nossa identidade nacional, regional e local. Elas são uma peça fundamental do nosso patrimônio, em que o sagrado e o profano coexistem e se complementam.

Por meio das festas e celebrações, é possível perceber as características étnicas e culturais de cada região, além de evidenciar a natureza mestiça do povo brasileiro, com seus cânticos, ritmos, danças, instrumentos, trajes e adereços típicos, celebrados em procissões, romarias, rodas de dança, blocos carnavalescos, entre tantas outras manifestações. As festas são por si só reflexo da diversidade multicultural e multirracial do nosso país.

Existe uma grande variedade de festas, muitas delas baseadas no calendário religioso, que em algumas ocasiões coincide com o civil. Entre elas estão os Autos de Natal, o Drama da Paixão, a Festa do Bonfim, a Folia de Reis, as Festas Juninas, a Festa de Iemanjá, Nossa Senhora de Aparecida, Padre Cícero, Congadas, Maracatus, Marujadas, entre outras tantas. Essas festas, além de serem um registro da memória do comportamento do povo brasileiro, também revelam a capacidade de se reinventar continuamente (Murray, 2008).

As festas, como diz Silva (2008), são eventos e celebrações nas quais se percebe o caráter ativo e mutável da cultura popular e ao mesmo tempo consolidada em cada membro do grupo social os valores, as normas e as tradições, que se abrem, no decorrer do tempo, para novas formas de representar o sentir, o ser e o viver no mundo atual.

Desse modo, para manter a festa devocional aos Santos Reis em Antará, os mais velhos utilizam a transmissão de saberes para as novas gerações, ensinando-lhes os mitos, os ritos e simbolismos inerentes à festa e à religiosidade. Ou seja, “a festa tem significados que só podem ser vividos e sentidos enquanto se festeja” (Silva, M., 2020, p. 12), pois revela a forma como se organizam dentro desse universo social de representações bem distintas; a introspecção no sagrado, a distração do profano, a disposição na sociabilidade comunitária, os impasses e ajustes das relações de poder.

Como festa religiosa, a principal característica é o fervor devocional de seus integrantes, principalmente aqueles que se dizem devotos de um determinado santo. Mas o que caracteriza um devoto? Ele é alguém que tem adoração, fé inabalável numa força invisível capaz de curar, proteger e livrar de toda situação negativa em vida e depois da morte, personificada na imagem de um santo, muitas vezes espalhadas por vários espaços da casa, a olhar pelo devoto que mantém com ele uma intimidade oferecendo flores, velas e festas.

Os santos, segundo as fontes orais, inspiram tanto na aprendizagem do ofício do reiseiro quanto no chamamento para participar do Terno, como se ele criasse vida e influenciasse decisões. Foi o que narrou o reiseiro S. B. S. Conta que, ao entrar para o Terno de Reis em 2011, sabia apenas tocar pandeiro e não sabia nenhum dos Reis (músicas) que deveria cantar.

Levou de três a quatro anos para se aperfeiçoar em um instrumento. Devido à demanda por violeiro, acabou optando pela viola, que aprendeu a tocar na “raça”, olhando outro reiseiro manuseando um cavaquinho. Detalhe: o tocador de cavaquinho não sabe tocar viola, mas o violeiro transpôs o que viu no cavaco para a viola.

Na visão do reiseiro, foi a “[...] força do Espírito Santo, é a força da fé, é a força de Deus, é a força dos três Reis Magos, é a força de todos os seres de luz que está por volta disso (S. B. S., 2024, informação verbal)”. Ou seja, o santo o intuiu fazendo acontecer o inesperado. Fatores como dedicação e persistência não foram levados em consideração, apenas a fé e a devoção moveram o reiseiro a aprender tocar viola.

Kátia Mattoso (1992) considera duas modalidades de relação entre os fiéis e os santos: a devoção e o contrato. A devoção é a crença e confiança na proteção do santo a quem presta conta. O contrato é uma relação de barganha com o santo em troca de uma graça, normalmente feita através de uma promessa. Se a graça fosse obtida, o fiel pagava a promessa conforme prometido, e o contrato se desfazia. Às vezes o fiel cumpria a promessa antes de alcançar a graça, ficando o santo como devedor.

Não há intermediários entre o fiel e santo, a força da devoção está centrada nessa relação direta. É tanta que faz o mestre atribuir aos Reis Magos a intercessão junto aos mais novos para não deixar a festa acabar:

[...] a gente pensou que ia parar a festa do Reisado. Do ano passado pra cá. [...] Olha o que é qui Santo Reis faz. Santo Reis, as vez, convidou algum dos meninos, entrou na cabeça deles, desses moleque novo, e eles foro encostando em um. Hoje noi tem cinco jove, nós tem cinco jove, e continuando. E o sentido que para mim, eu tenho o maior prazer é deles encostar (C. C. da S., 2024, informação verbal).

Além de “entrar na cabeça” dos mais jovens para não deixar o Reisado acabar, os Reis Magos são dadivosos. Durante o primeiro dia do Giro que participei, pude presenciar o pagamento de um contrato entre uma avó devota e Santos Reis. Um dos reiseiros avisou-me que numa determinada casa haveria o pagamento de uma promessa. A graça recebida foi a cura de um tumor intracraniano, atribuída aos Santos Reis, em uma jovem de apenas 11 anos, neta da devota.

O contrato entre a avó e os Santos envolveu toda a família. A criança e os pais moram em São Paulo; e, caso a cura ocorresse, todos deveriam estar presentes na Festa de Reis em

Antarí. A promessa seria cumprida durante todo o Giro, primeiro pelo pai da criança, que vestiria a farda de reiseiro em agradecimento à graça recebida; a menina, a mãe e demais familiares deveriam acompanhar a dona da promessa, a avó, esperando o Terno cantar o Reis de porta, ajoelhados e rezando atrás da porta da residência. Assim aconteceu!

Após o canto do Reis, a porta se abriu, um de cada vez se levantou, beijou e colocou dinheiro num bolso lateral da Bandeira. Pude perceber a força da fé e devoção daquele povo ao ver nos olhos não só da família agraciada, mas de todos que presenciaram a cena: choravam agradecidos pela graça recebida, a menina passou por uma cirurgia e passa bem. Como diz Le Goff (1990), com o santo, a devoção cristalizava-se em torno do milagre.

Os milagres de Santos Reis vão além de incutir na mente dos jovens para tornarem reiseiros ou a graça da cura de uma doença grave. A fé nos Magos resolve até problemas do cotidiano. Esse poder está impregnado na memória coletiva dos entrevistados: “gente, põe aquela fé! Então a gente acha que esse santo é milagroso mesmo, né? Só que é, Santo Reis é milagroso”! (M. B. da S., 2024, informação verbal)<sup>13</sup>. São milagres, por exemplo, encontrar uma rês (gado) perdida no campo; uma rês sumida que reaparece no curral como que por encanto; reiseiro não molha na chuva se for dia de Giro, entre tantos outros.

Se o santo cumpriu seu papel no contrato, o devoto deve pagar a barganha. Sendo assim, há uma história sobre uma tal banda de boi em pagamento por uma rês encontrada, promessa de um devoto de Baixio da Aguada – Seabra. Quem conta a história é o reiseiro S. B. da S., mas também foi citada por outros. A história foi a seguinte:

Como eu tava dizendo, o pessoal cantando o Reis e ouviu a conversa, na casa de fulano tem uma banda de boi, que é para pagar uma promessa, que vai dar para o primeiro grupo de Reis que chegar no povoado na casa da pessoa. Porque tava tendo dois Ternos de Reis naquele povoado contando [...] os reiseiros do Antarí, descendo e o de lá subindo o povoado. O Terno de Antarí quando soube, beleza, nós vamos seguir, nessa época eu ainda não era reiseiro, mas já me contaram essa história, aí seguimos o normal. O outro Terno de Reis acelerou para chegar primeiro, porque soube. Vamos chinelar que é pra gente pegar essa banda de boi! Chinelo, chinelo, chinelo – chinelar que eu falo é cantar o Reis rápido, fazer rápido o que tem que fazer pra chegar logo. O do Antarí, não. Fez como manda o figurino. Como tem que ser feito. Aí quando esse outro Terno de Reis chegou na casa da banda do boi, que cantou mais, fez o que tinha de ser feito, aí o pessoal já esperando, o dono da casa foi e soltou: “ô gente, o eu tenho uma banda de um boi que era pra dar para um Terno de Reis que chegasse aqui, que é pagando uma promessa. Vocês chegaram, mas eu agradeço tudo, mas infelizmente eu não vou poder deixar a banda do boi a vocês, vai ficar com o grupo do Antarí”. O pessoal foi caçar buraco pra enfiar as caras, seguiram. Quando os do

---

<sup>13</sup> M. B. da S. fez parte do grupo das Pastorinhas. Concedeu entrevista em setembro de 2024.

Antarí veio, achando que eles já tinham passado a mão na banda do boi, olha a banda do boi pro Antarí! A farra esse ano foi boa (S. B. da S., 2024, informação verbal).

Na mentalidade religiosa do devoto, o milagre depende do fervor no chamamento e pedido aos santos. Milagre ocorrido, pagamento feito, nunca esquecido! Sob pena de ser abandonado ou punido pelo santo. E nesse caso, quem será punido, o grupo de Reis ou o devoto, dono do boi? O grupo de Reis usou de artimanha para ganhar a banda do boi, e o devedor não pagou a promessa. Será que os santos ficaram satisfeitos? Os santos, acredito que não, mas o Terno de Reis de Antarí sim. Este saiu mais que satisfeito! Essa passagem serve para ilustrar o contato entre o devoto e o santo. Pagar promessa é tradição religiosa, o modo é ritual particular de cada devoto.

Assim, durante a observação participativa em que tive contato com todo o grupo de reiseiros, pude observar o ritual de saída para a peregrinação nas casas da comunidade. Diferente do Grupo Unidos com Fé, uma folia de Reis de Maringá no Paraná<sup>14</sup>, que antes de iniciar o Giro se reúnem na Igreja, assistem à missa, cantam em louvor ao nascimento de Jesus e recebem a benção do padre, o Terno de Reis de Antari realiza seu ritual de saída somente com a comunidade e visitantes, sem padre e muito menos igreja, somente no último dia do Giro há a finalização dentro da Igreja, mas tem a “casa do santo”!

O principal ritual é o da Bandeira, muito comum nas Folias e Ternos de Reis. O rito consiste em pedir proteção e agradecer aos Reis Magos, passando por baixo da Bandeira, antes de sair e quando retornam do Giro para a “casa do santo”. Antes de iniciarem os trabalhos, por volta das 17 horas, uma rajada de foguete chama os reiseiros. Às 18 horas, inicia-se o ritual com a formação de uma fila indiana, primeiro os reiseiros, depois as pessoas da comunidade e visitantes.

Percebi que é o momento de pedir proteção para sair, realizado de acordo com o modo de orar de cada um e de expressar sua fé. Há duas exigências iguais para todos os reiseiros: uma é tirar o chapéu da cabeça, em sinal de respeito, para reverenciar os Santos Reis, e a outra é passar por baixo da Bandeira no final do Giro com o mesmo instrumento que passou na saída. Durante a peregrinação de casa em casa, um reiseiro descansa o outro no manuseio do

---

<sup>14</sup> Mais informações em: PINTO, Jorge Luis Dias. Os espaços da folia de reis: da peregrinação ao ginásio. **Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá: Associação Nacional de História (ANPUH), 2009. ISSN1983-2859. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html>. Acesso em: 26 abr. 2023.

instrumento musical, mas o instrumento deve voltar às mãos do reiseiro de origem, pois quem recebeu a bênção no início deve agradecer no final.

Entre os reiseiros, há aqueles, principalmente os mais jovens, que passam embaixo da Bandeira como se ainda não compreendessem o significado do ato; mas, com os mais idosos, a demonstração de fé e devoção é perceptível diante da introspecção do momento. O que me chamou atenção foi o Senhor L. C. da S., ajoelhado demoradamente em frente à Bandeira como se os Reis Magos estivessem ali, na sua frente. E para ele estavam! Juntou as mãos em sinal de súplica e rezou em silêncio por dois ou três minutos, uma eternidade para os que estavam a esperar na longa fila. Chorava silenciosamente, levantou-se, beijou a Bandeira e passou. Colocou sua lapinha (chapéu) que trazia próxima ao peito, acomodou-se do outro lado da sala com a fisionomia serena e introspectiva. E o ritual continuou!

Na falta de uma Igreja, Santos Reis tem uma casa específica para a realização da festa, pois o “dono” da Igreja local é o padroeiro São João. Para iniciar a peregrinação representando a viagem dos três Reis Magos (Gaspar, Belchior e Baltasar) ao encontro de Jesus, o “homo religiosus” expressa sua fé sacralizando o tempo, o espaço, a natureza etc., assim como expressa Micea Eliade (1992). Esse homem habita o espaço e o tempo sagrado como necessidade vital, pois para ele o sagrado é uma realidade palpável. Assim ele sacraliza a casa, a Bandeira, a roupa, a música, o corpo e até o comportamento. Por exemplo, não lavar a farda, não passar na frente da Bandeira durante Giro. A senhora M. B. da S. conta como era durante os 18 anos que foi pastorinha:

[...] a gente não lavava as roupas, durante o terno de reis, as roupas que a gente usava do primeiro dia era até o final, só trocava roupa assim, aquelas roupas que mesmo não podia deixar, né? Mas a tualha, o vestido, o paninho da cabeça, a gente só lavava depois que passava [...] não trocava, que não podia, mas chega numa sujeira que só Deus, mas a gente respeitava pela a devoção que é, né? Nós tinha que seguir aquela tradição dos antigos, [...] os reiseros antigo, ainda era pior do que hoje, se uma pessoa pulasse na frente da bandeira, era já que o chefe ia reclamar e também ninguém não passava na frente da bandeira, os acompanhante tinha que ficar para trás, malmente a Bandeira na frente (M. B. da S., 2024, informação verbal).

Respeitar a Bandeira é respeitar Santos Reis. Este respeito é sinal da superioridade do santo frente ao ser humano necessitado de benção e livramento. O santo homenageado sempre vai à frente nos eventos católicos. A duração de uma procissão é de poucas horas, carrega-se o andor e, em cima dele, coroados de flores, o santo. Seria impossível carregar um andor pesado

durante dias no Giro de Reis, usar a Bandeira com os Reis Magos pintados se torna mais leve, não menos cansativo para o devoto; sendo ela a presença física dos santos, deve ser respeitada.

Fico a imaginar todos os reiseiros e as três pastorinhas nesta situação, peregrinando por povoados distantes, dormindo sem conforto e sem poder lavar a roupa usada, muitas vezes por 12 dias seguidos, nos Giros mais longos feitos nessa época. Fazer sacrifícios em nome da crença é hábito na Igreja, jejuar é um sacrifício comum na Semana Santa. Do mesmo modo, não lavar a farda, para o reiseiro e as pastorinhas, também o é. Na mentalidade da antiga pastorinha, esse é um sacrifício em nome da devoção aos santos.

Além destas, outras formas de sacrifício em nome da fé são praticadas pelos reiseiros. O grupo canta três Reis diferentes em sua jornada: o Reis de porta, o de lapinha e o de agasalho. No momento do canto do Reis, todos os reiseiros devem permanecer em pé, só podem descansar um pouco (sentar) no momento do “Paulista”, aí podendo beber uma água, conversar com alguém. O Paulista é uma contradança, enquanto cantam chulas ou músicas adaptadas ao ritmo do Reis, alguns reiseiros tocando seus instrumentos ou não, ficam um em frente ao outro trocando passos, um desses passos é uma espécie de umbigada (parada) para dar sinal de que vão trocar de lugar ou girar. Em grupos de Reis, é comum encontrar contradanças inspiradas em danças de salão e danças de roda indígena e africana.

São inúmeras as regras do grupo, do “tempo dos antigos”, como eles dizem. Uma delas é que os reiseiros recebem a benção do santo no primeiro dia e saem na comunidade sempre iniciando pela mesma residência (segundo eles, a última casa, uma das mais antigas e que dá acesso ao terreno da lagoa, onde o povoamento local iniciou). É como se partindo de lá resgatassem todos os ancestrais devotos dos Santos Reis. Contudo, fazem isso de forma aparentemente inconsciente, referem-se apenas como “a primeira casa”. Então, o Giro sempre inicia nessa casa, depois vai para a próxima à direita, depois em outra à esquerda, vão ziguezagueando por toda a comunidade.

Segundo S. B. da S., o violeiro do Terno, a Bandeira vai sempre da direita para a esquerda porque o lado direito sempre “tá ligada pro lado do bem, a questão da parte positiva, andar pelo caminho do bem, pelo lado direito. Jesus Cristo, quando a gente reza, a gente tá sentado à direita de Deus, Pai Todo-Poderoso” (S. B. da S., 2024, informação verbal). O mesmo reiseiro conta que “a Bandeira não pode cruzar, a menos que for uma causa extremo”. Nesse caso, a única exceção para um retorno é o caso de passar altas horas numa casa onde há devotos idosos acamados. No outro dia, antes de iniciar o Giro na próxima rua, passa-se naquela que

faltou na noite anterior. Do contrário, se cantar o Reis de porta e não sair ninguém, segue o Giro.

Ao adentrar a casa para cantar o Reis, o costume é a senhora da casa pegar a Bandeira e passá-la nos cômodos, no quintal, no carro e até no curral, pedindo benção e prosperidade, depois a Bandeira fica num quarto ou outro espaço distante da sala onde os reiseiros estão cantando ou dançando. Este é o momento profano do Reisado durante o Giro. Eles cantam músicas antigas e modernas no ritmo dos Reis, por exemplo, ouvi cantarem de Marília Mendonça a Padre Marcelo Rossi. Também nesse momento o dono da casa oferece bebida (refrigerante, vinho, cachaça) e balas ou pirulitos. Enquanto isso, a Bandeira está guardada, como se os Reis Magos, por serem santos, não pudessem presenciar a profanidade do momento, seria um desrespeito para com os santos. Terminando o momento de diversão profana, a Bandeira retorna à sala, os reiseiros cantam o Reis de agradecimento e saem.

Mais um momento profano é o costume de o dono pedir para cantar o “calango”, que consiste em cantar uma música para jogar dinheiro para os reiseiros (moeda ou cédula). Eles, em círculo, cantam alegres e ansiosos pelo momento do refrão: “tem, tem, tem, tem”. Essa estrofe que indica o momento de jogar o dinheiro. Param de cantar e correm atrás do calango. Não há exigência de valores, fica a critério do dono da casa. O público se diverte!

A apresentação do Reisado relaciona-se ao conceito de oralidade definido por Martins (2021), afirmando que a oralidade vai além de ser apenas um conjunto de formas e práticas culturais da tradição verbal. Sua performance se revela com um traço residual e estilístico, dotado de caráter mnemônico e culturalmente distinto, presente tanto nos movimentos corporais quanto vocais. O ato de cantar e dançar transforma o corpo em memória viva de uma tradição e conhecimentos herdados.

Assim como no “Congado”, analisado pela autora acima citada, em que a memória do conhecimento ancestral constitui na e pela performance ritual vinculado ao corpo, com seus aparatos performáticos como o canto, a dança, figurinos, adereços, objetos cerimoniais, cenários, cortejos e festejos, todos são reminiscências da cosmovisão filosófica e religiosa africana, reterritorializados no Brasil, nas matizes do tempo espiralar, num processo constante de transformação ocorridos nos seus diversos cruzamentos simbólicos com outras culturas.

Nesse sentido, também é performático o Reisado, com seus entrecruzamentos culturais tão presentes no Paulista, nos instrumentos, na adoração etc.

Se, para Nora (1993), nem todas as sociedades guardam suas memórias em livros, museus, bibliotecas ou arquivos, então, transmitem, guardam suas memórias e saberes nas histórias orais, nos objetos, nas músicas e orações, no corpo performático, ou até nas regras de uso desse corpo, como no caso do ritual ou regra, por assim dizer, imposta aos reiseiros de Antará, de ordem íntima entre ele e a companheira.

Uma questão que não pode, por respeito. Quem é casado, o que não é e tudo mais, ter relação sexual. Enquanto você estiver com a farda, com a toalha, você não pode ter atividade sexual com sua esposa, com o namorado, ou com qualquer outra parceira. Não é permitido durante isso. Você só tem permissão após a reza, porque é o momento onde há o fechamento (S. B. de S., 2024, informação verbal).

Essa regra está impregnada na memória dos entrevistados, talvez porque há uma história um tanto inconveniente contada pelos antigos para convencer o devoto a obedecer. Conta-se que um reiseiro desobedeceu à ordem e manteve relações sexuais com a esposa. A história conta que ele foi castigado. Infelizmente ficou grudado sem poder desacoplar da esposa. O castigo foi ainda maior por ter passado pela vergonha de ter seus companheiros à porta do quarto, tocando Reis e rogando perdão aos santos para liberar o amigo desobediente. A rogativa foi aceita pelos Santos Reis, o reiseiro livrou-se do castigo, mas levou uma reprimenda do chefe do Reisado.

Entre risos e apreensão, essa história foi contada ou mencionada por todos, aparentando acreditar e seguir fielmente as ordens; somente M. B. de S. expressou opinião a respeito.

Foi no tempo dos antigos tamém. Tinha um reiseiro e reiseiro nã pode dormir com mulher. Agora nã sei cumo é que tá seno, mas as mulher ia durmir cedo para aí no outro dia levantá cedo para entregá pros home, entregá a cama pros home durmir e não podia [ter relações sexuais]. Aí, tem que teve um reiseiro aí para baixo, ele era reiseiro e ele foi durmir c'a mulher [...] Aí foi preciso os reiseiro cantar o Reis, na porta do quarto para ele poder sair. Prendeu lá dentro do quarto, naquele tempo, agora hoje nã sei, mais nesse tempo aí era assim. **É onde eu falo, é uma coisa muito fina e de respeito** (M. B. de S., 2024, informação verbal, grifo nosso).

Em relação a essa regra de foro íntimo, Dona M. M. B. P.<sup>15</sup> conta, em entrevista, a mesma história, e eu pergunto se seguem à risca. Imediatamente respondeu:

---

<sup>15</sup> Dona M. M. B. P é esposa de um dos irmãos do mestre, ela é a responsável por organizar e cozinhar a comida no dia de Reis. Concedeu entrevista em setembro de 2024.

Segue, segue, segue para te dizer a verdade. Eu não preciso falar detalhes, você entende? Você é mulher, eu também sou, né? Então as regras dos Reis é que, quando é do dia que o reiseiro põe a farda dele, para ele e a mulher dele é uma irmã, entendeu? Até no dia que manhece, que passa no dia da Festa de Reis, é o dia principal religioso, é guardado por eles, né? Aí do dia que que passou a festa em diante, aí todo mundo volta a vida normal. É. E aqui também é a tradição é tão forte entre eu e meu marido que nós também segue a mesma instrução dos reiseiros. Porque diz que não deve de jeito nenhum! É religião, mas é religião daquelas mesmo profunda, séria! (M. M. B. P., 2024, informação verbal).

A Igreja utilizou-se da ignorância do povo durante séculos para incutir-lhe o medo, isso é fato. A desobediência às ordens ou dogmas era paga com castigos, desde autoflagelo, maldição ou excomunhão. Por conta disso, o medo fez o povo temer a Deus e aos santos e a não questionar a veracidade dos fatos. “É religião, mas é religião daquelas mesmo profunda, séria!”.

Ainda hoje, no século XXI, esse tipo de coerção é praticada e vivenciada pelos devotos que reproduzem determinadas regras aprendidas e divulgadas pelos antepassados: “nós também segue a mesma instrução dos reiseiros”. Alguns acreditam piamente na verdade do fato, “é onde eu falo, é uma coisa muito fina e de respeito”; outros preferem não arriscar, melhor cumprir que ser castigado e, na pior das consequências, cair no gosto popular e na chula do próximo ano.

Nesse universo religioso onde convivem o sagrado e o profano, “nos rituais, cada repetição é em certa medida original, assim como, ao mesmo tempo, nunca é totalmente nova” (Drewal, 1992, p.1 *apud* Martins, 2021, p. 85). Podemos observar nessas linhas que há algo de especial no Terno de Reis de Antará, eles não saem no Giro única e exclusivamente pela festa ou donativos, trazem na essência a devoção religiosa, a responsabilidade em levar a sério o festejo impregnado de rituais, regras e mitos criados pelos mais antigos e reproduzidos nos dias atuais. Mas, mesmo com o compromisso de manter a tradição como aprenderam, mudanças e adaptações ocorreram, até porque as tradições se movem conforme a sociedade muda. Vejamos agora mudanças e adaptações nos últimos 30 anos.

### 1.3 NO MOVER DA TRADIÇÃO: MUDANÇAS E ADAPTAÇÕES

Durante muito tempo, o dia de Reis era realizado na casa do mestre, lá rezava, cantava Reis, tocava o samba para dançar o Paulista, e comia-se bem. Hoje não acontece mais na casa do mestre. Isso mudou quando os Santos Reis ganharam sua casa própria. Este é um fato

interessante que observei na comunidade; é que tanto São João, o santo padroeiro, quanto os Reis Magos têm uma casa, como se eles fossem moradores do povoado. E para aquelas pessoas, os santos são mais que moradores, são protetores, a personificação de Deus. Como nos conta M. B. dos S. (2024, informação verbal), quando saía de pastorinha: “[...] para mim ali eu tava no céu em vida [...] Santo Reis ele tem milagre, porque eu acredito que Santo Reis é o mesmo Deus, eu acredito que é, que já é os três Rei Mago, né? Então nesse causo é o Pai e o Filho e o Espírito Santo, né? [...]”.

Couto (2008, p. 8-9) diz que o devoto não satisfaz apenas o sentimento de intimidade individual como santo de devoção. Ele quer mais, quer expressar coletivamente em outros espaços que não sua casa ou a Igreja. “É no espaço público das ruas – em procissões, cortejos e festas – e nos templos e santuários – nas realizações dos rituais – que costumam expressar veneração. Já a festa é um ato essencialmente coletivo”.

E foi nesse intuito de coletividade e exteriorização da fé, posso dizer, que foi a mudança mais significativa na festa de Reis em Antará, a construção da casa do santo, espaço coletivo e sagrado para os devotos dos Santos Reis.

Nos 36 anos como reiseiro, o mestre, o senhor C. C. da S., muito contribuiu para manter a tradição na comunidade. Foi dele a ideia de construir uma casa para a festa de Reis, porque não poderia realizá-la na casa do chefe anterior, do qual herdou a Bandeira. Assim, conseguiu a doação de um terreno aos fundos da casa de seu pai, onde cresceu assistindo ao samba de Reis. Pedreiro experiente, diz que construiu sozinho a casa recebendo ajuda dos amigos depois que as paredes estavam prontas para o reboco.

[...] quando a turma viu que a casa estava lavantado... aí, vamo ajuntá um bocado para rebocá, aí juntou um grupão e rebocou tudo, fez os pisos, fez tudo. Foi assim que continuou a casa, e até hoje é a casa de Santo Reis, porque a casa de Santo Reis ali, se chega uma pessoa e diz eu não tenho onde dormir, não, a casa é nossa, mesmo que não é muito confortada, mas ele tá debaixo do teto, e até hoje acontece muito, pessoas que vão fazê uma mudança de uma casa pra ota, talvez vai construir a casa ou vai fazê reparo na casa. Como é que é? Lá tem uma vaga para mim? Vai lá, a casa tá para lá, está lá (C. C. da S., 2024, informação verbal).

A “casa do santo”, parece até que os três Reis Magos viraram um ser uno, mas é assim que se referem à tal casa. Pelo visto acima, não serve apenas para festejar. É uma casa de uso coletivo. Uma característica muito presente nas comunidades rurais: trabalham em mutirão e usam coletivamente os espaços.

Ainda por obra do mestre atual, pensou em formar um grupo de mulheres para acompanhar o Terno durante o Giro. Convidou três jovens para criar o grupo das pastorinhas. Foi a primeira vez que mulheres participaram como parte integrante do Terno. Antes do mestre C. C. da S., as mulheres não participavam do Giro, apenas acompanhavam o Terno, no povoado, de casa em casa, e ajudavam a cantar.

A senhora M. B. da S. deu uma entrevista rica em detalhes sobre as pastorinhas.

[...] a gente era só malmente para acompanhar a Bandeira, né? Aí as pastorinhas sempre ela ia na frente e a Bandeira acompanhava atrás, [...] aí na hora de começar a cantar a cantoria do Reis, aí uma ficava do lado e a outra de outro lado, quando terminar para que era para entrar dentro da casa da pessoa. Aí a gente ia na frente, e a Bandeira acompanhada atrás. A dona da casa vinha, pegava a Bandeira, colocava ela no local que era de ficar, e nós ficava esperando, aí aquela **colheita** que tinha do bolso da Bandeira a gente recolhia. Aquela **oferta** e guardava na bolsa na manhã do dia a gente entregar para Nozinho. [...] Sempre nós tinha que chegar das primeira que era para não atrasar [...] a gente ficava com eles até o dia mais manhécê, depois vinha para suas casas dormir, à tarde começava novamente. Na mesa da comida do meio-dia, **o chefe começava com a oração e nós terminava com canto**, na noite a mesma coisa. Ele começava a oração, e nós terminava com o canto. Era muito lindo, tinha gente que até chorava, era bonito demais! [...] E sobre a festa sobre a festa era assim: a gente ia para casa da festa, não fazia nada, que as mulherada não deixava, era só mesmo ali, só dano um apoio para elas, né. A gente **era igual uma criança**, todo mundo queria abraçar a gente, e o pessoal que vinha de fora ainda ficava mais apaixonada ainda, era muito bom e muito respeitado. Aí a minhas lembranças são essas (M. B. da S., 2024, informação verbal, grifo nosso).

Apesar de aparentar poucas as obrigações das pastorinhas, “a gente era só malmente para acompanhar a Bandeira”, percebi que a existência delas quebrou uma das regras dos antigos reiseiros, que ninguém poderia passar na frente da Bandeira, pois, ao chegar à casa do devoto, elas entravam na frente como se fossem as guardiãs de um tesouro. E eram! Delas era a responsabilidade da “colheita”, a guarda dos donativos em dinheiro colocados no bolso da Bandeira para a festa do dia 06 de janeiro. Mesmo que não tenha sido dado a elas o direito de vestirem a “farda” como reiseiras, podiam participar ativamente, com participações em momentos importantes como na saída da “casa do santo”, quando, após o ritual de passar por baixo da Bandeira, o mestre fazia uma oração de agradecimento aos santos e desejava um bom Giro a todos, como faz até hoje, elas terminavam as rogativas com um canto.

As lembranças da pastorinha se mostram num tempo feliz, se sentia importante e respeitada, não iniciavam sem que elas estivessem presentes; eram tratadas como criança, não

trabalhavam pesado na “casa do santo”, no dia da Festa de Reis; e todos os visitantes as abraçavam, deixando M. B. da S. mais “apaixonada” pelo posto de pastorinha.

Num determinado momento da entrevista com a senhora M. B. da S., ela parou por um instante, parecia que não iria falar mais nada, então peguei a foto das pastorinhas para observar, ela recomeçou a narrativa me explicando o papel delas junto ao Terno: “Aí é como sepôr, como sepôr comemorano e fazendo papel de Maria, mãe de Jesus”. Então, perguntei se era esse o significado de ser pastorinha. Respondeu: “Eu acho que é isso aí porque tem um Reis que fala. Deixa eu ver como é que é se eu lembro”. A memória dela falhou, lembrou-se apenas de palavras, mas indicou quem sabia: o reiseiro S. B. de S.

O cântico a que ela se refere é outro Reis de lapinha chamado de “Reis dos cativos”, vejamos as estrofes de que o reiseiro S. B. de S. se lembrou:

Reis dos Cativos

[...]

pastorinha do deserto  
correu tudo para ver  
a pobreza da lapinha  
onde Cristo veio nascer  
a pobreza da lapinha  
onde Cristo vem nascer

pastorinha do deserto  
correu tudo pra Belém  
para ver o Deus menino  
no braço da Virgem Mãe  
para ver o Deus menino  
no braço da virgem mãe.

[...]

Ela se sentia respeitada e importante por representar as pastoras que visitaram Jesus. Foi a que mais tempo permaneceu no posto, 18 anos; nesse tempo, mais cinco moças passaram pelo grupo. Segundo ela, uma pastorinha somente seria substituída se arrumasse um casamento, pois os afazeres domésticos a impediriam de sair tantos dias fora do lar. Foi a única a não se casar, saiu do grupo para cuidar da mãe adoentada. Acredita que não se casou porque Santos Reis não deixou. “Parece mesmo que era uma missão que a gente tinha a cumprir, né? Que até hoje eu tenho essa missão é que eu não saí mais no Reis, mas fiquei tomando conta da arrumação da igreja do mesmo jeito, né? Então é uma missão que eu tinha” (M. B. da S., 2024, informação verbal).

Missão ou não, o grupo foi extinto. O mestre C. C. da S. diz que não deu mais certo, porque era complicado para as moças passarem noites acordadas, dormindo sem conforto, entre outros motivos, para finalizar o grupo. Para o reiseiro S. B. S., era muito desconforto para as pastorinhas, principalmente “naqueles dias”, referindo-se ao período menstrual. Porém, a pastorinha entrevistada acredita que o motivo para terminar o grupo seria o desconforto dos homens frente às mulheres, ficavam inibidos ou com vergonha, como ela diz:

[...] Aí eles bem que achou melhor ficar o bolim deles. E aí eles pode falar o que eles quiser e era assim, porque não tinha separação. Aí, quando a gente saía, ou era tudo mulher ou tudo homem, onde um tava, todos tava. [...] às vez eles queria falar as abobrinha deles e ficava com vergonha da gente, eu acho que era isso (M. B. da S., 2024, informação verbal).

Senti, no momento da entrevista, uma certa tristeza ou até uma mágoa na fala da antiga pastorinha, pois para ela era uma missão, que foi substituída pela arrumação da Igreja.

Não param por aí as mudanças ocorridas nesses últimos trinta anos. Para a juventude da comunidade e vizinhanças, a festa profana na praça da Igreja é a melhor parte. Permitida a acontecer pelo mestre C. C. da S., pois, nos tempos dos mais antigos, a festa era apenas sair “[...] pedindo as ismola para fazer a festa, fazia a festa, passava, venciam, rezavam o terço da manhã e pronto. Mas aí é onde está o rigô do povo velho. Na rua eles não aceitavam fazer festa. Não, não fazia não. A festa era aquela daquele dia, e a festa só eles que comandavam” (2024, C. C. da S., informação verbal).

O mestre repete que a festa da rua é da juventude. “Porque, se nós for fazer só a festa nossa, não tem a festa. Porque a festa nossa, da cultura nossa, é do jeito. Na rua já é de odo. Mas

nóis não podemo desanimar o pessoal. É isso que a festa nossa cresceu”. Ou seja, para o mestre, a festa na rua colaborou para que o Reisado permanecesse vivo na comunidade, pois “O povo parece que criou mais amizade um com o outro. Porque é isso que a gente faz. E meu nome agora, qualquer lugar que eu chego, qualquer lugar, o povo está me conhecendo”.

Hoje é permitido ao reiseiro ir à festa na praça, mas para isso é preciso comparecer à Igreja e finalizar com o jantar na casa de Santos Reis, não pode ir à praça com a “farda” porque ela é sagrada. Segundo os entrevistados, na época dos mestres anteriores, havia “dança”, festa, num bar na praça da Igreja, porém filha de reiseiro não dançava, e nem os reiseiros tinham permissão para participar. Ainda hoje, M. B. da S. relembra:

Reiseiro não dança, hoje estão dançando. Mas a gente não dançava no tempo, a gente não ia na festa, se tivesse um samba na casa da festa, a gente ficava no samba e, se não tivesse, a gente vinha para casa dormir, porque é uma coisa de respeito. [...] aveiz vô assim na festa só para olhar o povo. Mais pra mim mesmo dançá eu nan danço, inda respeito até hoje, tenho muita devoção para mim é, vamo se por, é meu pai. Santo Reis é! (M. B. da S., 2024, informação verbal).

Realmente, a festa de rua no dia 06 de janeiro é bem movimentada pela juventude das comunidades vizinhas, muitos chegam cedo ao povoado para acompanhar o último dia do Giro do Terno de Reis. A preparação da festa começa já na madrugada na “casa do santo” e depois à noite na Igreja. Nesse último dia, os reiseiros e visitantes almoçam e jantam na “casa do santo”. À noite, os reiseiros seguem em “desfile” saindo da casa do santo para a Igreja, lá cantam o Reis de Lapinha e rezam o terço, não dançam o Paulista, pois a Igreja é “casa santa”:

#### REIS DE LAPINHA

Deus te salve casa santa  
Onde Deus fez a morada  
Onde mora o cálice Bento  
E a hóstia consagrada

De virtude e nosso pai  
E a nossa mãe também  
Se não nos der paz e glória  
Alegria nós não tem

São três versos de ternura  
 De amor e de saudade  
 De ver vós nessa lapinha  
 Coberto de santidade

Vamos repetir três canto  
 De amor e de alegria  
 Do seu natalício  
 Jesus Filho de Maria

Adeus Deus menino  
 Até pra o ano que vem  
 Se não nos der paz e glória  
 Alegria nós não tem

Adeus Deus menino  
 Até pra o ano que vem  
 Que vós seja nosso amparo  
 Para todo sempre amém

Viva menino Deus viva  
 Viva com muita alegria  
 Está posto no altar  
 Colocado na lapinha.

O Reis de lapinha cantado na Igreja é despedida dos reiseiros aos Santos Reis, rogando paz, glória e amparo. Com a Igreja cheia, muitos visitantes e a comunidade em peso prestigiam o Terno de Reis, consagrando a tradição por mais um ano. Os reiseiros sentam em semicírculo atrás da mesa e em frente ao altar de São João, para ouvir as orações e os cantos. Não há celebração litúrgica oficial, o padre não participa da Festa de Reis, a menos que seja convidado com antecedência, é substituído por uma das mulheres da comunidade que fazem parte do conselho pastoral da Igreja. Ela comanda os rituais finais da Festa de Reis. As senhoras “rezadeiras” já sabem onde devem sentar, iniciam o terço e depois a ladainha rezados, cantando, com voz melodiosa – inclusive a ladainha em latim. Ao final é passada a palavra ao mestre para os agradecimentos. Finalizando na Igreja, todos seguem para a “casa do santo”, para jantar e sambar. De acordo com o mestre do Terno, os principais cantos, o Reis de porta, o de lapinha

e o dos cativos, são os mesmos que ouvia na infância quando acompanhava os reiseiros. Em entrevista, disse que

Às vezes muda a tuada da música, mas é as mesmas de hoje. A letra é a mesma que [inaudível]. Não muda nada. Você pode cantar qualquer tuada da música. Mas o significado do Reis é o mesmo. Tudo é o mesmo, não mudou não. Desde quando eu conheci o Terno de Reis, quando era menino que eu acompanhava, até hoje é o mesmo (C. C. de S., 2024, informação verbal).

Assim, muda-se a “tuada” da música, mas o Reis de louvor aos santos continua o mesmo, com a mesma letra. Muda-se também a “toada” das músicas cantadas durante a dança do Paulista que chamam de samba, são músicas “profanas” cantadas no ritmo do Reis.

Em minhas observações, a única adaptação que percebi foi citada por um entrevistado, S. B. S., o violeiro, foi o uso de aplicativo de celular para afinar a viola. Graças à tecnologia e à brandura do atual mestre, isso é possível, pois, em tempos idos, “jamais seria permitido, se fosse na época do antecessor dele (do atual mestre), não podia, não aceitava. Reiseiro bom é reiseiro que afina a viola de ouvido”. Complementa: “por conta dessas exigências, muitos recuaram. Então, seu N. (o mestre) permite isso, ele é muito pacífico. Ele é muito fácil de ajeito” (S. B. S., 2024, informação verbal).

Diante do que vimos, as mudanças e adaptações percebidas ao longo da pesquisa demonstram que a modernidade não atrapalhou a preservação da tradição, pelo contrário, reforçou a interação entre os mais jovens e os mais velhos, numa relação pacífica em que o poder e o controle do mestre atual não estão na imposição da palavra aos demais companheiros de fé, mas na compreensão das necessidades e limitação de cada um. Assim, ao invés de rejeitar o novo, os mais idosos acolheram, por exemplo, o uso do celular e a festa profana na praça da Igreja com palco e banda musical, por entender que essa é a forma dos mais jovens viverem a festividade, que esse fato não interfere no cumprimento das regras e normas do grupo e muito menos na preservação da identidade religiosa que têm. Talvez este seja mais um fator, além da devoção, que faça o Terno de Reis permanecer atuante ainda hoje.

Muito antes de finalizar a noite do dia 6 de janeiro, um grupo de pessoas se juntam para oferecer a melhor acolhida possível para visitantes, reiseiros e pessoas da comunidade. Nesse próximo tópico, mostrarei como a solidariedade é característica marcante da comunidade quilombola de Antará.

### 1.3.1 Solidariedade e colaboração na festa a Santos Reis

De acordo com Edilece Couto (2008), foi a partir da historicidade da vida de Jesus Cristo que o cristianismo criou o tempo litúrgico e festivo, que não é fixo e muito menos inalterável. O tempo litúrgico, apesar de diferente do tempo profano, inclusive no calendário, ambos promovem alterações e rupturas no cotidiano dos grupos que homenageiam os santos.

Um exemplo dessa alteração e ruptura no cotidiano é demonstrado na fala do Senhor J. M. C. da S.<sup>16</sup>, irmão do atual mestre:

Às veze no dia que é dos reiseiros sair no Giro, eu não tenho destino para ir pra minha roça, não. E se eu for, eu nam fico. Parece que tem uma coisa que me puxa. É sempre aqui! Tá de prova aí. Quando é na época que sai no Giro para longe, eu não vou na roça, e se eu ir é oiá e volto. [...] parece que é uma coisa que ele não deixa a gente sair, tem que ficar junto com aquela emoção que dá na gente, né? É a fé (J. M. C. da S., 2024, informação verbal).

O senhor J. M. C. da S., irmão do mestre atual, não é reiseiro, mas é tão devoto como se fosse. Não veste a “farda” e nem toca instrumento, mas, sem ele e sua esposa Dona M. M. B. P., a festa seria incompleta. Ambos são os responsáveis por organizar a cozinha no dia de Reis. Como forma de atestar o que diz, expressa: “Tá de prova aí”, apontando para sua esposa, que participava da entrevista.

A Festa de Reis em Antará se assemelha à forma de as antigas confrarias agirem. É regada com bastante comida, rajadas de fogos e muita gente participando, além de ajudar a quem precisa, se for necessário. Para alimentar tantas pessoas nesse dia, o mestre sempre compra o gado (bovino ou suíno), ou às vezes alguém doa um animal, normalmente por pagamento de promessa. Um ano depois desfaz daquela criação para abastecer a festa. Se for gado bovino, vende metade, e a outra metade é para festejar Santos Reis. Parte do que é servido são as esmolas recebidas durante o Giro, se o ano for fraco de esmolas, o dinheiro ofertado no bolso da Bandeira é utilizado para comprar o que faltar. Quando o ano é bom de esmolas, o que sobrar é dividido entre os reiseiros. Quando arrecada muita farinha ou café, o mestre deixa quadrados na “casa do santo”, caso alguém necessite de ajuda para um exame médico, remédio ou qualquer emergência, a sobra é vendida para ajudar a quem estiver em apuros financeiros.

---

<sup>16</sup> O Senhor J. M. C. da S., responsável pela fornalha, concedeu entrevista em setembro de 2024.

Ajudar a um companheiro necessitado é uma atitude muito parecida com a forma de agir das antigas irmandades de negros do século XVIII, na Bahia, quando “cabiam à ‘família’ de irmãos oferecer a seus membros, além de um espaço de comunhão e identidade, socorro nas horas de necessidades, apoio para conquista da alforria [...] e sobretudo rituais fúnebres dignos” (Reis, 1991, p. 55).

Presenciei, no dia seis de janeiro, o mestre distribuindo dinheiro para os reiseiros e algumas crianças. Eram apenas R\$ 2,00, um valor simbólico, mas que ao meu olhar significou partilha daquilo que sobrou. Eu também recebi.

Em Antará, a organização para festejar Santos Reis começa bem antes do dia da festa: limpar todo o espaço, providenciar a lenha, os cereais, temperos e as carnes para que as mulheres possam cozinhar. Como diz seu J. M. C. da S., o “labuto” é grande. Ele, com ajuda de mais dois companheiros, repica a carne, mas o tempero fica por conta de sua esposa. Como diz dona M. M. B. P., “o tempero tem a minha mão, para cozinhar tem a minha mão, para servir os reiseiros, o povoado, que é o povoado inteiro que come”. E complementa com um tom de orgulho:

A festa dos Santos Reis é da comunidade inteira, todo mundo participa. Eu vim almoçar aqui na casa de Santo Reis! Eu vim jantar aqui na casa de Santo Reis! E todo mundo sai sastifeito com o atendimento nosso. É uma coisa gratificante. Muito gratificante. Eu gosto muito (M. M. B. P., 2024, informação verbal).

Dona M. M. B. P. é a chefe da cozinha, mas tem ajuda de outras mulheres, as esposas, filhas e sobrinhas dos reiseiros ou parentes próximos que se oferecem voluntariamente para ajudar. O dia 6 de janeiro é um dia “puxado”, trabalham de sol a sol e ainda acham tempo para estarem na Igreja finalizando, com a reza do terço e a ladainha, as homenagens aos Santos Reis e ao Terno, rogando por estarem vivos e com saúde para repetirem tudo no próximo ano.

Seu J. M. C. da S. inicia o trabalho no dia 6, às 4 horas da manhã, quando acende o fogo na fornalha<sup>17</sup> preparando para o longo dia. O primeiro café do reiseiro nesse dia é na “casa do santo”, ao finalizar o último dia de Giro.

Lembro-me de que, em 2017, quando participei do Giro pela primeira vez, chegamos à casa da festa às 5 horas da manhã. Já tinha fogo alto, café cheirando e tacho no fogão

---

<sup>17</sup> Espécie de fogão rústico rente ao chão com espaço para colocar três tachos ou panela grandes.

improvisado no chão (a fornalha), com barriga de porco fritando para retirar a banha que seria usada no cozimento das comidas do dia. Naquele dia nos serviram uma deliciosa farofa com os torresmos. São memórias afetivas que guardo desse lugar de aconchego e atenção para os que vêm de fora participar do festejo.

Na observação participante, vi que muitas mulheres revezam durante o dia para atender a grande demanda por comida. A cozinha, na casa do santo, é dividida em três espaços: um depósito onde guardam os mantimentos; uma cozinha americana com uma pequena pia e fogão industrial, na bancada ficam um pote de barro, um filtro e uma moringa com água fresca e alguns copos em alumínio, tão polidos que podemos usar como espelho; no outro espaço, uma pequena sala, fica uma mesa pequena com garrafas de café e chá, e um fogão a lenha.

As mulheres se dividem nos afazeres do dia, sempre ao comando de dona M. M. B. P.; umas são responsáveis por ajudar a cozinhar e montar as comidas nas vasilhas, outras já são responsáveis por montar a enorme mesa na sala da frente com essas vasilhas de comida, pratos e talheres; umas lavam a louça e outras ficam no fogão a lenha fazendo café e chá durante o dia e parte da noite, até finalizar a última “janta”.

Muitas dessas mulheres são as mesmas que oferecem ricos cafés aos reiseiros e acompanhantes durante o Giro. São cafés regados a bolo manuê, avoador (espécie de polvilho de tapioca), bolo comum, farofa de carne seca, beiju, chá e refrigerante. Todos os dias de Giro uma família oferece café aos reiseiros.

Cada função já gravada em anos de participação e convivência mostra as relações sociais e familiares estabelecidas em torno da manifestação cultural.

#### 1.4 AS RELAÇÕES SOCIAIS DE PODER NA MANUTENÇÃO DA TRADIÇÃO RELIGIOSA DO TERNO DE REIS

Antarí é uma comunidade onde todos são parentes próximos, gerados da mesma árvore genealógica de seu fundador Manoel Lourenço, cuja história trago mais adiante. A festa aos Reis Magos, como vimos, é uma tradição local relativamente antiga, centrada no mesmo núcleo familiar. Muitas vezes determinadas formas de agir não agradam, e isso é normal em espaços coletivos quando se tem um chefe, um gestor, que é o centro do poder de comando.

No decorrer desse texto, vimos diversas formas de poder sendo exercidas, é o chefe com as regras, as mulheres na cozinha, os reiseiros entre si, a Igreja com sua liturgia.

De acordo com Foucault (2017), o poder não deve ser visto como um fenômeno de dominação de uma pessoa ou grupo sobre outros, mas sim como algo que circula e funciona em cadeia. Não está centralizado em alguns indivíduos ou classes, nem pode ser possuído como uma riqueza. O poder opera em rede, e as pessoas não apenas circulam nela, mas também exercem e sofrem o poder. Assim, o poder não se aplica aos indivíduos, mas passa por eles.

Nesse sentido, as relações sociais em torno do Terno de Reis são basicamente de ordem familiar. Desde os primeiros chefes ou mestres, o poder de comando perpassa por indivíduos da mesma família dos Cassiano da Silva.

De fato, é perceptível que a religiosidade é o poder central que permeia os indivíduos em torno da Festa de Reis e é o que faz o Terno estar em atividade há muito mais de 100 anos, pois todo tipo de ação é em nome dela. Mas, para conservar a tradição viva, não basta apenas a religiosidade, é preciso ter pessoas dispostas a continuar com os rituais e simbolismos inerentes à devoção. Nesse caso, o poder transita nas relações sociais entre o chefe e os reiseiros, entre homens e mulheres em seus espaços de comando, enfim, entre a comunidade que aceita as regras como normas a serem seguidas.

Apesar de verificar que muitas vezes o poder no Terno é repressivo, da não permissão de uma determinada atitude em nome do sagrado, como por exemplo: não passar na frente da Bandeira, não sentar enquanto canta o Reis, seguir o Giro iniciando sempre à direita e nunca retornar, entre outros, para os reiseiros essa coerção é plausível, em nome da devoção, por isso, todos obedecem.

Mas é no caso de impor a não relação sexual no período do giro, que me parece invadir a esfera íntima de um casal, como se o sexo fosse um pecado, uma profanação da religiosidade naquele período. Enquanto isso, beber alguma bebida alcoólica não é considerado pecado, é profano sem risco de uma possível reprimenda pelos santos.

Não é somente esse poder coercitivo e punitivo que permeia a manifestação religiosa e cultural do Terno de Reis, ela vive também de um poder de coesão comunitária e familiar que muito ensina às novas gerações de reiseiros, como por exemplo: a preservação da história do grupo, da força que têm quando se mantêm unidos, apesar das diferentes formas de pensar e ver o mundo, principalmente por conta da diferença de idade entre eles, de 14 a 82 anos. Aprendem, principalmente, a como manter viva a tradição familiar e, em consequência, a religiosidade.

Sendo assim, Foucault (2017) está com a razão quando diz que

[...] se o poder só tivesse a função de reprimir, se agisse somente por meio de censura, da exclusão, do impedimento, do recalçamento [...] se apenas se exercesse de um modo negativo, ele seria muito frágil. Se ele é forte, é porque produz efeitos positivos a nível de desejo – como se começa a conhecer – e também a nível de saber. O poder, longe de impedir o saber, ele o produz (Foucault, 2017, p. 148).

Nesse ponto, o poder dentro da devoção aos Santos Reis é forte, muitas vezes inabalável, haja vista que a pastorinha, mesmo não exercendo mais esse papel, ainda acredita e confia no poder da fé, ainda se vê pertencente, mesmo que à distância, apenas acompanhando o Giro e arrumando a Igreja para a última homenagem dos reiseiros aos Reis Magos, ou seja, cantar o Reis de lapinha dentro da Igreja de São João Batista.

Mas qual saber seria produzido em torno desse poder que permeia a manifestação cultural e religiosa do Terno de Reis? Acredito que o saber produzido seria o religioso e cultural, perpassado de geração em geração, o porquê de estarem ali, sacrificando seus dias por noite de Giro e cansaço, em nome de uma fé muitas vezes aprendida ao longo do tempo de ser reiseiro.

É notório o respeito pelo poder de comando do mestre C. C. da S., no alto de seus 82 anos, destes, mais de trinta no Reizado. Citam o poder de comando com atitudes mais brandas que seus antecessores, principalmente no cumprimento de regras estabelecidas anteriormente e que hoje são remodeladas e aceitas pelo atual mestre, a exemplo de compreender e aceitar que afinar a viola com o uso do celular não diminui o reiseiro, ao contrário, o incentiva a permanecer no grupo; ou um reiseiro não participar de um dos dias do Giro para resolver problema particular; ou ainda participar da festa profana na praça, o que para os mais antigos era proibido, ou seja, “seu N...(atual chefe) é muito pacífico. Ele é muito fácil de ajeito (S. B. S., 2024, informação verbal).

Como disse o filósofo acima citado, o poder se mantém e é aceito não apenas como uma força restritiva, mas porque ele está presente em todos os lugares, produz coisas, induz ao prazer, cria conhecimento e gera discurso. É importante entender até onde o poder se revela, através de quais meios, incluindo os pequenos níveis de controle, vigilância e proibições de coerções existentes. Onde há poder, ele se exerce. Ninguém é seu dono, mas ele sempre age em uma direção específica, com algumas pessoas de um lado e outras do outro. Não se sabe bem quem o dispõe, mas é sabido que ele existe. Ele se fortifica por gerar efeitos positivos e não somente restritivo ou opressivo; do contrário, cairia na fragilidade talvez do fortuito, do encoberto.

Foi esse poder social e representativo que levou o Terno de Reis a lugares memoráveis, guardados com orgulho nas lembranças daqueles que aceitaram o chamamento e realizaram sonhos. A seguir, procuro trazer as memórias de viagens realizadas pelo grupo de reiseiros, que foram rememoradas por muitos deles.

### 1.5 LUGARES GUARDADOS NA MEMÓRIA: RELIGIOSIDADE, SONHO E VALORIZAÇÃO

Os três aspectos dos lugares de memória delimitados por Pierre Nora (1993), material, simbólico e funcional, estão presentes na manifestação cultural antariense. Toda a simbologia materializando o nascimento do menino Jesus todos os anos e a transição dos saberes religiosos e materiais, condutores da festa, manifestam-se pelo ritual que acompanha cada sentido do que é feito e vivenciado há gerações, tornam o Terno de Reis um lugar de memória – não exatamente um lugar geográfico, mas aquele de onde se guardam lembranças ora felizes, ora tristes.

Para o autor acima citado,

Lugar de memória pertence a dois domínios, que a tornam interessantes, mas também complexa: simples e ambíguos; naturais e artificiais [...] São lugares, com efeito nos três sentidos da palavra, material, simbólico e funcional, simultaneamente, somente em graus diversos. [...] os três aspectos coexistem sempre [...] é material por seu conteúdo demográfico; funcional por hipótese, pois garante, ao mesmo tempo, a cristalização da lembrança e sua transmissão; mas simbólica por definição visto que caracteriza por um acontecimento ou uma experiência vivida por um pequeno número, uma minoria que deles não participou (Nora, 1993, p. 21-22).

Partindo desse pressuposto, o Terno de Reis consubstancia em lugar de memória por conter os três sentidos atribuídos pelo autor: é material nos seus instrumentos, vestimentas, orações, músicas etc., que sem a aura simbólica são apenas objetos; é funcional por ter em si um ritual que o caracteriza e simbólico por remeter a uma lembrança, um fato, nesse caso, o nascimento de Cristo. E para completar, nem todos que lerão este trabalho viveram a experiência religiosa e festiva da devoção aos Santos Reis um dia na vida.

Em toda a trajetória do Terno, vemos espalharem as memórias por causos, rituais, fatos e muita devoção. Além desse cotidiano já impregnado na identidade local construída a partir das vivências entre as gerações sucessivas da mesma família, o Terno ainda levou os reiseiros a lugares geograficamente memoráveis. Fizeram apresentações de sua cultura local em

ambientes que possivelmente nunca imaginariam, levando a Festa de Reis fora das fronteiras da região: duas viagens em Salvador e uma em Bom Jesus da Lapa.

Esses três momentos expressos pelo autor estão cravados na memória dos reiseiros, principalmente dos mais idosos, onde o lugar geográfico torna-se também lugar de memória cheio de emoções e vivências que marcaram suas vidas. Como diz Nora (1993, p. 12), “os lugares de memória são, antes de tudo, restos”. Eu diria que são restos de um dia celebrativo, de um dia bom ou ruim. No caso do Terno de Reis: restos de felicidade.

Aqui chamarei de memória-lugar as lembranças vividas nos lugares onde visitaram. Tudo iniciou no segundo mandato do governador da Bahia, Paulo Souto, entre 2003 e 2007, quando participaram do Projeto Domingueiras, executado em parceria com a Platina Eventos, que promovia e incentivava desfile de filarmônicas, fanfarras, feiras de artesanato, Ternos de Rei, Bumba meu boi entre outros, no território baiano. Nessa época, o grupo participou do projeto que era em parceria com a prefeitura da cidade, através da Secretaria Municipal de Cultura, cujo secretário era o saudoso Edízio Rodrigues Mendonça. Os encontros de cultura popular eram realizados na principal praça aqui em Barra do Mendes; aos selecionados era fornecida uma ajuda de custo para vestimentas e transporte; a alimentação era por conta dos organizadores. Desses encontros em Barra do Mendes, reiseiro S. F. dos S. diz: “E eu lembro que a gente ia todo domingo para a praça da igreja da Barra porque tinha apresentação, e, quando era o termo de Reis, a Praça enchia, eu lembro muito bem disso” (2024, informação verbal).

O ponto alto do projeto Domingueiras era levar um grupo representante da cultura popular local para se apresentar na cidade de Salvador, durante a Caminhada Axé, evento que durou cerca de 15 anos, entre os 1992 a 2007, saindo do bairro de Ondina ao Farol da Barra.

De acordo com a entrevistada N. M. S. (2024)<sup>18</sup>, o Projeto Domingueiras deu visibilidade às manifestações culturais e religiosas aqui na sede do município, pois “os habitantes de Barra do Mendes começaram a valorizar mais, a enxergar mais todas essas culturas”. O Terno de Reis de Antará foi o selecionado entre as diversas apresentações culturais participantes, para ir à Caminhada Axé, por conta da “composição não por ser melhor, mas pela composição com que eles tinham na época, pela organização e pela seriedade com que eles conduziam o trabalho do termo de Reis” (N. M. S., 2024, informação verbal).

---

<sup>18</sup> Técnica da Secretaria Municipal de Cultura que participou do Projeto Domingueira e que acompanhou o grupo de reiseiros a Salvador. Concedeu entrevista em outubro de 2024.

O fato de manterem a seriedade e responsabilidade com a manifestação cultural e religiosa do Terno de Reis, o grupo de Antará sobressaiu entre os demais. Segundo a entrevistada acima, foi muito gratificante acompanhá-los na viagem, lembra que foi um momento inesquecível.

[...] um momento ímpar para nós que havíamos trabalhado com eles e o momento ímpar também para o próprio Terno de Reis, porque, além da emoção que eles sentiram por estarem apresentando para milhares de pessoas nas ruas de Salvador, com eles foi um momento especial. Lembro muito [...] da saída daqui, nós tivemos oito horas de viagem, e esses integrantes tocaram da hora que nós saímos de Barra do Mendes até a chegada em Salvador. Chegamos pela manhã e os levamos para conhecer o mar e, diante desse espetáculo da natureza que era o mar, podemos constatar a emoção de cada um por estar diante daquela obra divina, vários deles chegando a chorar e agradecer pelo trabalho, dizendo que a maior e a melhor recompensa por eles levarem esta tradição adiante foi participar dessa emoção toda, de estar apresentando primeiro para milhares de pessoas e também tendo a oportunidade de conhecer outras culturas, outras manifestações culturais e também de ter realizado o sonho de conhecer o mar, é um momento jamais esquecido e gratificante para nós que tivemos esse contato (N. M. D., 2024, informação verbal).

O mestre do Terno lembra desse momento com alegria, emoção e gratidão aos envolvidos no projeto.

Aí foi para nós cantar o Rei desceu para lá pro Farol da Barra. Logo ali que nós andamo. Longe pra dedeú. Nois fomo com o Farol da Barra, fomo pela avenida. Aí, quando nós fomo próximo, chegou próximo o Farol da Barra, o policial estava um cordão de um lado e outro do outro. E aquilo pra gente foi um prazer!! A gente ficou muito contente com aquilo. Aí nós passamo. Teve uma hora que partiu um moleque no meio, e o policial foi lá e catou ele um pouco pra trás. Dessa vez tinha... tinha umas vinte mil pessoas. Tinha gente pra bater de pau!! E quando nós chegamos na Posada, quando nós chegamos na Posada, as pessoas lá do sobrado chamaro pra nós de ir até lá. Nós cantamos o Rei lá do teto em cima, do sobrado. E o que é que a gente faz dizer com isso? A gente só tem prazer. Quem faz as coisas que o povo valoriza, a gente também fica valorizado (C. C. da S., 2024, informação verbal).

Nesse momento da entrevista percebi a emoção tomar conta do mestre, como se esta fosse a maior realização de sua vida, levar sua cultura para fora das fronteiras de seu mundo cotidiano. Conhecer a capital da Bahia, um evento com milhares de pessoas, corda separando-os do povo, polícia para proteger, era muito *glamour* para um Terno de Reis saído do pé da serra, de um lugar sertanejo desconhecido para todas aquelas pessoas, mas com uma cultura forte e realizada por devoção e respeito aos santos. Para o mestre, este foi o momento mais

marcante do grupo. Porém, estiveram outra vez em Salvador, agora para uma apresentação numa mostra da cultura popular no Shopping Barra.

Sobre esse evento, tanto o mestre quanto outro reiseiro se recordam. Mas, para o mestre, esse segundo momento não foi tão bom quanto o primeiro. Em suas palavras disse: “Já de outra vez que nós fomo, já não foi muito igual, porque nós não fomo pro Farol da Barra. Aí nós fomos no shopim. No shopim estava cheio de gente também (C. C. da S., 2024, informação verbal). Esse shopping chamou atenção do reiseiro, apesar de não se lembrar do nome, se expressa dizendo: “É um shopim bem sofisticado, o pessoal subia no elevador de vidro lá, a gente vê lá todinho lá em cima lá, mandaram nós entrar lá [...] eles orientava, mandou nós cantar o Reis lá” (S. F. dos S., 2024, informação verbal).

Além dessas duas viagens a Salvador, uma outra viagem ficou marcada na memória do grupo, foi a visita à gruta do Bom Jesus da Lapa.

Nesse mundo afora, teve uma vez que nós foi na Lapa do Bom Jesus, nós cantamos o relato dele na gruta, e aí quando nós fomos entrando, teve uns pinhão lá que diziam ali, é o torcedor do Vasco, mas o cara tomou uma bronca! Eu não disse nada não, eu não podia falar, o outro menino que estava nos campanhano deu uma bronca nesses cara, que esse cara ficô quieto: “Vocês não sabem o que é? Fica quieto. Porque vocês não sabem o que vocês estão dizendo, aí!”. Tinham gente de um jeito, na gruta! Tinha umas mineiras que gostavam muito de tirar fotos, acho que elas levam para os mineros mais de cinquenta. E era abraçano os menino e tudo. O que é que a gente sente por isso? Prazer. É prazer que a gente tem. [...] não deu mais para ir. Mas eu sinto, se eu pudesse ir, eu iria todo ano (S. F. dos S., 2024, informação verbal).

Não só a viagem em si foi marcante em todas elas, mas sim a reação das pessoas ao ver o Terno de Reis exibindo sua religiosidade. As reações na Lapa foram da “gozação”, “torcedor do vasco”, por conta da farda (Terno) toda preta com uma blusa clara por baixo, à proteção: “[...] o outro menino que estava nos campanhano deu uma bronca nesses cara, que esse cara ficô quieto”. Portanto, não só lugares geográficos são memoráveis, mas também são memoráveis os gestos e as emoções. Mais ainda é o desejo do retorno: “[...] não deu mais para ir. Mas eu sinto, se eu pudesse ir, eu iria todo ano”. Assim, o Terno de Reis de Antará tem se tornado lugar de memória cultural e religiosa.

Enquanto representação da religiosidade dos devotos dos Santos Reis, o Terno de Reis é ainda representação de um catolicismo popular também guardado na memória, vivido e aprendido conforme os mais antigos foram ensinando oralmente. A seguir, a História da

implementação do catolicismo popular no Brasil e principalmente na Bahia, entre proibições e resistência.

## **2 UM POUCO DE HISTÓRIA: O CATOLICISMO POPULAR E A DEVOÇÃO AOS SANTOS, ENTRE PROIBIÇÕES E RESISTÊNCIA**

Data do século XVI o início da colonização das terras brasileiras, “terras de missões e evangelizações” (Mattoso, 1992, p. 296), comandada pela dupla associação de poder e ações do Estado e da Igreja Católica. O Regime do Padroado é o ponto de partida para compreensão do catolicismo implantado no Brasil (Azzi, 1976 Mattoso, 1992). O Padroado não era novidade para os portugueses, na verdade era uma tradição antiga, nascida nos tempos da reconquista da Península Ibérica do domínio dos mouros.

Estudiosos do catolicismo como Azzi (1976), Hoornaert (1976, Mattoso (1992) e Couto (2010) informam que o Padroado fez do rei de Portugal o protetor da Igreja Católica no país e conseqüentemente nas colônias, sendo o catolicismo a religião oficial do Estado. Em 1550, Dom João III recebeu do Papa Adriano o título de grão-mestre da Ordem de Cristo, que foi repassado para todos os Reis de Portugal. Estes gozavam de privilégios econômicos para se responsabilizar pelo processo de evangelização nas terras do Novo Mundo: “Portugal goza dos favores da Cúria Romana em negócios de além-mar” (Hoornaert, 1977, p. 35).

A partir do Concílio de Trento (1545-1563), conforme observado por Couto (2010), a Igreja Católica implementou várias reformas na Europa. O objetivo principal era separar o sagrado do profano, eliminando vestígios pagãos da religiosidade popular. Isso implicou a proibição de atividades como touradas, jogos de carta, adivinhações, danças folclóricas, magia, mascaradas e outros eventos similares, que eram realizados durante as festividades em honra aos santos de devoção, além de conter os excessos cometidos pelos leigos, como a embriaguez e a luxúria, por exemplo. Também fazia parte das reformas colocar o clero como responsável integral das ações da Igreja e das confrarias e introduzir novas formas de devoção.

Nessa mesma perspectiva, o catolicismo foi implantado e romanizado nas terras de além-mar. É do que trataremos a seguir.

### **2.1 CATOLICISMO IMPLANTADO NO BRASIL**

Na América Portuguesa, as reformas tridentinas demoraram a chegar. Conforme nos conta Mattoso (1992), o início do catolicismo no Brasil com base nos privilégios do Padroado, deu-se em 1551, quando o papa Júlio III (1550-1555) criou o primeiro bispado do Brasil, na Bahia.

[...] desde 7 de janeiro de 1549, por uma Carta Régia de D. João III, rei de Portugal, “São Salvador” havia sido escolhida como sede da Governância<sup>19</sup> Geral do Brasil. Pouco depois, em 29 de março do mesmo ano, Thomé de Souza chegou à Bahia e foi fundada esta cidade, tornando-se a primeira capital brasileira. Em 1551, a Igreja no Brasil deixou de pertencer à Diocese de Funchal – Ilha da Madeira, e se tornou Diocese, tendo em vista a grande distância que separava essas terras de sua sede episcopal e a necessidade de um Bispo [...] a partir daí todo o Brasil pertencia a uma única Diocese, e sua sede – São Salvador da Bahia de Todos os Santos (Krieger, 2019, p. 14).

Com o primeiro bispado criado, desmembrado da diocese da Ilha da Madeira, o processo de evangelização e catequização toma forma com os indígenas e posteriormente com os africanos. Nesse contexto, o rei exercia total poder sobre a Igreja, desde nomear dirigentes de diocese ou de uma paróquia e preencher os demais cargos e funções eclesiásticas, receber e administrar os dízimos, a arcar com diversas obrigações como construir e manter as igrejas, pagar o salário do clero e propagar a fé católica. Dessa forma, a diocese de São Salvador da Bahia de Todos os Santos seria, nas palavras Dom Murilo Sebastião Ramos Krieger (2019, p. 18), “a mãe de todas as dioceses brasileiras”.

Na Bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, de 25 de fevereiro de 1551, o Papa Júlio II, cria a primeira diocese brasileira e determina as atribuições ao bispo responsável: “pregar a Palavra, converter os gentios, organizar o povo cristão em comunidades paroquiais e dar-lhes párocos e auxiliares. Como primeiro Bispo, o Papa nomeia um sacerdote da Diocese de Évora, Portugal: Dom Pedro Fernandes Sardinha” (Krieger, 2019, p. 15). O Bispo deveria construir igrejas paroquiais e capelas, celebrar o Santo Ofício da Missa e outros ofícios, enviar pregadores a lugares distantes para semear a palavra de Deus e converter os habitantes.

Quanto à criação da Diocese da Bahia, Feitler e Souza (2016) dizem que:

A rigor, pode-se dizer que a criação da diocese obedeceu a uma decisão régia e se deu antes mesmo de haver um processo mais consistente de desenvolvimento urbano da localidade escolhida para abrigar a sé. O próprio templo, aliás, levaria um bom tempo para ser completamente construído. Quando o primeiro bispo, D. Pero Fernandes Sardinha, tomou posse da diocese, em 1552, havia apenas uma igreja pobre e mal construída, a chamada “Sé de Palha”, mas logo teria começado a construção de um novo templo (Feitler; Souza, 2016, p. 130).

---

<sup>19</sup> Escrita conforme texto original.

Trinta anos se passaram, e a igreja ainda estava em construção por falta de recursos suficientes. Essa situação de pobreza estava “[...] ligada às dificuldades dos primeiros momentos da construção de um centro para a colônia luso-americana e que se fazia igualmente sentir no plano demográfico e econômico” (Feitler; Souza, 2016, p. 132).

Nessa mesma Bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, o Papa faz referência ao regime do Padroado atribuindo ao Rei Dom João III o título de “perpétuo administrador no campo espiritual e temporal da milícia de Jesus Cristo da Ordem do Cister, delegado da Santa Sé e Mestre ou administrador” (Krieger, 2019, p. 37). Este deveria, pelo direito do Padroado, indicar e apresentar a Roma pessoa idônea, a qual seria nomeada bispo da Igreja de São Salvador por elo Pontífice Romano. E mais,

[...] declaramos que o direito de Padroado e de apresentação está presente com todo o vigor, essência e eficácia em virtude de serem verdadeiras e totais a fundação e a dotação reais, e ao dito Rei compete, como Mestre ou administrador, como igualmente lhe é de direito, o referido Padroado, em virtude de verdadeira e total doação, de que não poderá ele ser revogado nem mesmo pela Santa Sé, sem que primeiro haja o consentimento expreso de João, Rei e Mestre, ou do administrador que então estiver em exercício, bem como declaramos que deve ser considerado nulo e sem valor tudo o que for feito em contrário a respeito, por qualquer pessoa que esteja ciente ou não e se julgue com autoridade, bem como por quaisquer juízes ou pessoas que gozem de autoridade sujeita a eles, e por qualquer deles, ainda que tenha a faculdade e autoridade de julgar e interpretar de modo diferente (Krieger, 2019, p. 37).

O Padroado foi dessa forma instaurado no Brasil com todas as prerrogativas de mando e administração ao rei, com a anuência de Roma.

Outro documento importante é a Carta de Instituição e Doação do Rei Dom João III, de 4 de dezembro de 1551, que reafirma e explica a Bula *Super Specula Militantis Ecclesiae*, do Papa Júlio III, atribuindo ao rei a iniciativa de criação da diocese, o que foi atendido pelo Papa. Os motivos apresentados pelo Rei foi o fato de, até aquele momento, não haver desmembrado as terras brasileiras do domínio eclesiástico de Funchal, na Ilha da Madeira, e, por conta do início do povoamento, o surgimento de “Vilas e povoações de Christãos” além da “gente da terra” (os indígenas), a quem deveriam converter à fé católica. Esse documento trata ainda do sustento dos bispos e dos que ocupariam cargos eclesiástico. Os bispos receberiam da coroa o equivalente a quinhentos ducados para a administração da diocese retirados dos dízimos recebidos.

Segundo Feitler e Souza (2016), a diocese baiana passou por diversas dificuldades até se firmar como centro eclesiástico. A febre amarela ceifou a vida de alguns bispos, e a falta de

compostura e omissão não fazia a diocese crescer, a exemplo do arcebispo D. João Franco de Oliveira, que, apesar de ter visitado diversas paróquias, inclusive no sertão baiano, era dispendioso diante da comitiva que levava consigo nas visitas.

Novos ventos foram trazidos por D. Sebastião Monteiro da Vide, o novo arcebispo, que chegou à diocese em 20 de maio de 1702 para substituir D. João Franco de Oliveira, que havia deixado a Bahia para assumir um novo posto no bispado de Miranda. D. Sebastião Monteiro da Vide, prelado inspirado por Trento, esteve à frente da Sé primaz do Brasil por vinte e um anos. Dedicou-se com afinco à sua missão pastoral, construiu e reformou igrejas, organizou o sínodo episcopal e a publicação do conjunto de textos que formam a edição das Constituições primeiras do arcebispado da Bahia, entre outros feitos.

Assim, iniciado nas terras baianas, sob o punho do padroado, o catolicismo expande por todo o Brasil com características herdadas das tradições culturais portuguesas, fundindo-se com a cultura nativa e posteriormente a africana.

De acordo com Azzi (1976), a religião católica no Brasil se desenvolveu com base em dois tipos diferentes de catolicismo, um tradicional e outro renovado. O catolicismo implantado nas terras brasileiras pelo governo português tendeu para o tradicional, praticado na metrópole com seus costumes íntimos, como os praticados na Idade Média na Europa. Ser “[...] luso-brasileiro, leigo, medieval, social e familiar” (Azzi, 1997, p. 96) são as cinco principais características.

O mesmo autor nos diz que essas características do catolicismo tradicional são análogas e complementares por terem bases religiosas e filosóficas extraídas do mesmo núcleo executor, Portugal. Como característica lusitana, foi trazido para cá não apenas o oficial da religião, mas também suas manifestações populares: as devoções dos santos, as procissões, as romarias, a crença em milagres, entre outros. Como se ressuscitasse a religião vivida na terra natal.

O caráter leigo<sup>20</sup> foi herdado do sistema do Padroado quando pessoas eram indicadas para os trabalhos nas igrejas onde os bispos não conseguiam chegar diante das dificuldades de acesso às vilas e freguesias. De acordo com Madureira (2018), a palavra “leigo” dá ideia inicialmente de povo, que etimologicamente se origina do grego *Laós* (povo), no sentido de massa, multidão. Nas escrituras do Antigo e Novo Testamento, a palavra aparece sempre

---

<sup>20</sup> Para aprofundar, ver em: MADUREIRA, Perissé Gabriel José. **O leigo cristão em uma sociedade plural: o percurso etimológico como instrumento para a compreensão da vocação laical.** Disponível em: <https://revistaseletronicas.pucrs.br/teo/article/view/32390/17568>. Acesso em: 19 ago. 2024.

definindo o embate entre pessoas: povo governado contra governante; pagãos contra judeus; pessoa em geral contra autoridade religiosa e povo cristão em contraste com os gentios (não cristãos).

Na Idade Média, a palavra era atribuída a inexperiente, iniciante. No período das Luzes, no Iluminismo, o termo tomou outras proposições semânticas, deixa de ser cristão, torna-se indiferente, ou agnóstico, ou ateu. Torna-se anticlerical, opondo-se ao poder eclesiástico, clerical, religioso, não mais dentro da Igreja, e sim na sociedade.

A Igreja utilizou o conceito de leigo para pensar no fiel cristão, pessoa do povo no sentido de cristão batizado, ou que passou a integrá-lo após entrar em contato com a mensagem evangélica e a ela aderir.

Com o intuito de zelar pelos interesses religiosos da colônia, foi criada em Portugal a Mesa da Consciência e Ordens, para servir de guia orientadora da fundação da Igreja no Brasil. Porém, aos olhos distantes do monarca, as decisões eram tomadas pelas câmaras municipais, pelo capitão-mor nas capitânicas que administrava, ou pelo governador geral, quando afetava toda a colônia, ou seja, pelos leigos cristãos.

Nesse quesito, os representantes oficiais formados pela Igreja Católica (clero) exerciam papel secundário, eram considerados funcionários do Estado, deviam seguir as determinações do Estado, ficando as iniciativas das manifestações religiosas a cargo dos leigos, que construíam oratórios particulares, introduziam novas devoções, construíam ermidas e se organizam em irmandades ou confrarias para manterem o culto aos santos de devoção. “O catolicismo tradicional é uma religião de povo, não de clero” (Azzi, 1976, p. 97).

No que diz respeito à característica medieval do catolicismo tradicional implantado aqui nas terras de além-mar, está inicialmente no modelo da administração inicial das terras em capitânicas hereditárias, que se assemelhavam aos feudos medievais. Outrossim, é a forma do tratamento das questões político-religiosas como um resquício do cesaropapismo<sup>21</sup>, modelo de administração secular medieval que utilizava o poder real para também ser a representação de Deus na Terra, unindo Estado e Religião numa só forma de atuação e liderança político-

---

<sup>21</sup> De acordo com Moreira (2012), o cesaropapismo é um conceito que se popularizou no século XIX como um insulto à forma com os Bizantinos governaram. Um tipo de hierocracia, onde a autoridade sacerdotal é submetida ao detentor de autoridade política. Ou seja, no cesaropapismo, o soberano secular, em virtude do cargo e posição que ocupa (rei), une seu direito de governar administrativamente ao poder de supremo em assuntos religiosos. Ver mais em: MOREIRA, F. de P. 2012. **A transposição cultural da religiosidade bizantina para o principado Rus' entre “cesaropapismo” e “teocracia”**: uma abordagem conceitual. Disponível em: <https://revistaplura.emnuvens.com.br/anais/article/view/494>. Acesso em: 15 ago. 2024.

religiosa. Outra característica foi a ideia de guerra religiosa pela ortodoxia, que se assemelhava às cruzadas medievais, seja na luta contra invasores franceses e holandeses, ou contra os nativos e posteriormente os escravos fugitivos. A essa característica de caráter violento em nome da fé, Hoornaert (1977) chama de “catolicismo guerreiro”, pois

[...] a igreja que evangelizou o Brasil foi uma igreja em “pé de guerra” [...] na guerra, o que importa é a disciplina: daí o caráter imposto e disciplinário de toda a catequese durante o antigo sistema colonial, daí também o lugar central ocupado pela doutrinação (Hoornaert, 1977, p. 27).

Importante dizer que, mesmo nesse contexto de doutrinação e violência, as manifestações populares tradicionais se intensificaram – os eremitas, as beatas, as ordens terceiras e irmandades, romarias, entre outras, continuavam a surgir em todo o território.

O caráter social do catolicismo tradicional brasileiro diz respeito à forma como se vivia a religiosidade em um território completamente rural e sem movimentação, não havia formas de lazer e entretenimento, então, a religião invadia a vida pública e privada das pessoas; com seus rituais litúrgicos, quebrava a barreira da monotonia cotidiana. Não obstante, para quebrar o rigor da Igreja, os leigos transformavam as festas de santo, romarias e procissões em momentos não só de oração, mas também de lazer.

Por último, o caráter familiar ficava a cargo do patriarca da família. Na sociedade patriarcal e escravocrata, o pai (senhor), como figura central, era o responsável por inserir os filhos e trabalhadores cativos na religião, conforme sua devoção. Nas fazendas a religiosidade era representada nos oratórios particulares e capelas construídas próximas às casas grandes, com um capelão responsável pelos ritos religiosos.

Esse catolicismo tradicional, mesclado de diversas características herdadas dos portugueses, iniciou com a colonização e conviveu paralelamente ao catolicismo renovado, entre consentimentos e restrições.

Dessa forma, o período colonial foi marcado por um catolicismo tradicional marcadamente leigo, de um profundo processo de adaptação entre a mentalidade dos nativos e africanos e dos agentes colonizadores e evangelizadores. Isso porque, no Padroado, era o rei que detinha o poder, mandava nas ações da Igreja. Um controle sem controle, diante das demandas por padres, despesas, construções de igrejas e principalmente da distância entre as freguesias que dificultavam a ação evangelizadora, tornando os padres funcionários de toda

ordem, menos rigorosamente do ofício católico. Assim, nesse período, “o monarca português se tornava o chefe efetivo de uma igreja em formação. Nomeado e dirigido pelo rei, o clero brasileiro permaneceu isolado de qualquer contato com Roma até a década de 1820” (Mattoso, 1992, p. 296), iniciando assim o processo contumaz do catolicismo romanizado.

### **2.1.1 Do catolicismo tradicional ao romanizado**

No contexto brasileiro, a Reforma Católica do século XVI, conforme Azzi (1976, p. 103), foi a base para a implantação do catolicismo renovado, cujas características eram ser “romano, clerical, tridentino, individual e sacramental”. A vinculação com as ordens de Roma foi uma das características da mudança do catolicismo tradicional de base lusitana para catolicismo renovado e posteriormente romanizado.

Os primeiros religiosos chegaram na América portuguesa com o Estado colonizador, determinados em colocar a reforma tridentina na catequização dos nativos considerados selvagens e inferiores.

A primeira Congregação de Clero Regular vinda para o Brasil foi a Companhia de Jesus. Os jesuítas foram os responsáveis diretos pelo processo de catequização inicial dos nativos, sendo que, diante das barreiras da língua e das crenças, foi necessário amenizar o rigor permitindo a incorporação de rituais, música e dança na tentativa de ter sucesso na conversão do gentio e na gradual sobreposição dos dogmas católicos às tradições indígenas (Azzi, 1973; Couto, 2010).

No Brasil Colônia, as missões e o episcopado foram os responsáveis pela Reforma Católica proposta por Roma. Com ação tímida do episcopado, os jesuítas, capuchinhos e redentoristas tiveram a função de reformar, primeiro, os costumes e depois a religião. A mudança nos costumes dos colonos, como a imposição do matrimônio como requisito para receber os sacramentos, penitências e flagelações públicas, foram algumas das estratégias usadas pelos jesuítas. Nesse contexto, eles também se destacaram no processo de valorização da vida sacramental, da comunhão com o Santíssimo Sacramento – a religião, voltada para os dogmas católicos, e as liturgias, em substituição ao catolicismo tradicional festivo e social praticado pelos leigos.

De acordo com os estudos de Edilece Couto (2010), no período colonial e imperial o processo de evangelização era desejo tanto do clero brasileiro, quanto dos senhores de escravos. Os religiosos usavam as mesmas táticas usadas na Europa para levar os ensinamentos

evangelizadores aos considerados pagãos como os “indo-europeus, camponeses e mouros”. O sucesso dessa empreitada evangelizadora estaria, segundo eles, na “adaptação cultural”, ou seja, “permitir e tolerar algumas práticas religiosas do povo conquistado, fazer desaparecer lentamente alguns costumes e, principalmente, substituir o culto dos antigos deuses pela devoção à Santíssima Trindade e os santos” (Couto, 2010, p. 57).

No último quartel do século XVII, inicia a progressiva expansão do catolicismo oficial tridentino. Para tanto, foram criadas as dioceses do Rio de Janeiro, Pernambuco e Maranhão entre os anos de 1676 e 1677; já no século XVIII, as dioceses do Pará (1719), São Paulo e Mariana (1745). O papel reformador tridentino inicialmente foi de certa forma cumprido pela Companhia de Jesus, que impôs os sacramentos como base da religião, mesmo “tolerando” formas diversas à ortodoxia católica a fim de que o intento catequizador desse certo.

Outras ordens religiosas que aqui chegaram, como os franciscanos, carmelitas, beneditinos, capuchinos e padres das Mercês, mantiveram um caráter mais tradicional do catolicismo lusitano, muito próximo do catolicismo tradicional brasileiro. Alguns fatores contribuíram para o processo de queda dessas primeiras ordens religiosas: primeiro a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal, em 1759, depois as discordâncias internas entre franciscanos e beneditino e, por fim, a restrição à entrada de noviços nas ordens religiosas, minando o trabalho dos religiosos.

Para avançar na reforma do catolicismo brasileiro, os bispos tomaram algumas iniciativas radicais como: ocupar apenas dos assuntos internos da Igreja, trazer novas ordens religiosas da Europa (padres de Missões, Irmãs de Caridade entre outros) e criar seminários fechados para formar sacerdotes com espírito clerical, única forma de entrar no sacerdócio a partir de então. Assim, os bispos criaram suas bases para reformar a Igreja do Brasil com sacerdotes menos dependentes das suas famílias ou do poder político local e mais centrados nos dogmas religiosos, prontos para seguirem as determinações de Roma e não do Estado.

Foi a partir do período imperial (1822 a 1889), que a reforma tomou corpo, os ânimos acirraram entre a Igreja e o Estado. Um período de muitas disputas entre o governo imperial sem abrir mão do Padroado, enquanto os bispos dos três polos reformadores – Dom Antônio Ferreira Viçoso (1844-1876) em Mariana, Dom Antônio Joaquim de Melo (1851-1861) em São Paulo, e o eixo Pará-Bahia liderado por Dom Romualdo Antônio de Seixas – defendiam um catolicismo reformado a partir do próprio clero, pois havia padres que levavam vida irregular, ou seja, amasiados, violando o celibato eclesiástico. Estes deveriam ser corrigidos para que pudessem transformar os costumes do povo.

Essa crise entre Igreja e Estado evidenciava o desejo de ambos: a ampliação ou permanência no poder. De um lado, o Estado Imperial que não abria mão do Padroado e suas benesses; do outro, o clero brasileiro lutando pelo poder de mando na religião católica, para impor os objetivos tridentinos e reformar tanto o clero secular, quanto a cultura do povo (Couto, 2010).

Nesse contexto, estudiosos do catolicismo brasileiro, Azzi (1975), Hoornaert (1976), Oliveira), Reis (1991), Mattoso (1992), Couto (2010) e Reginaldo (2005) nos informam que o desejo do clero brasileiro era colocar efetivamente em prática a reforma tridentina e a moralização do clero e do povo. Acreditavam que os padres estavam afetados pelos costumes da época, entre eles o trabalho civil que prestavam ao Estado e o concubinato. Deveriam assumir a postura clerical determinada: usar hábito eclesiástico, manter o celibato e participar das conferências eclesiásticas. Para tanto, os bispos elegem a criação de seminários como condição principal para a reforma do clero, que a partir de então seria a única forma de se tornar sacerdote, dentro dos preceitos estabelecidos por Roma.

Como nos diz Mattoso (1992), no limiar da Independência do Brasil, a Igreja era submissa ao poder temporal. Como religião oficial, prevista na Constituição de 1824, a hierarquia não era respeitada nem pelo povo nem pelos padres, que exerciam tarefas burocráticas do governo como: organizar listas eleitorais, registros de terras e funções de magistratura, inclusive a de júri. Essas tarefas eram proibidas pelas Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, porém desrespeitadas pela constituição imperial.

Tudo dependia da vontade do monarca, como: construir e ornar igrejas, nomear e pagar o salário dos padres. Nem sempre estava disposto a cumprir seu papel, na desculpa de não acarretar mais gastos, recusando, por exemplo, petições dos bispos para nomeação de padres e vigários. Por conta disso, os bispos, na condição hierárquica que lhes competia, viam-se obrigados a nomear por conta própria os padres e vigários, até que uma nomeação oficial chegasse, o que poderia levar anos ou não acontecer. Os padres nomeados oficialmente eram conhecidos como “colados”, e os nomeados pelos bispos, como “encomendados”.

Os padres colados recebiam posto vitalício e salário pagos pela coroa (porção cônica) aumentado como doações de fiéis, enquanto os padres encomendados não recebiam remuneração. A estes eram destinadas as contribuições deixadas pelos fiéis, chamadas de pé-de-altar ou aleluia, doadas em honra a Deus e aos santos. Para complementar seus ganhos, utilizavam as “conhecenças” – dinheiro arrecadado na cobrança por trabalhos na igreja (batizado, casamento, missa, entre outros); o pior de tudo é que as “conhecenças” já eram

poucas, e ainda tinham que dividir com a diocese. Por conta disso, a situação dos padres e vigários encomendados era precária, sofriam privações materiais, visto que, para sobreviver, dependiam da bondade dos paroquianos. Muitos desistiram e pediram dispensa das funções ou abandonaram a paróquia.

Em contrapartida, os bispos da época eram considerados nobres ligados à Coroa portuguesa, representavam mais o interesse da Corte que os interesses pastorais, obedientes às exigências do Estado. Por vezes, bispos substituíram um governador-geral exercendo papel político a mando da Corte ao invés de cumprir seu papel religioso. Essas ordens, facilitadas pelo sistema do Padroado, desvirtuavam a finalidade religiosa dos bispos e conseqüentemente a de todos os outros representantes na cadeia de cargos eclesiásticos. Se os bispos, que eram as maiores autoridades religiosas no Brasil, não seguiam as ordens de Roma, não seriam seus subalternos a seguirem. Porém, havia bispos mais radicais que enfrentaram a situação opondo-se ao sistema.

Ainda conforme Mattoso (1992), o episcopado brasileiro não se opôs ao movimento de independência, exceto o bispo do Pará e futuro arcebispo da Bahia, Dom Romualdo Antônio de Seixas. Depois de 1822, dois problemas surgiram e precisavam ser resolvidos: as relações entre o Estado e a Igreja e a reforma da própria Igreja.

O Estado imperial provocou vários problemas para os bispos. Primeiro, a permanência do Padroado depois da Independência, pois D. Pedro I, ao outorgar a Constituição de 1824, declarou, no artigo 5º, que a Igreja Católica Apostólica Romana seria a religião oficial do Império e que todas as outras religiões seriam permitidas, desde que fossem de caráter doméstico ou privado, em casa, e não em templos. Manter a religião católica como oficial dava ao Imperador o poder do Padroado, permanecendo todos os privilégios dados aos reis no passado. Segundo, a exigência do beneplácito imperial, autorização expressa do imperador em todos os decretos conciliares, cartas apostólicas e outros regulamentos eclesiásticos. Ao mesmo tempo em que pretendia ter os privilégios com a Santa Sé, impôs limites às ações da Igreja no Brasil. Roma tolerou as atitudes do Imperador, mesmo a Igreja continuando submissa ao poder temporal e impossibilitada de agir livremente por conta do beneplácito imperial.

Nesse contexto, um problema se agravou na Igreja internamente, talvez o maior problema: a divisão do clero brasileiro: de um lado, os reformadores liberais que desejavam uma Igreja mais aberta, principalmente em relação ao celibato dos padres; do outro, os reformadores conservadores, mais próximos dos bispos que rejeitavam toda e qualquer mudança nos dogmas da Igreja. Ambos os grupos elegeram representantes como deputados e

levaram suas divergências para os debates na Assembleia Geral e até em algumas províncias, tornando os conflitos internos da Igreja no Brasil um caso político-religioso.

Os reformadores radicais, liderados por Dom Romualdo Antônio de Seixas, opunham-se veementemente aos liberais principalmente em relação ao problema do celibato dos padres, algo que o grupo dos reformadores liberais acreditavam desnecessário, além do que criam na possibilidade de liberar o funcionamento da autoridade da Igreja, dando autonomia aos bispos, diminuindo a hierarquia e concedendo ao clero maior participação na administração da diocese, propunham a construção de uma Igreja Nacional, cuja autoridade seria de um concílio nacional, e não a Santa Sé, ou seja, desejavam desvincular-se de Roma.

Essas propostas, entre outras mais, não foram vistas com apreço pelos reformadores radicais que desejavam uma relação estreita com a Santa Sé e autonomia da Igreja nos assuntos religiosos. Estes eram a favor da estrutura eclesiástica da Igreja, eram inimigos dos que tentavam introduzir elementos novos como a liberação do celibato dos padres e a extinção das ordens regulares, como desejava o governo imperial.

Oliveira (1976) diz que os bispos reformadores foram os principais portadores do catolicismo romanizado, que se assentavam sobre a base da infalibilidade e obediência à autoridade do Papa e, conseqüentemente, dos bispos e padres. Para a romanização se efetivar, somente se o poder religioso passasse das mãos dos leigos para as dos clérigos.

Nesse movimento reformador, de acordo com Azzi (1974), os bispos acreditavam que, para reformar a religião do povo cristão, a base era a instrução pela catequese, afastando-o da ignorância religiosa, das superstições e do culto fanático e irreverente. Para tanto, tomaram medidas como: eliminar paulatinamente os elementos vistos como profanos nos cultos religiosos; colocar o clero à frente da direção das manifestações de culto populares e das associações religiosas para usá-las como instrumento catequizador do povo. Assim, foram substituindo os leigos que administravam as irmandades e confrarias por representantes das ordens religiosas europeias, trazidas para esta finalidade.

### **2.1.2 O desmonte do Catolicismo popular e a romanização**

O declínio do catolicismo popular iniciou quando bispos reformadores resolveram colocar os dogmas tridentinos em ação com o objetivo de desvalorizar o catolicismo leigo realizado pelas irmandades e confrarias, impondo um catolicismo romanizado, ou seja, hierarquizado de acordo com a liturgia católica romana.

O desmonte das irmandades e confrarias religiosas, principais organizadoras e disseminadoras do catolicismo popular no Brasil, ocorreu quando os leigos responsáveis por elas foram substituídos por representantes de ordens religiosas europeias trazidas pelo clero brasileiro para esse fim. Assim, como a “sacralização dos locais de culto”, as irmandades e confrarias deixaram de ser lugar onde as pessoas se encontravam nas festividades em louvor aos santos, para ser lugar reservado ao clero. Capelas e igrejas passaram a ser erguidas sob o cuidado eclesiástico principalmente para celebrar missas e não apenas para o culto a um santo. Danças e outras formas de devoção como a lavagem de escadaria, consideradas expressão exterior e profana, foram proibidas por serem inadequadas a um lugar sacro.

Couto (2010) diz que as missões do século XIX foram um importante meio para a romanização no interior, chamando a atenção dos leigos, em especial no sertão baiano, onde a presença do padre era escassa. No período das missões, convertiam, realizavam sacramentos, reconciliação com inimigos e casais, e combatiam as superstições levando a prática sacramental proposta por Roma. Era um dos momentos de sair da monotonia rural, “junção entre expiação dos pecados e a festa. [...] Mais do que festejar, era necessário purgar o corpo dos pecados por meio da cruz e dos espinhos, símbolos do sacrifício, da dor, para se conseguir a reconciliação com Deus” (Couto, 2010, p. 81).

A finalidade das missões populares ou sagradas missões era propagar o novo espírito religioso convertendo o povo à vida sacramental através do casamento religioso, da confissão, da comunhão e da extrema-unção. As missões eram organizadas pelos padres. Os leigos eram apenas assistentes e ouvintes. Durante as celebrações, evitavam manifestações públicas de caráter social e profano, mantendo o clima sagrado e religioso contrito, conforme relata Azzi (1974).

Mattoso (1992) corrobora para o entendimento do processo de romanização trazendo informações sobre o primeiro núcleo radical a sustentar a necessidade de uma reforma interna na Igreja e apresentando uma proposta. Esse núcleo era liderado por Dom Romualdo de Sousa Coelho, bispo do Pará entre 1819 e 1841; Dom Romualdo Antônio de Seixá, arcebispo da Bahia; Dom Marcos de Sousa, bispo do Maranhão. Aos poucos, foram sacralizando o clero, tomaram os rumos da Igreja nas mãos, aproximando-se cada vez mais de Roma, diminuindo a importância das irmandades religiosas e entrando em conflito com o Estado, determinados a romper com o Padroado, a exemplo do conflito entre a Igreja e representantes da maçonaria, que tinha muitos membros na alta hierarquia do Estado imperial.

Apesar de todas as investidas dos reformadores radicais, a Igreja ainda era submissa ao poder temporal, haja vista que Roma aprovou as deliberações do imperador Dom Pedro I, válidas no período imperial. Assim, inúmeras ações do governo dificultaram o trabalho desses reformadores.

No Segundo Império, em decreto de 1855, o governo reforçou uma postura contra a ordens regulares, suspendendo o funcionamento de noviciados. Em 1859, lançou uma portaria que regulamentava a constituição de um patrimônio que qualquer candidato ao sacerdócio deveria ter para ser ordenado. A partir dessa data, esse patrimônio passou a ser descontado da cômputa recebida pelo padre e paga pelo Estado.

Em 1862, os bispos passaram a ter residência obrigatória e só poderiam sair da diocese com autorização imperial. Um ano depois, em 1863, com o propósito de controlar certas disciplinas nos seminários, a nomeação de professores deveria passar pela aprovação do imperador. Contudo, foi a Lei nº 1.191, de 28 de março de 1857, que provocou muitos protestos: ela tornou o imperador juiz dos atos eclesiásticos, subtraindo o poder natural do direito canônico dos representantes da Igreja Católica.

Dessa forma, entre Igreja e Estado, estas e outras situações conflitantes foram geradas no processo de romanização tanto a nível nacional quanto local.

Couto (2010) informa que na Bahia o catolicismo tradicional, principalmente da população negra e pobre, restringia-se, segundo o clero baiano, à pura expressão exterior sem atingir a alma, porque misturavam a fé católica com outras crenças religiosas, superstições e sincretismo. Santos como: Santa Bárbara, São Benedito, São Cosme e São Damião, Senhor do Bonfim, entre outros, homenageados nas festas de devoção tradicional e cultuados no candomblé, deveriam ser substituídos aos poucos, já que extinguir definitivamente não foi possível.

E, para contrapor as festividades populares aos santos de devoção, Dom Romualdo de Seixas, um dos agentes mais enérgicos do movimento reformador, fortaleceu o culto à Imaculada Conceição, que representava a romanização, com festa pomposa e presença de autoridades eclesiásticas. Por meio de portaria, ele concedeu indulgência total a todos que visitassem a Igreja da Conceição da Praia, no dia 08 de dezembro.

Entretanto, o processo de romanização na Bahia perdeu força quando Dom Romulado de Seixas começou a enfrentar opositores aos padres das missões e às irmãs de caridade, seus principais aliados. Passou então a dedicar mais tempo e atenção aos seminários. Com a morte

de Dom Romualdo, a reforma diminuiu o ritmo, seus sucessores não tiveram o mesmo interesse em manter o propósito da reforma. Outrossim, a morte do bispo do Pará, Dom Antônio Macedo Costa, em 1891, contribuiu sobremaneira para perder a força de ação reformadora no eixo Pará-Bahia.

Mesmo com as interferências da reforma, as festas organizadas pelas irmandades, comerciantes ou elite continuaram a existir na Bahia, e “os devotos transitavam, sem culpa, entre os rituais católicos e afro-católicos [sic]” (Couto, 2010, p. 86).

De acordo com Reis (1991), o modelo básico das confrarias foi importado da metrópole portuguesa e implantado no Império Ultramarino. Estas têm origens que remontam pelo menos ao século XIII e eram divididas em irmandades e ordens terceiras, dedicando-se a obras de caridade para seus membros ou pessoas carentes.

Como um dos principais meios de disseminação do catolicismo popular no Brasil, as irmandades não eram isentas de regras. Para funcionar, “deveriam encontrar uma igreja que as acolhesse, ou construir a sua e ter seu estatuto ou compromisso aprovado pela autoridade eclesiástica” (Reis, 1991, p. 49). Os compromissos assumidos deveriam ser cumpridos à risca pelos confrades, sendo que as normas regulavam tanto a vida quanto a morte dos associados, além de determinarem a condição racial e social, direitos e deveres como, por exemplo, ter comportamento adequado e a devoção aos santos.

Os séculos XVII e XVIII representaram o ápice das confrarias católicas no Brasil, um período marcado por sua importância histórica. Estas organizações tinham como propósito primordial auxiliar seus membros oferecendo apoio financeiro em momentos de necessidade e doença, além de garantir um funeral cristão adequado e promover a devoção ao santo padroeiro. Em um contexto colonial desafiador, as confrarias desempenhavam um papel crucial em colaboração com os padres, pois a situação financeira dos religiosos era precária, uma vez que o dízimo, destinado à manutenção da religião, muitas vezes era desviado de sua finalidade original, obrigando-os a instituir taxa adicional conhecida como "conhecença", cobrada durante confissões, comunhões e outros ritos religiosos, para sobreviverem. Esta situação deixava os padres cada vez mais dependentes da generosidade dos fiéis e das irmandades, associações de leigos que não apenas apoiavam a religião local, mas também construía e mantinham igrejas para suas devoções. Além disso, serviam como uma rede de apoio vital entre seus membros, como observado nos estudos de Reginaldo (2005).

Couto (2010) afirma que, no século XIX, as irmandades ainda comandavam a vida religiosa na Bahia. Os leigos eram os responsáveis pelo culto devocional sem haver interferência dos padres. Existiam dois tipos de irmandades: uma composta por fiéis voluntários para promover a caridade; outra, organizada com base nas organizações portuguesas de artes e ofícios. Havia ainda as ordens terceiras, de cunho medieval: as franciscanas, dominicanas e carmelitas. As principais irmandades eram as da Misericórdia, do Santíssimo Sacramento e Nossa Senhora do Rosário.

A irmandade da Misericórdia tinha a função social como principal ação: construção e manutenção de hospitais, santas casas de misericórdia, orfanatos, entre outros. O culto ao Santíssimo Sacramento da Eucaristia e a procissão de *Corpus Christi* ficava a cargo da Irmandade do Santíssimo Sacramento. Nossa Senhora do Rosário tinha apenas componentes negros, essa irmandade realizava o culto ao rosário e a festa de Nossa Senhora em outubro, no primeiro domingo do mês.

Luciene Reginaldo (2005) afirma que a irmandade de Nossa Senhora do Rosário não foi um fenômeno particular na Bahia. No final do século XV, já era conhecida em Portugal por ser padroeira de vários segmentos profissionais; esse período coincidiu com a chegada de muitos africanos às terras portuguesas, principalmente em Lisboa. A população negra de escravos e libertos se identificou com o culto ao Rosário, porque provavelmente já era de conhecimento deles, pois, do outro lado do mundo, em Angola, por exemplo, várias congregações religiosas incentivavam a devoção ao Rosário, sendo os capuchinhos e jesuítas os mais importantes disseminadores desse culto. As devoções católicas foram vivenciadas e interpretadas de forma muito particular pelos africanos, criando novas experiências religiosas, a exemplo do uso de objetos sagrados do cristianismo incorporados aos cultos locais, assumindo assim novas configurações que ultrapassaram as fronteiras da Europa e África, na travessia do Atlântico, chegando até as Américas.

Dessa forma, é correto afirmar que muitos dos povos escravizados que aqui chegaram já tinham contato com o catolicismo, facilitando assim a disseminação de cultos de devoção aos santos mesclados aos costumes e tradições africanas.

Na Bahia, além das irmandades mencionadas anteriormente, existiam outras cujos santos representavam o ofício dos devotos. Essas irmandades entraram também em decadência no século XIX: Santo Antônio da Barra – os negociantes; São Jorge – os ferreiros, ferrageiros, serralheiros e caldeireiros; São Crispim – os sapateiros e curtidores.

Havia ainda outras irmandades que despertavam interesse entre escravos, libertos e forros, pois encontravam na devoção aos santos uma representação de sua identidade étnica, cuja principal forma inspiradora da fé cristã era o uso de imagens de santos, que o clero empregou como estratégia na conversão de leigos e gentios durante o Brasil colonial. Essa herança de cultuar santos através de imagens vem do período da Idade Média e Moderna, pois flexibilizava a disseminação e a veneração aos santos, tanto quanto a múltipla diversidade destes, muitos dos quais originários de diferentes povos e culturas.

A fé cristã foi utilizada também no culto aos santos negros na colônia, seja pertencendo a linhagens reais africanas, ou escravos, ou lendário, a exemplo da devoção a S. Elesbão, S. Ifigênia (linhagens reais), S. Benedito e S. Antônio de Categeró (escravos), e o Rei Mago Baltasar (lendário), devoção expressa em altares laterais das igrejas.

A devoção ao Rei Mago Baltasar liga o tema cristão de adoração ao Menino Jesus à “salvação dos povos gentios”. A devoção ao Rei Mago negro foi destaque entre os negros na Bahia colonial (Santana, 2003, p. 2-4).

Dessa forma, de acordo com Oliveira (1976), juntavam às confrarias e irmandades as lideranças leigas, grupos sem organização formal que se reuniam próximo ao dia da festa do santo para organizar a festividade com a ajuda da comunidade; sem estatuto ou diretoria, seguiam as normas tradicionais aprendidas por gerações. De cunho cultural, eram as companhias e as folias que organizavam as festas religiosas como: a Festa do Divino, Folia de Reis, Procissão das Almas, as Congadas ou Cavalhadas.

Além destas, ainda havia na colônia as ordens terceiras subordinadas às ordens regulares tradicionais (franciscanos e carmelitas) e as organizações jesuíticas para leigos, como a Congregação Mariana, que desapareceram com a expulsão dos jesuítas pelo Marquês de Pombal em 1759. O que diferenciava as Ordens Terceiras das demais confrarias e irmandades era o fato de estarem ligadas às ordens de Roma, porém no interior de seu funcionamento agiam igualmente às demais irmandades, incentivando a devoção ao santo patrono e a caridade para com os confrades.

Apesar de ter havido resistência por parte de algumas irmandades e lideranças leigas, o isolamento entre elas favoreceu o intento do clero, com apenas 11 bispos por ocasião do Concílio Vaticano I, em 1869-70, unidos e com apoio do novo clero secular, formado nas novas congregações religiosas vindas da Europa, o catolicismo romano foi implantado no Brasil,

deixando o catolicismo tradicional popular para os setores marginais da sociedade ou a população sem atendimento de padres no interior da colônia, como nos informa Oliveira (1976).

Além do processo de desarticulação das irmandades, outras atitudes frente à romanização foram realizadas pelos padres de forma violenta, a exemplo das “missões populares”, em que os vigários recebiam ordem para tratamento de choque com os leigos na imposição da Igreja Romana. Foram estratégias como retirar os santos de devoção e levar para a paróquia, em substituição das ermidas e oratórios particulares, o controle das romarias, onde ermitões foram substituídos por sacerdotes.

Para Oliveira (1976), a síntese do processo de romanização do catolicismo brasileiro foi o enquadramento dos leigos aos preceitos estruturais da Igreja Católica Romana. Esse enquadramento foi acompanhado, na visão do autor, por uma reapropriação das devoções católicas romanizadas, chamadas por ele de “constelação devocional e protetora”, ou seja, uma prática privatizada do catolicismo, os leigos agora tinham uma linha direta, particular, para chegar aos santos, no sentido de obter proteção durante a vida e méritos após a morte.

O autor acima citado faz uma diferenciação do catolicismo no Brasil de acordo com a época em que foi praticado e as interferências e mudanças que sofreu. Para a reapropriação das práticas e representações religiosas inseridas no país ao longo do processo de romanização, juntamente com as práticas e representações tradicionais preservadas como as devoções às almas, as romarias, as procissões, bênçãos, orações etc., foi chamado pelo autor de “catolicismo privatizado”, pois o termo “catolicismo popular”, para ele, só poderia ser usado para falar daquele praticado aqui antes dessas interferências do catolicismo romanizado, ou seja, o catolicismo popular praticado pelos leigos, a seu modo. Mas ainda prefere falar do “catolicismo tradicional”, que sobreviveu fragmentado em meio ao processo de romanização, principalmente nas regiões onde a presença de padres era escassa, onde os leigos eram os “agentes” das festas e práticas religiosas.

Oliveira (1974) ainda complementa dizendo que o clero, no processo de romanização, era visto como único detentor do saber e rituais católicos, sendo os demais rituais religiosos menosprezados como práticas supersticiosas ou folclóricas. Outras expressões religiosas como o espiritismo, candomblé, umbanda, protestantismo, pentecostismo, entre outras, eram considerados concorrentes, sendo combatidos pelo clero católico até o Concílio do Vaticano II.

Esse Concílio foi convocado pelo Papa João XXIII, através da Constituição Apostólica “*Humanae Salutis*”, para o dia 25 de dezembro de 1961. Os trabalhos foram iniciados, a ritmo extraordinário, no dia 11 de outubro de 1962 e concluídos em 8 de dezembro de 1965.

A consolidação da reforma católica se efetivou com a Proclamação da República e a secularização do Estado. Com a primeira Constituição Republicana em 1891, a religião católica deixou de ser a religião oficial do país, abriu-se espaço para a “liberdade” de culto; assim, o clero assumiu o controle da religião e das manifestações populares de fé no Brasil.

Foi nas primeiras décadas do século XX, com o Concílio Plenário Brasileiro, realizado em Recife, em 21 de julho de 1939, que o espírito tridentino da reforma católica foi oficializado no país. Porém, foi em meados do mesmo século, diante de um cenário nacional instável, que surgiram diversos movimentos de caráter religioso e social, preparando o terreno para as mudanças propostas no Concílio Vaticano II, que trouxeram renovação e abertura para a Igreja (Azzi, 1974).

A Igreja Católica, a partir do Concílio Vaticano II, passou a mudar gradativamente, a repensar e redefinir sua postura diante das questões sociais, o que provocou um maior compromisso com as lutas dos pobres e excluídos e com a defesa por justiça e liberdade. A Cúria Romana passou a ampliar a concepção de Igreja como sendo do “[...] povo de Deus e ao mesmo tempo, considerar como valor religioso as expressões culturais da fé católica nas diversas nações” (Azzi, 1974, p. 126).

Uma nova mentalidade e concepção eclesial repercutiu e influenciou a Igreja no Brasil a partir de então. A Igreja busca maior participação do povo em suas ações através das comunidades eclesiais de base e na possibilidade deste expressar sua fé conforme os rituais de sua cultura e tradição, sem que isso diminuísse o propósito missionário da Igreja. Nas palavras de Silas Guerriero (2015, p. 241), ao analisar nos documentos do Concílio do Vaticano II, que a “cultura” aparece como um chamado para o crente assumir sua fé, que “não pode nem deve haver rupturas entre a cultura, que expressa os valores éticos da existência, e a fé professada”. Acrescenta ainda que, se a cultura entrar em divergência com os valores que a fé imprime, “o cristão deve orientar, no exercício de sua liberdade, pela perspectiva da fé”. Mas nem sempre foi assim, tendo em vista o que ocorreu com as irmandades católicas no século XVIII.

Dessa forma, o processo de romanização do catolicismo brasileiro pode ser entendido como um plano de desmonte do catolicismo tradicional por uma sacralização dos atos religiosos

e da reforma dos costumes, fossem do clero ou do povo. O catolicismo tradicional, também chamado de catolicismo popular, sofreu inúmeras restrições por parte da Igreja, por ser visto como impuro e ofensivo aos dogmas da religião oficial. Nascido no âmago do povo, o catolicismo popular é a expressão viva de uma população deixada à mercê de uma interpretação de senso comum dos dogmas religiosos, misturado a costumes e devoções com elementos trazidos das várias culturas irmanadas no Brasil, a dos indígenas, dos negros, dos europeus e posteriormente dos imigrantes que aqui chegaram.

### **2.1.3 Tempo de festa e devoção no catolicismo popular**

Festas e devoções populares foram controladas ou “purificadas” no sentido de tentar afastar tudo que fosse considerado profano: danças, jogos, diversões, congadas, as refeições, entre outros. Tem-se como exemplo a substituição das devoções dos santos tradicionais das irmandades (São Sebastião, Santa Bárbara, São José, São Benedito) entre outros, por devoções europeias como as devoções Marianas e a do Sagrado Coração de Jesus. Além das devoções religiosas estrangeiras que aqui chegaram contribuindo para o enfraquecimento das devoções dos santos tradicionais dos leigos, entre as estrangeiras podemos citar: os Salesianos devotos de Nossa Senhora das Graças e os Redentoristas com a devoção de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Assim, o clero combateu toda forma de expressão exterior de fé leiga, como as procissões e as romarias. Aos poucos a religiosidade do povo foi se restringindo à Igreja e à sacristia.

Essas mudanças no cenário religioso da colônia portuguesa tiveram um efeito prático; segundo Oliveira (1976),

[...] o desmantelamento das antigas irmandades e confrarias voltadas para os santos “tradicionais”, e sua substituição por novas organizações leigas, voltadas para a devoção dos “novos” santos. [...] Dentro dessa mesma estratégia de ação está a substituição das antigas festas religiosas[...] (Oliveira, 1976, p. 138).

As festas populares como Folia de Reis, Folia do Divino, Procissão das Almas e São João eram vistas como superstição sem valor. Sem as festas, que eram pomposas, as irmandades foram perdendo o sentido e função popular e aos poucos foram passando para o comando dos padres.

Edilece Couto (2010) afirma que a cultura e a religião popular foram descobertas tardiamente pelos historiadores, pois, no século XVIII, folcloristas e etnólogos já se dedicavam

ao estudo desse tema. Além disso, intelectuais europeus se interessaram por catalogar canções, poesias e contos das classes pobres como criações originais, embora fossem frequentemente vistas como exóticas, selvagens e naturalmente primitivas.

No século XIX, a cultura popular e suas diversas manifestações aproximaram os europeus de suas raízes, especialmente com a descoberta da religião popular, cujo sentimento religioso era dual: de um lado, a religião católica oficial ensinada pelo clero; do outro, a religião do povo, em que elementos e práticas religiosas já vivenciadas foram incorporados aos ensinamentos cristãos.

Nesse ponto, as festas religiosas e devoções populares para os folcloristas eram a religião popular, compreendida como “conjunto de sobrevivências pagãs, superstições e gestos mágicos, imbricadas com traços de cristianismo” (Couto, 2010, p. 50). Isso, segundo a autora, coloca a religião popular num patamar de imobilidade e anacronismo, tendendo à degeneração se se transformam, ou ao desaparecimento se se abrem ao novo.

Além disso, a autora diz que, no século XX, a partir dos anos 70, a religião popular passou por uma espécie de reorganização do discurso sobre o “cristianismo popular”, em que historiadores e sociólogos voltaram seus estudos para o comportamento religioso das massas, cujos resultados indicaram que não poderiam mais descrever a religião popular como primitiva ou degenerada, uma vez que a forma oficial e a popular não se apresentam separadas.

Burke (1992, 2008) nos diz que a noção de popular é problemática, porque demonstra homogeneidade. Entre a expressão cultura de elite e cultura popular, a dicotomia é falsa, e a fronteira é vaga. Seria mais interessante pensar na interação entre ambas, o que ele nomeou de biculturalidade, ou seja, duas culturas que se complementam, em que traços de uma são encontrados na outra e vice-versa. Desse modo, há uma coletividade existente entre ambas, que em determinados momentos se fundem.

Em referência aos estudos de Roger Bastide, Couto (2010) nos informa que ele acreditava na existência de dois catolicismos no Brasil, um dos brancos e outro dos negros, uma vez que os negros não participavam dos mesmos rituais que os brancos, seus senhores. No momento das celebrações na igreja, os senhores ocupavam a parte interna, e os negros ficavam nas portas, pórticos e adro. Caso não participassem do mesmo momento de sacramento religioso, normalmente acontecia de os senhores mandarem celebrar missa para os negros no período da manhã e para os patrões, no período da tarde.

Era costume, em dia de santo, os negros não trabalharem, principalmente durante o ciclo de festas católicas, do Natal à Semana Santa. Porém, os ritos em suas festas eram outros, regados a batuques e danças africanas. E, ao passo que as cidades foram sendo ocupadas, os senhores levaram seu culto católico para seus altares particulares, e os negros, escravos e/ou libertos, ocuparam as ruas nos cortejos, na devoção aos santos nos nichos de ruas, praças e mercados, porém não se misturavam mesmo participando da mesma festa. “As cores não se confundiam” (Couto, 2010, p. 61).

A autora complementa dizendo que a Igreja contribuiu para que os rituais africanos continuassem em Salvador, mas não se pode esquecer as tentativas de extinguir qualquer outra religião nas terras portuguesas na América, através das perseguições realizadas pelas autoridades civis e eclesiásticas, como as incursões policiais a terreiros ou locais frequentados por negros. Essa perseguição promoveu o sincretismo religioso, fez o negro disfarçar as práticas africanas usando os santos católicos como escudo protetor, estes estavam sempre expostos nos altares com funções atribuídas pelos fiéis, já que “[...] os santos não escolhem seus devotos [...] e assim, os africanos reinterpretavam a liturgia cristã e recriavam a sua africanidade” (Couto, 2010, p. 62).

Dessa forma, parte dos rituais indígenas e cultos africanos continuaram a ser realizados, pois cantos e danças foram permitidos durante as celebrações. O clero acreditava que essa concessão seria uma etapa rumo à evangelização, viam os batuques e canções nas línguas nativas como divertimento e nostalgia dos escravos. Aproveitando a oportunidade dos festejos católicos, os africanos cultuavam seus orixás; se fossem questionados, diziam que estes eram os santos dos céus, afirma a autora.

Essa fusão resultou em novas formas de culto e práticas, que refletiam a diversidade de origens dos fiéis e moldavam a expressão da sua religiosidade. Rezas, novenas, promessas, procissões, amuletos, cruzeiros à beira das estradas, altares caseiros e capelas rústicas tornaram-se elementos comuns no catolicismo popular em que, por escassez de sacerdotes, incapazes de atender às necessidades religiosas de uma diocese tão grande, homens e mulheres da própria comunidade assumiam papéis de liderança, mantendo as igrejas e capelas do interior em funcionamento, assim como se reuniam em irmandade e confrarias tanto para criarem uma rede de solidariedade quanto para realizarem suas devoções, conforme nos trazem Couto (2010), Azzi (1977) e Mattoso (1992).

De acordo com Delimeau (1981) citado por Couto (2010), procissões, cantos, romarias, festas, peregrinações demonstram a espiritualidade do povo, são práticas coletivas e

comunitárias, não denotam vulgarização da religião católica oficial, mas o intento da Igreja sempre foi o de impor seu ideal de cristianismo desde a Europa pré-cristã aos continentes cujas nações foram colonizadas por europeus. A cristianização ocorreu paulatinamente, porém com lentidão e resultados bem diferentes.

Tomei emprestado de Edilece Couto (2010) a expressão “Tempo de festa” para discorrer sobre a participação das irmandades na organização das festas em devoção aos santos como uma expressão da religiosidade popular presente na Bahia e no Brasil desde o período colonial e que hoje muito ainda são realizadas por grupos católicos leigos espalhados pelo país, como é o caso da festa aos Reis Magos – da Epifania, em 06 de janeiro.

Segundo a autora acima citada, as irmandades eram as responsáveis pela organização dos festejos aos santos de devoção, sem uma participação efetiva do clero, cujos padres realizavam apenas os rituais litúrgicos. Era festa de caráter leigo em que famílias, profissionais de diferentes categorias, moradores de um bairro, povoado ou cidade interiorana reuniam-se para cultuar e festejar seus santos de devoção independente da Igreja, expressando sua religiosidade. Agrupar um grande contingente de pessoas em torno da devoção aos santos padroeiros, manter o culto ao longo do tempo e realizar a festa no dia do santo eram alguns dos objetivos das irmandades católicas leigas.

A data mais importante para os associados da irmandade era a celebração do dia do santo de devoção, em que saíam às ruas com suas “[...] veste de gala, capas, tochas, bandeiras, andores, cruces e insígnias” (Reis, 1991, p. 61). Toda pompa era destinada à procissão, seguida de músicas, danças e regada a muita comida e fogos de artifício. Os gastos com a realização e ostentação das festas originou recomendações às irmandades nas Constituições primeiras em 1707, para diminuírem a pompa e os gastos. Sem sucesso, pois, para o devoto,

O santo não se contenta com a prece individual. Sua intercessão será tão mais eficaz quanto maior for a capacidade dos indivíduos de se unirem para homenageá-lo de maneira espetacular. Para receber a força do santo, deve o devoto fortalecê-lo com as festas em seu louvor, festas que representam exatamente um ritual de intercâmbio de energias entre homens e divindades (Reis, 1991, p. 61).

Nessa perspectiva, as festas eram uma troca de favores entre o devoto e o santo por meio de promessas, obtenção de uma graça paga com a festa. Rogava-se por tudo: cura de uma enfermidade, livramento no momento do nascimento, abrandar a tempestade, ter proteção em viagens entre outros, a depender da função do santo padroeiro. Caso a graça fosse recebida, o

devoto ficava em débito com o santo, pagando a promessa durante a festa, cumprindo o acordo; caso não alcançasse a graça pedida, o santo poderia sofrer punição, poderia ter o culto terminado e até imagens destruídas. As festas, nas palavras de Couto (2010, p. 71), “[...] não eram exercícios públicos de piedade, mas uma ocasião propícia aos divertimentos e à interligação entre o sagrado e o profano”.

Por mais que tenham sofrido restrições ou até o fechamento de irmandades e confrarias, o povo continuou a exercitar sua fé costumeira, indo à Igreja, mas sem deixar de festejar tradicionalmente seu santo de devoção. Diante desse fato, não se sabe ao certo se o catolicismo popular foi romanizado ou se a romanização popularizou o catolicismo entre os leigos, que é o mais provável.

Embora esta pesquisa discorra sobre o catolicismo popular numa comunidade quilombola sertaneja, é de fundamental importância conhecer a História desse catolicismo no Brasil e na Bahia, pois ainda hoje temos traços dos primórdios de nossa História religiosa colonizadora: a devoção aos santos, as festas regadas a comilança, as procissões, os oratórios, e tantas outras expressões de fé.

#### **2.1.4 Catolicismo Popular na Comunidade Quilombola de Antará – cultura e religiosidade**

Quanto ao conceito, características e interpretações do catolicismo popular, utilizei como referência principalmente de Mattoso (1992), Boff (1976), Hoornaert (1976), Reis (1991) e Oliveira (1974) como condutores.

O uso da expressão “religião do povo” foi a forma que Mattoso (1992) encontrou para falar do catolicismo popular vivido na Bahia no século XIX, englobando todas as classes, em vez de usar a expressão “religiosidade popular”, que, para ela, traz incutida a ideia de oposição entre uma elite detentora do saber e o vulgo (povo) limitado intelectualmente e sem cultura, uma vez que, nesse período, os catolicismos praticados se complementavam, pois o controle imposto pela Igreja oficial nem sempre era seguido à risca, por conta da falta de padres. Assim os fiéis “[...] viviam sua fé cristã dando vazão, no cotidiano, a um profundo sentimento religioso. Muita reza e pouca missa, muito santo e pouco padre” (Mattoso, 1992, p. 391).

Já no livro “A morte é uma festa”, Reis (1991) descreve o catolicismo barroco, no século XIX, em Salvador, convivendo com o catolicismo popular nas mesmas manifestações exteriores de fé: missas celebradas por vários padres, acompanhadas de corais e orquestras,

igrejas ornamentadas com pompa e grandiosos funerais, além das festas organizadas pelas confrarias com música, danças, muita comida e fogos de artifício para alegrar os fiéis e os santos de devoção. Complementa afirmando que, sem dúvida alguma, os baianos tinham compromisso com o catolicismo, não o de Roma, mas aquele de aparência mágica, cheio de paganismo e sensualidade, praticado pelo povo e membros da elite. “Um catolicismo ligado de maneira especial ao santo de devoção” (Reis, 1991, p. 60-61).

Leonardo Boff (1976, p. 50) afirma que “o catolicismo popular é uma encarnação diversa daquela oficial romana, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem e gramática diferentes, exatamente aquelas populares”. Entretanto, não é um desvio do catolicismo oficial romanizado, mas um diferente sistema de traduzir o cristianismo nas condições concretas da vida humana. O que diferencia ambos é o fato de o catolicismo oficial ser regido pela reflexão e pelo rigor lógico e sistematizado em doutrina.

Porém, acredito, nem os clérigos seguiam literalmente a ortodoxia doutrinária romanizada do catolicismo. Porém, não se pode entender o catolicismo popular sem a relação dialética com o catolicismo oficial, pois este oferece ao popular as doutrinas e normas como os sacramentos (batismo, primeira comunhão, casamento, missa), por exemplo. O oficial “[...] controla a palavra, as doutrinas e as leis, mas deixa as práticas ao povo, bastante livres” (Boff, 1976, p. 50). Assim o povo dá vazão à sua experiência religiosa, de que muitas vezes surgiram grandes movimentos renovadores, novas formas de piedade, profetas, santos e místicos, livres do superego da doutrina oficial, ou seja, vivendo a religião conforme sua interpretação da fé cristã e do evangelho. Como uma simbiose, sem o catolicismo popular não vive o catolicismo oficial; sem o catolicismo oficial não se legitima, em seu caráter católico, o catolicismo popular.

Para Eduardo Hoornaert (1976), o catolicismo popular é o do “outro”, uma cultura diferente da vivida e determinada pelo clero; por esse motivo, não pode ser encarado como marginal, supersticioso ou inferior frente ao catolicismo oficial. Por exemplo, o discurso depreciativo do catolicismo de Lampião, que fora batizado, fez a primeira comunhão, foi crismado, jejuava, rezava para as almas e rezava o Ofício de Nossa Senhora, mas, diante do assassinato de seus pais, tem sua vida religiosa interrompida e fez de uma promessa de vingança a motivação para sua vida.

Esse discurso pejorativo revela o lugar ocupado na sociedade por quem não consegue expressar a fé de forma ortodoxa, por diversos motivos, seja ele de classe, econômico ou intelectual. Hoornaert adverte quanto a esse discurso dizendo que, muito mais do que ter o cuidado com a forma depreciativa de definir a religiosidade do “outro”, é ter clareza ao adentrar

no mundo religioso do “outro”. Ou seja, enxergar o porquê de o “outro” escolher esta e não aquela forma de viver sua fé.

Os estudiosos aqui apresentados entendem o catolicismo popular como uma manifestação de fé, tanto individual quanto coletiva, marcada por ricas simbologias e rituais próprios do universo popular. Ainda assim, essa expressão mantém um vínculo com a liturgia oficial da Igreja, mesmo que, frequentemente, os fiéis não sigam os ritos à risca nem compreendam o significado literal das palavras ditas ou lidas. Esse catolicismo não abandona a devoção aos santos, elas, as devoções, são carregadas de simbologias para sustentar as intempéries da vida cotidiana. O povo se adapta à liturgia oficial, muitas vezes, sem entender o significado dos ritos e, junto a estes, realiza os seus próprios rituais aprendidos e herdados das gerações anteriores, vivendo a religiosidade e a devoção aos santos como entende. É o que ocorre em Antará.

Este catolicismo popular é chamado por Oliveira (1974) de “catolicismo privatizado”, pois só seria correto referir-se a ele como popular se estivéssemos falando da expressão religiosa de antes do processo de romanização, quando não havia interferência clerical na forma de o povo organizar a religião e exercer sua religiosidade.

Porém, é praticamente impossível um catolicismo popular puro, pois o processo de romanização ocorreu, mesmo de forma incipiente, junto às vivências do catolicismo popular no Brasil desde o início da colonização, com a catequização e evangelização dos povos indígenas pelos primeiros jesuítas. De uma forma ou de outra, no decorrer do processo de colonização, ao menos onde os padres eram mais presentes, havia rituais oficiais convivendo com rituais leigos. Por isso, o autor prefere chamar o catolicismo do Brasil de tradicional, por mesclar as duas formas de conduzir a religião, ora com rituais oficiais romanizados, ora com rituais populares.

Nas observações em Antará, comunidade negra e rural do sertão da Bahia<sup>22</sup>, podemos afirmar que o catolicismo praticado aí é “tradicional popular”, pois utilizam ao mesmo tempo os sacramentos oficiais da/na Igreja (missa, casamento, batizado etc.), como também apresentam uma expressão de fé individual ou coletiva sem abandonarem os rituais tradicionais

---

<sup>22</sup> De acordo com Sampaio (2024), temos dois tipos de comunidades negras do sertão da Bahia, umas formadas por pessoas da mesma família e que estabeleceram laços comerciais e de trabalho com fazendeiros e comunidades vizinhas; e outras surgiram da ocupação de terras devolutas na região, por migrantes vindos da Chapada Diamantina e outros locais da Bahia, como os garimpeiros. Também se organizaram de natureza familiar, sendo agricultores ou pecuaristas. Essas comunidades, formadas no século XIX, posteriormente se declararam quilombolas, apesar de serem resultantes do sistema escravista brasileiro e de suas consequências, estas têm em suas origens características diferentes das antigas comunidades conhecidas como quilombo, em que a fuga do cativo era sua principal característica.

aprendidos com os antepassados, principalmente a devoção a diversos santos (São João, Santos Reis, Santo Antônio, entre outros). Ainda fazem procissão, representação da via sacra em torno da Igreja, rezam o terço cantado, têm oratórios particulares, cantam ladainha em latim, mesmo sem compreenderem o sentido literal das palavras cantadas. Realizam tudo isso com fidelidade e respeito.

Esse conhecimento, transmitido pelos antepassados, pode ser entendido como a base e o ponto de partida para a preservação de costumes e tradições ao longo do tempo, funcionando como uma espécie de “temporalidade em espiral”<sup>23</sup>, em que passado e presente se encontram fluindo num movimento contínuo rumo ao futuro transmitido entre as gerações. Esse movimento não linear contraria a percepção do tempo tradicional, pois, “nas aspirais do tempo, tudo vai e tudo volta. [...] Nessa sincronia, o passado pode ser definido como o lugar de um saber e de uma experiência acumulativos, que habitam o presente e o futuro, sendo também por ele habitado” (Martins, 2021, p. 84-85).

Nesse sentido, o catolicismo vivenciado em Antará é uma herança dos antepassados que viviam na comunidade de Canarina<sup>24</sup>, cuja igreja dedicada a Nossa Senhora Santana, padroeira local, é datada de 1826, segundo inscrições em uma das madeiras no telhado e nas memórias dos mais antigos.

Conforme memórias registradas no processo para certificação da comunidade de Canarina, seu E. B. de S.<sup>25</sup>, com 82 anos à época, em 2013, relembrou memórias de infância sobre o que sua mãe contava a respeito da Igreja. Os registros descrevem que

[...] sua mãe contou-lhe que para reformar a igreja de Nossa Senhora de Santana, seus bisavôs carregavam pedras no colo, em roupas, e que consta a mesma ter sido construída no início do século XVIII, pelos escravos que aqui vieram habitar, fugidos dos garimpos da Chapada Diamantina. *Disse ainda que sua família estava fixada na comunidade há mais de 200 anos* (Fundação Palmares, 2013, p. 21).

Considerando os registros, consta que a mãe de seu E. B. de S. morreu aos 104 anos, em 2007; isso significa que ela nasceu 77 anos depois da possível construção da primeira Igreja. Pelo tempo transcorrido, há a possibilidade de tanto os avós quanto os bisavôs de Seu Duzinho

---

<sup>23</sup> Para compreender melhor o conceito, ver: MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar: poéticas do corpo-tela**. Rio de Janeiro: Cobogó, 2021.

<sup>24</sup> Comunidade negra do sertão da Bahia, hoje comunidade quilombola por autodefinição.

<sup>25</sup> E. B. de S. concedeu entrevista a L. M. de S., organizador da documentação para o processo de certificação, em 2013, no povoado de Canarina-Ba.

terem ajudado nessa construção, uma vez que era uma construção de paredes grossas erguidas com pedra e barro, coberta de palha. Da antiga igreja restam apenas as paredes, o restante foi reformado.

Tudo indica que, nessa época, os próprios moradores da comunidade realizavam as festas e rituais, pois não foi possível verificar nem com fontes orais, nem documentais, a presença de padres na localidade nesse período. Como não havia igreja em Antará, a probabilidade é que participassem das festividades dedicadas aos santos em Canarina, de onde descendem.

O padre E. C. P. S<sup>26</sup>, em entrevista, recorda que antigamente, não especificou data, “tínhamos dificuldade de sacerdote, tinha comunidades que nunca viram um sacerdote; para ver um sacerdote tinha que ir em uma comunidade vizinha, e às vezes os sacerdotes apareciam de 2 em 2 anos, ou de 3 em 3 anos” (informação verbal, 2024). Restava aos leigos a responsabilidade de manter os rituais e a fé conforme aprenderam com os antepassados. Mais precisamente, o padre deve estar se referindo ao período imperial, quando o processo de romanização foi executado com mais precisão no Brasil.

Esse antigamente das memórias de padre E. C. P. S. corresponde ao que acontecia no período colonial e imperial. Nessa época, a criação de paróquias dependia da vontade do rei ou da autorização do imperador conforme regras do Padroado. Além disso, dependia de duas condições para uma possível criação: ter um número grande de fiéis que justificasse a existência de uma igreja, e o isolamento dos fiéis que impossibilitasse a administração dos sacramentos.

O mesmo ocorria com a criação das freguesias, pois não havia interesse nem do monarca nem de proprietários de terras, pois, a rigor, numa freguesia há normalmente uma paróquia, o que aumentaria os gastos com salários, construção e manutenção das igrejas, o que não era interessante para o monarca, como também a vinculação de parte das terras a ela, o que diminuía o retorno financeiro em certas áreas aos proprietários das terras. Estes seriam os motivos pelos quais existiam tão poucas paróquias no sertão no século XVIII e XIX.

De acordo com Nunes (2020), no final do século XVIII, havia na Bahia apenas 92 paróquias para todo o território da diocese de Salvador. No sertão de cima, das quinze

---

<sup>26</sup> Na paróquia Nossa Senhora da Conceição, em Barra do Mendes, há dois párocos, um responsável pela sede e povoados próximos e outro, o padre E. C. P. S., responsável por atender as comunidades rurais serranas do município. O padre E. C. P. S. está na paróquia há aproximadamente 7 anos. Concedeu entrevista em 31 de agosto de 2024.

existentes, duas eram destaque no meio do sertão despovoado, Senhor do Bonfim e Jacobina. No século XIX, o número de paróquias seguiu na ordem de criação de 1 por ano, sendo que em 1889 a Bahia contava com 201 freguesias. Isso justificaria a vinda de padres para essa região de dois em dois, ou três em três anos.

Nessa época, de acordo com Mattoso (1992), o ambiente que cercava o padre na zona rural era hostil, vivia a centena ou milhares de quilômetros da sede episcopal, ganhava mal e dependia da boa vontade dos fiéis. Essa situação não era diferente na Paróquia de Barra do Mendes, pertencente a Brotas de Macaúbas.

De acordo com o memorialista Edízio Rodrigues Mendonça,<sup>27</sup> em publicação no site da Câmara de Vereadores, Barra do Mendes era apenas uma vila quando, em 14 de julho de 1876, foi construída a Igreja Nossa Senhora da Conceição. Trouxe ainda uma informação importante, colaborando com o historiador Liandro Antiques Manoel de Sousa, em sua página no facebook, dizendo que o primeiro vigário da paróquia foi o Frei Armindo Festa, e que tanto a imagem da Padroeira Nossa Senhora da Conceição quanto o sino da igreja foram comprados graças à colaboração financeira dos moradores locais, comprovando assim as informações trazidas pelos estudiosos quanto à dependência dos padres para manter as igrejas com a ajuda dos fiéis, diante da distância entre a paróquia e a arquidiocese.

Nesse período, a Paróquia de Barra do Mendes pertencia à arquidiocese de Salvador, pois somente no século XX ocorreu o primeiro desmembramento do território arquidiocesano baiano, em 20 de outubro de 1913, quando foram criadas as Dioceses de Barra do Rio Grande, Caetité e Ilhéus, pela *Bula Majus Animarum Bonum*, do Papa Pio X. Até essa data, todas as igrejas do interior sertanejo pertenciam a Salvador. Com isso, a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição passou a responder à diocese de Barra do Rio Grande, pois o território (espaço geográfico) da vila de Barra do Mendes pertencia a Brotas de Macaúbas, que pertencia à diocese de Barra do Rio Grande.

Apesar da distância que ainda separava a vila de Barra do Mendes da recente diocese, cerca de 200 km, mesmo assim facilitava um pouco mais a comunicação, uma vez que a distância para a arquidiocese de Salvador era de aproximadamente 600 km. Se considerarmos o meio de transporte mais utilizado naquela época, há de se levar em conta a agrura do ofício sacerdotal, pois, para administrar os sacramentos (batizado, casamento, missa), o padre ou

---

<sup>27</sup> Ver publicação completa em: MENDONÇA, Edízio Rodrigues. **Cronologia de Barra do Mendes de 1663 a 2005**. Disponível em: <https://www.cmbarradomendes.ba.gov.br/a-cidade/>. Acesso em: 10 ago. 2024.

vigário percorria longas distâncias no lombo do cavalo para atender as igrejas e os fiéis das cercanias pertencentes à paróquia. Note-se o exemplo dos padres que vinham para Canarina, no século XIX e início do século XX, saindo de Brotas de Macaúbas, a aproximadamente 130 quilômetros de distância.

Hoje, a Paróquia Nossa Senhora da Conceição, em Barra do Mendes, é vinculada à diocese de Irecê, fundada em 28 de abril de 1980, distante apenas 60 km, o que facilita ainda mais a comunicação. Na atualidade, conta com dois padres, um responsável pela sede e povoados próximos e o outro responsável pelas comunidades serranas mais distantes.

Mas, no início do século XX, a presença de padres por esses rincões era pouca. Segundo o Padre E. C. P. S., responsável hoje pela região serrana de Barra do Mendes, antigamente muitas comunidades nunca tinham visto um padre, porque eram poucos sacerdotes para um território tão vasto. Segundo ele, na época em que nosso território pertencia a Brotas de Macaúbas, era normal nas comunidades existir um líder religioso, leigo, responsável por ir a Brotas para marcar a missa e demais sacramentos. Segundo ele,

[...] o líder da comunidade ia em Brotas, marcava as missas, eles vinham (os padres), é o que ouvi lá em Canarina, e que muitas vezes o Padre, ele chegava um dia antes. [...] e daí eu ouvi de um senhor que o padre vinha antes para dar explicação, dar explicação e conversava com a gente, ensinava. No outro dia ele celebrava a missa. [...] celebrava missa com batizado, primeira eucaristia, crisma e casamento. Fazia os quatro sacramentos também, né?, porque, quando geralmente ia atrás do padre, é porque tinha casamento, e no casamento aproveitava para fazer os batizados (E. C. P. S., 2024, informação verbal).

Além dos sacramentos oficiais programados, o padre “dava explicação, ensinava”, ou seja, o padre evangelizava. Ensinava ao povo como deveria interpretar as escrituras, como deveriam seguir os ditames oficiais da Igreja, uma vez que o povo fazia seus próprios rituais.

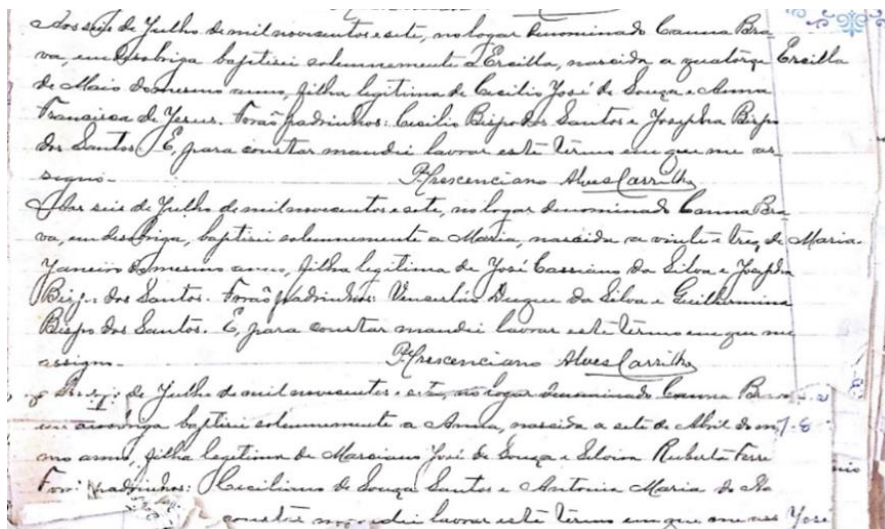
Como diz Evergton Sales Souza (2016, p. 133), ao discorrer sobre uma demanda religiosa em Salvador, entre Igreja e Câmara Legislativa, para tornar São Francisco Xavier padroeiro da cidade e cair nas graças do povo: “Liturgias não são traços exclusivos da religião. O poder tem as suas”. Eu acrescentaria a essa afirmativa que o povo também tem a sua liturgia.

O sentido etimológico da palavra “liturgia” vem do grego e significa “serviço público”. O que seria, senão um serviço público, o que os leigos (o povo) faziam na ausência do padre? Era costume, por exemplo, batizar crianças em casa quando estavam no leito de morte para não morrerem pagãos. Este e outros significados diferentes daqueles concebidos pela Igreja, são

lembrados por Cascudo (1984, p. 114): “Se o menino chorasse durante o batizado, não morreria criança, se ele vomitasse o sal seria idiota ou semi-analfabeto [sic] e o padrinho deveria tirar a criança dos braços da madrinha com a mão direita”. Se a Igreja e o poder têm suas liturgias, seus rituais, o povo também tem os seus!

E como na comunidade de Antará não havia Igreja até as primeiras décadas do século XX, os sacramentos católicos eram realizados na comunidade de Cana Brava das Almas, atual Canarina, distante aproximadamente 14 quilômetros. Para exemplificar o que ocorria nessa época, trago abaixo imagem de um desses momentos, um registro do sacramento do batismo realizado pelo padre Crescenciano Alves Carrilho, da Paróquia de Brotas de Macaúbas, datado de 7 de julho de 1907. Esta imagem demonstra que a referência católica institucional no início do século XX, do povo de Antará, era a Igreja de Nossa Senhora Santana, onde realizavam não só os batizados, mas também missas e casamentos, ou seja, quando havia “padre”, realizavam-se os sacramentos conforme os ritos católicos oficiais.

**Figura 2** – Registro de Batismo de Crianças de Antará em Cana Brava das Almas, atual Canarina



Fonte: Arquivo Liandro Antiques.

Nesse registro, foram batizadas três crianças: Ercilla, filha de Cirilo José de Sousa e Ana Francisca de Jesus; Maria, filha de José Cassiano da Silva e Josepha Bispo dos Santos; e Ana, filha de Marciano José de Souza e Silvina Roberta Ferreira. Todos moradores de Antará, descendentes das primeiras famílias do povoado, que, na falta de uma igreja, batizavam seus filhos em Cana Brava das Almas, hoje Canarina.

Essa situação perdurou até 1929, quando os moradores de Antará desejaram ter sua própria igreja. Foi aí que uniram e doaram um terreno para a construção da primeira capela para São João Batista, inaugurada no mesmo ano. Entre os doadores, todos da mesma família, estava o Senhor José Cassiano da Silva, conhecido como Zé Grande, filho de Hipólito Cassiano da Silva, cuja família iniciou a devoção a São João Batista muito antes da construção da capela, hoje com 95 anos de construída. Hoje, a igreja da comunidade é a referência central logo ao chegar, demonstrando a força do catolicismo. Uma igreja imponente e bem cuidada, ornada com altar para o santo padroeiro São João Batista, Cristo crucificado e a padroeira do Brasil, Nossa Senhora Aparecida.

A comunidade quilombola de Antará é rica em cultura popular, principalmente cultura religiosa. O conceito de cultura sofreu diversas modificações ao longo do tempo, sem haver nas ciências humanas um consenso geral para o termo “cultura”.

Com o desenvolvimento da sociedade e das pesquisas em Ciências Humanas, o conceito de cultura sofreu modificações, resultando em múltiplos entendimentos. A Antropologia, Sociologia, Filosofia, História, entre outras áreas, debruçaram-se ao longo do tempo para definir o que seria “cultura”. E, para pesquisar a cultura da comunidade de Antará, é preciso compreender esse universo conceitual.

Segundo Silva, K. e Silva, M. (2012, p. 85), “o resultado é que os conceitos de cultura são múltiplos e, às vezes, contraditórios”. No livro *Dicionário de Conceitos Históricos*, encontramos vários conceitos de cultura utilizados na Antropologia e na História:

Cultura abrange todas as realizações materiais e os aspectos espirituais de um povo [...] Cultura é todo complexo de conhecimentos e toda habilidade humana empregada socialmente. [...] cultura, assim como culto e colonização, viria do verbo latino colo, que significa eu ocupo a terra. Cultura, dessa forma, seria o futuro de tal verbo, significando o que se vai trabalhar, o que se quer cultivar, e não apenas em termos de agricultura, mas também de transmissão de valores e conhecimento para as próximas gerações. [...] é aquele que a define como produção artística e intelectual. Assim, podemos falar de cultura erudita, cultura popular, cultural de massa etc., todas expressões que designam conceitos específicos para a produção intelectual de determinados grupos sociais (SILVA, K.; SILVA, M., 2012, p. 85-88).

A quantidade de conceitos para definir o termo cultura ao longo do tempo só lhe acrescentou mais importância diante de cada contexto histórico. Todos os conceitos se assemelham ao fato de que, para ser cultura, tem que ter o sujeito social que a produz ou a transforma nas formas materiais, espirituais, intelectuais ou populares.

Segundo Peter Burke (2008, p. 19), até a década de 1960, a “história da cultura popular foi deixada aos amantes de antiguidades, folcloristas e antropólogos”. Nesse período, após o fim da Guerra Fria, o foco das discussões passou a ser mais cultural do que político ou econômico. O sucesso internacional dos estudos culturais, especialmente na Rússia da década de 1990, o estudo da cultura (Ku'turologija) passou a ser obrigatório nas academias. Fora delas, a virada cultural popularizou conceitos como “cultura das armas”, “cultura da adolescência”, “cultura dos pobres”, “cultura do medo” e “guerras de culturas” nos Estados Unidos, e o multiculturalismo em vários países também trouxe novos desafios, tornando difícil definir o que pertence à cultura e, conseqüentemente, o que constitui a história cultural.

O autor argumenta ainda que a solução para essa complexidade em definir o que é história cultural reside mais no método de pesquisa do que no objeto específico de estudo. Assim, ele sugere que, embora a história cultural não tenha uma essência única, ela possui uma trajetória própria, sendo desenvolvida por historiadores americanos e alemães. Em contraste, historiadores ingleses resistiram a essa abordagem, enquanto os franceses, da terceira e quarta geração dos *Annales*, preferiram seguir com a “história das civilizações” defendida por Fernand Braudel; a história das mentalidades ou representações coletivas, com Marc Bloch e Lucien Febvre; e, posteriormente, a história das mentalidades e da imaginação social, representada por Jacques Le Goff, Emmanuel Le Roy Ladurie e Alain Corbin.

Nesse contexto, a cultura popular surge como um dos objetos centrais de estudo, pois, para os historiadores da época, ela refletia as práticas e crenças das classes sociais subalternas, em contraposição à cultura erudita ou dominante. A distinção entre cultura erudita e cultura popular seria a saída para a suposição da homogeneidade cultural, porém teria que iniciar por definir o que é o povo. Todos ou a elite? Então, partindo desse pressuposto, as formas de tentar defini-las seriam residuais e homogeneizadoras, pois gerariam diversos problemas como: “[...] pensar as culturas populares como subculturas, ou se deveriam ou não colocar as elites, *na cultura popular*, pelo menos em certos períodos [...]” (Burke, 2008, p. 27, grifo nosso). Essa exclusão seria problemática, pelo fato de as pessoas de status elevado não serem, no que diz respeito à cultura, necessariamente diferentes das pessoas comuns.

Para o autor, a história cultural é um campo interdisciplinar que busca entender a cultura como um processo dinâmico e multifacetado, cujos campos de estudos vizinhos mais próximos seria a Antropologia, a História Literária e a História da Arte, sem desprezar a Sociologia, Geografia e Arqueologia, por exemplo, que ampliam o campo de embate discursivo, ou seja, “a história cultural não é monopólio de historiadores” (Burke, 2008, p. 114). Portanto, ela se dedica

a explorar as diferenças, debates, conflitos, interesses e representações compartilhadas que moldam e são moldadas pela experiência humana.

No posfácio do livro “O que é História Cultural”, Burke diz que, no século XXI, parece que tudo tem sua história cultural.

Para citar apenas os títulos ou subtítulos de alguns livros publicados desde 2000, há histórias culturais de: calendários, causalidade, clima, cafés, espartilhos, exames, pêlos faciais, medo, impotência, insônia, cogumelo mágico, masturbação, nacionalismo, gravidez, objetos e tabaco (Burke, 2008, p. 110).

Assim, a cultura popular é vista como um campo dinâmico, capaz de influenciar e ser influenciado, evidenciando sua importância na construção das sociedades e na construção de identidades coletivas.

Dessa forma, a ênfase dada à “cultura” como termo significante e campo de estudo veio com a “virada cultural” referida anteriormente, nos estudos culturais e da sociologia da cultura (Hall, 2016, p. 19). Dessa forma, segundo Hall,

Cultura é um conjunto de práticas [...] diz respeito à produção e ao intercâmbio de sentidos – o “compartilhamento de significados” – entre os membros de um grupo ou sociedade. [...] Ela é o que diferencia o elemento “humano” na vida social daquilo que é biologicamente direcionado (Hall, 2016, p. 19-21).

Para efeito desta pesquisa, consideramos que a cultura é a expressão de toda produção intelectual de um grupo carregada de sentido, podendo ser produzida por eruditos, populares, pela mídia, pela religião etc., utilizando diversos meios para criar e recriar símbolos e significados no grupo social do qual fazemos parte, dessa forma dando sentido à vida e ao mundo que nos rodeia.

Durante muito tempo a cultura do povo foi tratada como subalterna e folclórica, como se fosse um substrato da cultura da elite, porém Carlos Ginzburg (2006, p. 18), amparado pela “[...] hipótese formulada por Bakhtin de influência recíproca entre a cultura das classes subalternas e a cultura dominante”, traz em suas pesquisas a ideia de “circularidade cultural”, que nos faz entender que as culturas se interconectam permitindo reelaborações e reapropriações carregadas de significados.

Dessa forma, independentemente de ser cultura da elite ou popular, esse pensamento coaduna com o de Hall, anteriormente citado, por permitir observar a cultura como um conjunto de significados criados e compartilhados pelo homem para explicar e entender o mundo.

Corroborando para o entendimento, Geertz (2008, p. 66) nos apresenta a cultura como teias de significados criadas e interpretadas pelo homem, constituídas de um padrão (modelo usualmente aceito) carregado de simbologia (rituais, costumes, língua). O conceito de cultura apresenta um padrão, ou seja, uma matriz de significados repassados historicamente, associados a símbolos, “[...] um sistema de concepções herdadas em formas simbólicas por meio das quais os homens comunicam, perpetuam e desenvolvem seu conhecimento e suas atividades em relação à vida”. Aqui vemos a cultura como significado das criações humanas, cujo padrão é aceito e retransmitido através das gerações.

Então, sem discutir o que é erudito ou popular na cultura, mas analisando-a como uma teia de vivências entrelaçadas e imbricadas pelas relações em todos os campos da vida humana, sejam elas sociais, econômicas, intelectuais ou religiosas, quer dizer que, no contexto dos acontecimentos vividos entrelaçados nas teias dos significados, as pessoas elegem algo como verdade para o seu grupo social.

Essa verdade aceita, seja material ou imaterial, de acordo com a forma que é transmitida no cotidiano daquele grupo, não diminui suas particularidades em relação a outros grupos que pensam, produzem ou agem diferente.

Cada sociedade tem seu padrão aceito pela comunidade da qual é formada. As simbologias carregadas de significados podem ter o mesmo tronco comum; porém, a forma de seu significante difere, porque cada cultura é única nas suas particularidades.

Rios (2014, p. 795) corrobora com o entendimento de cultura falando da cultura popular tradicional, sendo esta ligada aos “bens simbólicos produzidos por trabalhadores, homens e mulheres do povo, normalmente com baixo poder aquisitivo e baixo nível de instrução formal, e que têm ligações diretas com as condições concretas de uma batalha dura pela sobrevivência”. Nesse ponto, a classe social menos favorecida, sem acesso a bens culturais enciclopédicos elitizados, seria a produtora dessa cultura popular tradicional.

Diante do exposto, a cultura popular tradicional “religiosa” em Antará é vasta, cheia de simbologia e significados.

Porém, entre tantas expressões, uma criação cultural e tradição local que está quase desaparecendo, na atualidade, é o oratório. Esse artefato cultural e religioso que simboliza a fé

nos santos católicos, foi muito utilizado no período colonial brasileiro, estendendo-se aos dias atuais em menor proporção.

Em Antari, os oratórios particulares eram comuns na comunidade no século XIX e parte do século XX. Em entrevista, S. B. S.<sup>28</sup>, católico fervoroso devoto de Nossa Senhora das Graças e de Santos Reis, nos conta que na comunidade havia muitos deles.

As pessoas aqui tinham seus oratórios. É tanto que, antigamente, quase todos os meses tinha alguém que realizava sua reza para o seu oratório particular. Tipo, tinha Dia de São Sebastião, Santos Reis, Cosme e Damião, São Domingos, Nossa Senhora da Graça, Santa Bárbara, Santa Luzia, Nossa Senhora do Bom Parto, Nossa Senhora da Conceição, Nossa Senhora da Graça, que acontece até hoje, Nossa Senhora Aparecida, que acontece até hoje, São José, que acontece até hoje, São Pedro, que acontecia até alguns anos atrás, porque quem festejava faleceu. Então era assim, quem festejava que estava vivo, festejava. A partir do momento que aquela pessoa morresse, se a família quisesse, continuava, se não, parava por ali. No caso da Dona Rosa, quando ela faleceu, ninguém tomou conta. Aí, quando ela faleceu, que eu não me recordo quando foi, ficou até 2020. Aí de 2020 pra cá, eu retornei com a Reza, pra Nossa Senhora da Graça (S. B. S. 2024, informação verbal).

Dona Rosa, devota de Nossa Senhora das Graças, é Dona Rosa de Vital, já citada na introdução deste trabalho. Como vemos no testemunho acima, a devoção aos santos católicos tomava conta da vida da comunidade durante todo o ano; hoje restam apenas quatro oratórios particulares. Esta é uma tradição disseminada em várias regiões do mundo, por missionários e colonizadores. Foi particularmente comum em áreas colonizadas por países de forte tradição católica, como Portugal e Espanha, como o Brasil. No período entre 1801 e 1890, quase todos os lares da Bahia tinham seus oratórios particulares. Representavam uma ligação direta e pessoal entre o devoto e o santo. “Aos olhos do povo, o santo não era uma realidade abstrata; estava sempre encarnado na estátua que o representava” (Mattoso, 1992, p. 392).

Nessa mesma entrevista, S. B. S. conta que certa vez foi benzer com Dona Rosa, ficando encabulado com o que ouviu:

Ela falou que eu tinha uma santa nas mãos. Não via, mas eu tinha a imagem da santa nas mãos. E só depois de muito tempo, em 2020, foi que eu vim entender qual era a santa e que era que eu tinha que fazer, que era a mesma que ela celebrava, Nossa Senhora das Graças, 27 de novembro. E aí de 2020 pra cá, todo dia 27, eu celebro, faço o terço aqui em casa, Nossa Senhora das Graças, assim como Dona Rosa fazia antigamente (S. B. S., 2024, informação verbal).

---

<sup>28</sup> S. B. S. é antariense, professor e reiseiro. Concedeu entrevista em junho de 2024.

Será que havia mesmo uma santa na mão de S. B. S., ou Dona Rosa já sentia que sua tradição religiosa poderia não ter continuidade? Será que nessa visão não estaria implícita uma indução e até mesmo superstição? Então, questionei ao entrevistado como ele chegou à conclusão de que seria a santa de devoção de Dona Rosa, a mesma santa de sua mão. Respondeu-me:

Foram sinais [...]. O primeiro sinal foi esse, que Dona Rosa falou. [...] *O segundo*, a santa veio até meus sonhos e pediu que eu rezasse o terço do meu jeito. [...] *O terceiro*, quando eu cheguei em Morro do Chapéu, que eu entrei na igreja, na paróquia de lá, que eu não sabia até então, quem eu me deparo? A igreja e a santa do sonho. Eu nunca tinha ido em Morro do Chapéu, foi a primeira vez. [...] *O quarto*, alguns meses depois, eu fui me benzer [...] aqui próximo a Barra do Mendes, aqui em Poço Grande, fui benzer e tudo mais, e ela (*a benzedeira*) me falou a mesma coisa. [...] *O quinto*, Dona Rosa falou, na época, pra mãe, [...] essa santa, ela coincide com o mesmo dia do seu aniversário. E meu aniversário é exatamente um mês antes do nosso Senhora da Graça. [...] eu faço aniversário 27 de outubro e o dia de Nossa Senhora da Graça é 27 de novembro. Aí a partir daí foi que eu fui entendendo, eu falei não, realmente [...]. Aí, eu procurei, depois disso eu comecei a procurar (a imagem da Santa) e veio no coração o desejo de rezar o terço, porque eu lembro de dona Rosa rezando, ela sempre rezava (S. B. S., 2024, informação verbal, grifo nosso).

A superstição religiosa, na medida em que o invisível, o do outro mundo, o imaterial, povoa as crenças populares, santos, anjos e almas são dotados de poderes benéficos (Mattoso, 1992). Bastaram um sonho e algumas coincidências para fazer acreditar numa “profecia”; e, por uma outra coincidência, os familiares de Dona Rosa não continuaram com a tradição familiar, ficando o lugar de devoto a ser preenchido. A resposta demonstra que a superstição ainda povoa a mente do povo.

Interessante que S. B. S. tem consciência de que a forma que reza o terço é diferente da ensinada na Igreja: “Porque na Igreja Católica tem uma maneira específica de como seguir. E ela (a santa) me falou que poderia rezar do jeito que eu queria” (S. B. S., 2024, informação verbal). Ou seja, a forma popular de rezar coexiste nas ações do católico sem causar estranhamento quando segue os rituais oficiais da Igreja. O povo continua a fazer sua liturgia.

Apesar de todo o esforço da Igreja em tentar romanizar o catolicismo popular, das proibições e exclusões impostas ao povo durante muito tempo, a partir da década de 1960, transformações tecnológicas, culturais, sociais e políticas ocorridas no mundo mudaram a concepção da Igreja quanto à forma de o povo exercer sua religiosidade. Com o advento do Concílio Vaticano II, iniciou-se a abertura da Igreja para o “povo de Deus”.

Quem era esse povo? Os menos favorecidos, cuja cultura popular se adaptou à romanização sem desprezar suas crenças. Será que houve adaptação, ou na verdade houve uma popularização do catolicismo romanizado? A meu ver, houve muito mais a popularização do catolicismo romanizado, pois este era desconhecido para o povo, que aprendeu seus rituais litúrgicos e sacramentais através da evangelização de tempos em tempos, e não como herança familiar, uma tradição vivida desde o nascimento.

Como disse, o Concílio Vaticano II afrouxou os laços radicais romanizadores buscando compreender a cultura do povo como capaz de transmitir a palavra do Evangelho entre as camadas menos favorecidas. Assim, uma Igreja mais acolhedora daria ao povo, já tão sofrido pelas mazelas da vida, apoio para viver a devoção aos santos, pois esta dá sentido à própria vida do devoto.

Essa mudança colocou os leigos num patamar de igualdade aos demais fiéis pela primeira vez na história da religião católica, exigindo da própria Igreja uma reinterpretação de seus valores e a valorização daqueles que não fazem parte da função clerical, mas que são tão ou mais importantes para que a Igreja esteja no mundo e seja do mundo, pois a maioria desses fiéis não viam a Igreja com o sentimento profundo da fé que os embala e identifica enquanto cristãos, mas sim como um lugar para ir e cumprir ritos estabelecidos por uma hierarquia. Como diz o padre E. C. P. S. (2024, informação verbal), “o Vaticano II foi para nós assim, para a Igreja uma bênção, uma bênção”!

Um exemplo clássico da cultura do povo de Deus é a religiosidade popular carregada de significados individuais e coletivos, com sua simbologia ritualística praticada há gerações. São as procissões, as ladainhas cantadas em latim, rezar o terço ou rosário, as diversas formas de estruturação das Folias de Reis, como a composição, as vestimentas, as personagens, instrumentos, danças, músicas, que podem diferir de região para região, porém o sentido da festa, o significado da devoção é o mesmo. Como diz Guerreiro (2015, p. 241), “a solidez humana da fé passa pelo enraizamento de sua cultura. O crente é chamado a assumir a sua fé enquanto expressão cultural”, ou seja, a religiosidade do povo de Deus agora era vista como propulsora da fé católica.

Para Cascudo (1973, p. 264), a religião une o homem à divindade a partir da devoção como promoção espiritual de uma realidade psíquica traduzida pelo ambiente cultural através de rituais. “O rito é a fórmula prática de integração sagrada [...] Não há religião sem ritual, sem ato litúrgico, sem a oblação dentro das exigências do cerimonial”.

Em relação à forma praticada pelos leigos de Antará, o padre E. C. P. S. diz que, ao chegar em Antará, percebeu que a forma como os fiéis celebravam os rituais litúrgicos era impregnada daquilo que já traziam de suas experiências religiosas aprendidas e criadas na cultura. Nas palavras do padre,

Eles têm sua religiosidade, né, independentemente da Igreja oficial. Mas eles são muito assim sentado e pegado mais às tradições, a cultura deles sabe, uma maneira de celebrar. Porque sabe celebrar o terço, o ofício, são devoções populares ou religiosidade popular [...] Bom, se vocês celebram assim, é porque ninguém nunca ensinou eles a celebrar como rege, ou seja, a nossa liturgia (E. C. P. S., 2024, informação verbal).

Mesmo confirmando a abertura dada pelo Concílio Vaticano II, percebemos que a Igreja, ainda hoje, está impregnada da força da romanização no sentido da necessidade de “ensinar” o rito oficial, mesmo sendo a cultura, com o modo de vivenciar a religião, aceita oficialmente pela Igreja.

Além dos já citados, há outros rituais praticados na comunidade como a procissão do padroeiro São João Batista, a apresentação do Terno de São João (misto de homens e mulheres), tudo sem a presença do padre, que à noite comparece à igreja para celebrar a missa em homenagem ao padroeiro. Depois da missa os fiéis cantam o leilão, organizado por eles em benefício da Igreja. Este é um momento em que as pessoas da comunidade e de povoados próximos sempre se fazem presentes. Apesar de o padroeiro ser São João, a principal festa devocional da comunidade é para Santos Reis, isso porque, apesar de ambas terem seu momento profano, a de Santos Reis se tornou maior ao longo do tempo. Descreverei essa festa mais adiante. Percebi que há uma simbiose entre os devotos católicos. Individualmente, muitos têm seu santo de devoção, e coletivamente todos abraçam São João e Santos Reis.

Ainda Mattoso (1992) diz que a festa religiosa sempre foi mais expressão do povo do que da Igreja, exceto a liturgia reservada a esta. Nos idos dos séculos XVIII, o povo conserva a religião no seu espaço próprio, organizado sem a presença do clero. No campo, a diferença social distinguia quem se aproximava da Igreja e quem eram os “chefes” da devoção popular, normalmente nascidos no meio mais pobre, menos favorecidos. Estes conduziam a devoção ao santo e mantinham a coesão do grupo. E, “ao sacralizarem a tradição, opondo-se a qualquer mudança ‘do que sempre foi assim’, mantinham uma continuidade que era fator de ordem e de dominação” (p. 397).

Nesse sentido trazido por Mattoso, na comunidade de Antarí, durante a festa de São João Batista ou na Semana Santa (sexta-feira da paixão), a Igreja reserva o direito à liturgia do sacramento da missa, conforme o Padre entrevistado. Os outros rituais como a procissão, leilão e as comidas servidas ao povo ficam a cargo dos chefes de cada devoção, assim como ocorria na Bahia oitocentista estudada por Mattoso (1992) e Couto (2010).

Todas essas experiências do sagrado, sejam elas representativas do catolicismo tradicional ou do popular, são permeadas por rituais e símbolos, que reforçam sua existência no tempo. Para o autor Mircea Eliade (1992, p. 13), o homem, ao conhecer o sagrado, percebe a enorme diferença em que o profano se mostra. O sagrado seria a manifestação de algo fora dos padrões, de realidade que não pertence à ordem do mundo, é algo misterioso, mesmo que para expressá-lo necessite usar objetos do mundo “natural”, “profano”. Mircea utilizou o termo “hierofania” para explicar o ato de manifestar o sagrado na história das religiões, das mais primitivas às mais elaboradas, na sacralização de objetos comuns como uma “urna, pedra ou árvore”, até a manifestação suprema, para os cristãos, a “encarnação de Deus em Jesus Cristo”.

Apesar do mundo secularizado no qual vivemos, em que a vida cotidiana é separada do sagrado, e este fica limitado a esferas específicas (como templos ou igrejas), em muitas comunidades contemporâneas, como Antarí, o sentido do sagrado vinculado à religiosidade serve de coesão comunitária, unindo os indivíduos e fortalecendo a identidade religiosa do grupo. A hierofania, que faz o homem religioso diferenciar o tempo sagrado do tempo profano, pode ser representada hoje em um dos sentidos dados ao sacramento do batismo, para os católicos: a purificação do pecado original e o início de uma nova vida em Cristo. A água na pia batismal é símbolo de purificação e vida nova. Nesse caso, uma hierofania do tipo “suprema”, já que, para o cristão, Cristo é a encarnação de Deus, e se a água do batismo purifica e renasce uma vida nova em Cristo, esta se torna sagrada.

Nesse sentido, entre os rituais religiosos praticados em Antarí, alguns que presenciei traziam, eu diria, suas hierofanias. Trarei dois momentos para exemplificar o que para eles é sagrado, cujo tempo para rememorar e reproduzir a fé cristã é repleto de simbologia. Esses dois momentos que presenciei coincidiram com datas em que visitei a comunidade para realizar entrevistas; como havia movimento religioso, aproveitei para assistir.

O primeiro momento foi na Semana Santa. Nessa semana, a comunidade fica imersa numa atmosfera de introspecção religiosa, rezam todos os dias na Igreja. Na sexta-feira santa, muitos ainda jejuam e, antes do costumeiro almoço em família, regado a peixe e às vezes vinho, revivem a Via Sacra em volta da igreja.

Para iniciar a encenação, colocam imagens do sofrimento de Jesus na parte exterior da igreja, são 14 estações, do momento em que ele foi preso e condenado até o sepultamento. Então, no sol escaldante entre dez e meio-dia, homens e mulheres contam e cantam a Via Sacra. São três pessoas que realizam a narrativa: à esquerda uma senhora, já idosa, carrega seu livro de cânticos na mão; ao meio um senhor carrega uma cruz com um tecido branco entrelaçado no cruzamento da madeira; à direita outro senhor, o responsável por manter a tradição atualmente na comunidade. De repente, em volta da igreja se juntam idosos, jovens e crianças para assistirem à encenação e participarem rezando o “Pai Nosso” e cantando benditos.

O ritual começa com os três saindo da igreja e parando em frente a cada uma das estações. Ajoelham-se sob tapetes finos, para proteger os joelhos de possíveis queimaduras, pois a temperatura estava muito alta. O senhor responsável por manter a tradição inicia o ritual lendo em seu livro o que significa aquela estação, porém ele faz uma leitura cantada, como se fosse um poema cantado. Ao terminar a leitura, a senhora inicia a prece de “Pai Nosso” sendo acompanhada pelos presentes, logo depois entoia um bendito em louvor a Jesus Cristo. O senhor que leva a cruz permanece introspectivo e de cabeça baixa como se sentisse o peso da cruz que carregava, assim como Jesus.

No livro *História e Memória*, Le Goff (1990) traz um ensinamento do conde de Nevers aos habitantes de Tonnerre, mostrando o valor da escrita para a conservação da memória.

O uso das letras foi descoberto e inventado para conservar a memória das coisas. Aquilo que queremos reter e aprender de cor fazemos redigir por escrito a fim de que o que se possa reter perpetuamente na sua memória frágil e falível seja conservado por escrito e por meio de letras que duram sempre (Le Goff, 1990, p. 388).

É o que os católicos de Antari fazem, escrevem os atos, preces, cânticos e ladainha para prevenir uma possível falha na frágil memória. Assim, a cena em volta da igreja se repete por todas as estações. O sol a pino não esmorece ninguém, o suor nas têmporas e talvez a fome, para os que jejuavam, estivessem dando sinal. Após a última estação, todos entram na igreja, rezam a ladainha e finalizam com o responsável agradecendo à presença de todos e repete uma frase comum entre eles: “Até o próximo ano, se assim Deus permitir”. Dessa forma, a cruz, o horário escolhido e até a história cantada trazem o sagrado embutido na memória do devoto como se fossem a penitência e o sofrimento Cristo.

Para mim, como chegante, que via aquela forma de representação pela primeira vez, foi difícil compreender a história cantada. Para os demais, aparentemente compreendiam e se mantinham em silêncio respeitador, manifestando-se somente nos momentos permitidos, parecia que tudo havia sido muito bem ensaiado. E foi! Entra ano e sai ano, o devoto está ali, repetindo o ritual como se fosse a primeira vez. Esta é a força da tradição, inclusive as inventadas.

Ao analisar a religião no cotidiano dos baianos no século XIX, Mattoso (1992, p. 391), nos fala dos aspectos presentes na religião do povo. Um deles é o caráter individual e privativo da devoção. Para o povo, Deus, distante e todo-poderoso, dirigia os acontecimentos da vida cotidiana, principalmente os acontecimentos futuros, no qual era invocado através da expressão “se Deus quiser”. Aproveitando o ensejo, acrescento mais uma frase ao rol da invocação a Deus: “se assim Deus permitir”. Deus é o comandante da vida do devoto, assim como o santo de sua devoção.

O segundo momento em que participei foi o Dia de Finados. Esse ano, 2024, foi a primeira vez que um padre celebrou a missa de finados na igreja da comunidade. A missa aconteceu pela manhã, às 10 horas, com a igreja completamente cheia.

O dia foi de muita movimentação para os católicos. Há em Antará um senhor responsável pela chave do cemitério, que também se responsabiliza em abrir e fechar a igreja. No Dia de Finados, ele abre o cemitério às 6 horas da manhã e fecha às 17 horas, nesse período as pessoas visitam o túmulo de seus mortos, fazem orações e acendem velas. Até aí, nada de incomum vemos essa tradição acontecendo no Dia de Finados em todo o país.

Em Barra do Mendes, por exemplo, a missa acontece no cruzeiro, dentro do cemitério, e este fica aberto até as 17 horas também. Porém, em Antará, há algo a mais: à noite, sem a presença do padre, o povo tem o costume de ir à igreja para acender velas colocadas em pratos enfileirados e rezar o Ofício de Nossa Senhora em homenagem aos seus mortos. Este é o ofício tradicionalmente rezado pelos católicos quando alguém morre. Morreu, é finado! E, na missa, rezar o ofício não faz parte da liturgia oficial, então, reza-se na ausência do padre.

Contei nessa noite mais de vinte pratos enfileirados no chão, iluminando uma sala ao lado do salão da igreja. Achei grande a quantidade; porém, uma senhora que estava enchendo um prato com velas apontou para uma pilha de pratos vazios e disse: “a tradição tá acabando minha filha, antigamente tinha mais de cem pratos nessa sala”. Dizendo isso, acendeu suas velas e foi sentar no lugar costumeiro dentro da Igreja.

Nesse segundo momento, o povo de Antará sacraliza a vela nesse ritual; é como se naqueles pratos enfileirados com luz intensa, devido à quantidade de velas acesas, pudessem iluminar os caminhos do ente querido depois da morte, ou até mesmo um pedido de intercessão a Deus pelas almas que estivessem no “Purgatório”, a caminho do céu. Para os cristãos, em especial os católicos, a luz da vela representa, no Dia de Finados, a crença na ressurreição.

Entre rituais e simbologias, o catolicismo popular continua firme na comunidade. Aos domingos e em dia de santo, sem a presença do padre, todos já sabem como se organizar na igreja: Dona A. S. S.<sup>29</sup>, umas das entrevistadas da pesquisa, sempre se acomoda nos primeiros bancos à esquerda do altar, é ela que começa a cantar a Ladainha em latim, para que as outras mulheres sentadas à direita respondam os próximos versos.

Hoje, o lugar a ser ocupado dentro da igreja na hora da missa não tem pretensão religiosa ou de ordem social como ocorria nos primórdios católicos da Bahia, quando “[...] as mulheres, cercadas de grades, ajoelhavam em pequenas esteiras de palha ou ricos tapetes; os homens, rodeavam essas grades, de pé ou sentados em cadeiras ou poltronas. Os escravos ficavam na entrada” (Mattoso, 1992, p. 395). Aqui em Antará essa divisão não tem o significado excludente, é apenas uma divisão de vozes ao entoar os cânticos e ladainhas, uma vez que são muito extensos. Talvez, esta seja mais uma tradição, uma herança das missas festivas do século XIX, cantadas por um coro de muitas vozes. Se a base da conservação da tradição popular é a transmissão entre gerações, este pode ter sido um caso.

Voltando a Dona A. S. S., perguntei se sabia o que significavam aquelas palavras em latim. Respondeu-me risonha e com um olhar desconfiado que não, mas gostaria que eu explicasse, pois eu era “formada”. Parece que o fato de eu ser alfabetizada, “formada”, teria a obrigação ou o poder do saber latim. Fiquei a pensar em como Dona A. S. S. aprendeu rezar em latim. Será que aquelas palavras ditas com tanto fervor eram mesmo em latim? Ou seriam uma reprodução apreendida de memória, em momentos religiosos vivenciados no passado?

O latim foi a língua oficial do Império Romano e da Igreja Católica Romana durante séculos. Com a queda do Império Romano, o latim passou por alterações e deu origem às línguas românicas, como o português, o italiano, o francês e o espanhol. Ainda hoje é utilizado pelo Vaticano para redigir seus documentos. Na entrevista, o padre que celebra na comunidade

---

<sup>29</sup> A. S. S. concedeu entrevista em 21/06/2024, em Antará.

disse que esse costume foi herdado da própria Igreja, pois, antes da abertura dada pelo Concílio Vaticano II, os padres eram obrigados a rezar a missa em latim.

Então, provavelmente dona A. S. S. tenha aprendido nessa época e reproduz até hoje, pois o Vaticano II foi finalizado em 1965, quando ela já estava com 18 anos. Provavelmente deve ter assistido a missas em latim e, com a prática, imita o latim rezado pelos padres, conservando assim suas memórias e criando outras.

O padre E. C. P. S. continua dizendo que as pessoas, principalmente as mais idosas, tinham o hábito de levar o terço para a igreja, pois, como não entendiam o que o padre falava, apenas ouviam e, na verdade, punham-se a rezar baixinho o terço que levavam. Afirma: “Eu vi isso muito em Vitória da Conquista, na década de 80. E eu achava estranho. *Pensava*: mas como é que já tá rezando o terço na missa? Aí, depois foram me explicar o porquê. Então, *era* essa dificuldade que tínhamos antigamente (Pe. E. C. P. S, 2024, informação verbal, grifo nosso).

Realmente, deveria ser muito enfadonho ouvir uma missa inteira em latim, sem entender nada, anos a fio. O padre se refere à década de 1980, ainda com missa em latim, mesmo passados 15 anos do referido Concílio que extinguiu essa prática nas missas. O que importa é que o povo ouvia a missa em latim sem entender o que era dito e aproveitava a “oportunidade” da missa, que era rara, para rezar o terço e se aproximar de Deus, já que a palavra do evangelho era incompreensível.

Isso posto, a religião do povo torna-se cultura popular, representada nos mais diversos rituais e manifestações, sejam elas festivas como o Reisado, seja na forma contida de rezar o terço, na promessa paga de joelhos ou na romaria, nos benditos cantados melodiosamente ou na ladainha cantada em latim. Todos esses modos de devoção popular foram transmitidos de geração em geração na comunidade de Antará, permanecendo vivos no imaginário popular. Hoje, essas manifestações são “respeitadas” pela Igreja, pois, durante séculos de imposição ortodoxa, a religiosidade popular manteve-se fiel aos princípios leigos e à tradição cultural.

No próximo tópico, trago a história da fundação da comunidade de Antará, mostrando, através das memórias dos entrevistados da pesquisa, bem como das declarações dadas no processo de certificação quilombola, que a fundação do povoado coincide com a forma como o povoamento do sertão aconteceu: entre a pecuária, a garimpagem e a religiosidade popular.

### 3 HISTÓRIA E MEMÓRIA DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ANTARÍ

A memória, onde cresce a história,  
que por sua vez a alimenta,  
procura salvar o passado  
para servir o presente e o futuro.  
Devemos trabalhar de forma  
que a memória coletiva  
sirva para a libertação  
e não para a servidão dos homens.

Jacques Le Goff

Com o objetivo de demonstrar que a pecuária e a garimpagem de diamantes foram grande incentivo para o aumento demográfico na região onde se localiza Antará, lócus da pesquisa, trago a fundação de Antará com traços coincidentes com a forma de povoamento do sertão da Bahia nos séculos XVIII e XIX. Isso porque a região onde se localiza a comunidade teve a pecuária como principal fonte de sobrevivência em seus primórdios (e também por se localizar na Chapada Diamantina, entre duas zonas de exploração de diamantes, as lavras diamantinas e a Chapada Velha). O aumento demográfico da região trouxe ainda o entrecruzamento de culturas: a dos nativos e a dos exploradores diversos que aqui chegaram.

#### 3.1 CONTEXTUALIZAÇÃO ESPACIAL DA COMUNIDADE QUILOMBOLA DE ANTARÍ

Pensar a História Regional e Local exige utilizar lente de aumento para análise de fragmentos de fatos que compõem um todo, é pensar o seu entorno, a sociedade, o meio, as memórias individuais e coletivas dos fatos importantes e do cotidiano, a identidade e sentido de pertencimento, é pensar muito além de um espaço delimitado, mas também de uma constituição orgânica imbricada de sentidos, ou seja, na territorialidade<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> [...] A territorialidade corresponde às relações sociais e às atividades diárias que os homens têm com sua natureza exterior. É o resultado do processo de produção de cada território, sendo fundamental para a construção da identidade e para a reorganização da vida quotidiana. [...] é um fenômeno social que envolve indivíduos que fazem

Territorialidade e cultura formam um par integrado, sinônimos. A cultura é herança, forma de comunicação individual ou grupal, mas também é o resultado das relações entre o homem e o meio, através das práticas sociais e produtivas; a cultura é o cimento que cria e transforma a territorialidade individual e coletiva, conforme nos ensina Santos (2007).

Sendo assim, para Sampaio (2021), as questões locais são passíveis de serem investigadas sem prejuízo ao ideário nacional, e sim complementando-o com suas similitudes ou afastamentos, o que é perfeitamente normal num país de proporções geográficas, históricas e culturais múltiplas como o Brasil. Assim, segundo o autor, podemos estudar o local a partir do conceito de região, sendo

[...] um território culturalmente ocupado, delimitado por fronteiras “porosas”, em que as inter-relações com outras foram ao longo do tempo conferindo características próprias que não as distingue totalmente do nacional, mas lhe dá unidade ao ponto de ser reconhecida (Sampaio, 2021, p. 28).

Nesse sentido, o território culturalmente usado influi sobremaneira no acontecer da vida envolvendo o trabalho, o comércio, as trocas solidárias, as perdas, as lutas e labutas para constituir a identidade e sentido de pertencimento ao lugar. São as fronteiras porosas as quais Sampaio (2021) se refere, a linha tênue entre o ser e o não ser, o estar ou não no mundo envolvido com seus meios e técnicas que nos fazem sujeitos de um determinado lugar.

É nessas fronteiras porosas tramadas/trançadas geográfica, histórica e culturalmente na região/local que se encontram as fronteiras da memória, das experiências, das ações e reações diante do vivido que nos fazem semelhantes, mas, acima de tudo, únicos nos detalhes.

O professor Milton Santos (2012) corrobora com o entendimento de “território” evocando o vivido cotidianamente pelos indivíduos de um determinado lugar, não apenas o espaço geográfico em si, para ele o “[...] território é o chão e mais a população, isto é, uma identidade, o fato e o sentimento de pertencer àquilo que nos pertence. [...] é a base do trabalho da residência, das trocas materiais, e espirituais e da vida, sobre os quais ele influi” (Santos, 2012, p. 96).

O termo território, derivado do latim *terra e torium*, significando terra de alguém, remete a apropriação em duplo sentido sendo: área de terra sob controle ou jurisdição do Estado, grupos

---

parte do mesmo grupo e de grupos distintos. Há continuidade e descontinuidade no tempo e no espaço; as territorialidades estão intimamente ligadas a cada lugar: elas dão-lhe identidade e são influenciadas pelas condições históricas e geográficas de cada lugar [...] (Saquet, 2009, p. 8-88 apud Ferreira, 2014, p. 130).

ou instituições, ou as práticas e usos por parte de grupos específicos segundo raça, renda, sexo, religião entres outros atributos, que podem assumir uma dimensão afetiva, conforme nos traz Lobato Corrêa (1998).

Pensando no território de Antará enquanto área de terra (solo), como vimos no mapa que trago na introdução, é bem pequeno – uma comunidade rural onde todos pertencem à mesma família com área delimitada por fronteiras físicas e afetivas. Com uma paisagem composta por belas formações rochosas (serras) e vegetação típica da caatinga – jurema, angico, mandacaru, xiquexique, palmeira licuri – com terreno arenoso propício para o cultivo de café, principal cultura produzida atualmente na comunidade, Antará tem temperatura amena durante a maior parte do ano, com índices de baixa temperatura nos meses de junho e julho, registrando mínima de até 11°C graus célsius por conta de sua altitude de 1.056 metros em relação ao mar.

Hoje, na comunidade, a população conta com um posto de saúde com atendimento médico uma vez por semana, três mercados pequenos, quatro igrejas evangélicas, alguns bares, uma pousada e um campo de futebol, para o divertimento nos finais de semana e campeonatos locais. Há duas praças que embelezam o povoado. São espaços sempre bem utilizados pela população, tudo inicia ou finaliza nelas: são os desfiles culturais, procissão, o samba no feriado, os leilões, bingos e muito mais. A principal praça fica na entrada do povoado, rodeada por árvores com gostosa sombra e belos jardins, ao centro está a igreja São João Batista, construída em 1929. A outra é onde se localiza a escola de Educação Básica, Nossa Senhora Aparecida, que atende da Educação Infantil ao Ensino Fundamental.

Percebi, durante o Giro de Reis, que havia muitas pessoas vindas de São Paulo para as festividades de fim de ano. Queriam que o Terno de Reis passasse em suas casas para serem benzidas, casas prontas ou em construção. Chamou-me à atenção a quantidade de residências vazias. Quando procurei saber onde os donos estavam, me responderam: em São Paulo, a maioria.

A migração é um fenômeno comum aqui na nossa região, principalmente para centros urbanos maiores, onde oferecem bens, serviços e empregos que não existem nas comunidades rurais ou nas pequenas cidades, ou, quando existem, não são acessíveis para a grande maioria, que acaba evadindo, como é o caso de Antará, com uma população atual de aproximadamente 360 habitantes entre as 150 famílias que vivem na comunidade, conforme dados informados pela agente de saúde local. Poderia haver muito mais pessoas, porém o êxodo para cidades vizinhas como Seabra e para as mais distantes como São Paulo é uma realidade. A população de Antará sempre mantém relações comerciais e afetivas com a cidade de Seabra – distante

apenas 52 quilômetros por estrada de chão – seja para irem ao comércio ou comercializar seus produtos (farinha, milho e principalmente café), para trabalhar, estudar, ir a especialidades médicas e até morar. Os que vivem em São Paulo saíram em busca de oportunidades na cidade grande, mas sempre que podem estão por aqui.

No final do ano, nas festas natalinas<sup>31</sup>, a comunidade fica bastante movimentada com os antarienses<sup>32</sup> vindos principalmente de São Paulo passar as férias e matar a saudade da família e das tradições locais. Ouvi, durante o Giro de Reis, que preferem vir nas festas natalinas justamente por conta do Giro, para acompanharem o Terno de Reis e pagarem promessas, que para eles é uma tradição. O senso comum do povo de Antará demonstra que um costume que se herdou de alguém, normalmente familiares, quando repetido todos os anos, torna-se uma tradição, mesmo que inventada.

Nesse sentido, vir todos ou quase todos os anos para as festas natalinas em Antará, não é uma tradição, é um costume, pois nessa prática não há uma natureza ritual ou simbólica, muito menos um sistema de normas e valores. Diferente do Giro de Reis, uma tradição inventada, pois pertence à simbologia de todo Terno de Reis, Reisado, Folia de Reis, cujo sentido é o mesmo: anunciar o nascimento do menino Jesus e arrecadar donativos através da devoção para a festa aos Santos Reis.

Muito embora tradições e costumes pareçam antigos e enraizados na cultura local, essas práticas podem ter sido criadas ou modificadas em um passado relativamente recente, cujo objetivo é estabelecer continuidade com esse passado, fortalecendo identidades coletivas ou legitimando certas práticas e valores sociais. Isso ajuda a firmar o senso de pertencimento e a territorialidade, validando comportamentos e normas que moldam uma visão de mundo e favorecem a construção de identidades culturais e religiosas. Portanto, tradições e costumes não são necessariamente imutáveis; eles podem evoluir e se adaptar ao longo do tempo, refletindo mudanças sociais, econômicas e culturais, enquanto ainda mantêm uma conexão com o passado.

Nesse sentido, o município de Barra do Mendes, Antará, destaca-se entre as comunidades rurais por sua rica cultura. Como “o lugar é a base da reprodução da vida e pode ser analisado pela tríade habitante – identidade – lugar. [...] *Ele*, é o espaço passível de ser sentido, pensado, apropriado e vivido através do corpo” (Carlos, 2007, p. 17, grifo meu). Ou

---

<sup>31</sup> Natal, Ano Novo e Dia de Santos Reis.

<sup>32</sup> Gentílico atribuído a quem nasce em Antará.

ainda, um espaço territorializado a partir do corpo que fala, que sente e introjeta os saberes herdados de seus antepassados, seus costumes e tradições que interpenetra nos conhecimentos trazidos pela modernidade.

Nesse sentido, no século XVII e parte do século XIX, predominava na região a pecuária extensiva, com pequenos currais ou fazendas de criação de gado, cuja mão de obra advinha de agregados, normalmente negros; não se sabe ao certo se eram livres, libertos ou escravos, como nos moldes do desenvolvimento da pecuária no sertão nordestino. Nesse período, a economia de Antará girava em torno da criação de gado, tendo seu fundador um vaqueiro, o Senhor Manoel Lourenço. Com o passar do tempo, a comunidade de Antará desenvolveu o cultivo do café em suas terras, utilizando até hoje diversas técnicas artesanais de manejo, tornando a produção do café um símbolo indenitário daquele povo, pois suas técnicas são seculares, herdadas dos antepassados, transmitidas por gerações.

Não se sabe ao certo quem iniciou o cultivo, porém o café é a base da economia local há mais de cem anos, segundo produtores locais. Apesar da conexão com o passado em práticas como a torra em bolas de alumínio ou chapa quente para uso doméstico, moer em pilão de madeira rústica ou em moedor de ferro, hoje o beneficiamento da torrefação comunitária vem modificando e agregando valor à produção local, que pode ser comercializada por melhores preços, o que não acontecia antigamente quando era vendido *in natura*. A tecnologia mudou a rotina e os costumes locais.

Nas roças de café, é comum encontrarmos casas de taipas cobertas por telhas grossas antigas e um terreiro para secar os frutos. Essa prática demonstra que, apesar das novas tecnologias de construção (adobe, bloco de argila ou cimento, ferro entre outros), preferem continuar com o costume de construir esse tipo de habitação cuja técnica de construção foi aprendida no passado. Estas casas/ranchos são feitas com materiais de baixo custo ou até mesmo sem custo, usando o que a natureza oferece. Nas roças, servem tanto para guardar as ferramentas de trabalho, quanto para alojar os proprietários durante a noite no período da colheita; os donos da terra preferem ficar na propriedade, durante a semana, a retornar para a comunidade todos os dias ao final da tarde.

Entre os meses de junho e julho ocorre a colheita do café. Nesse período o povoado fica praticamente deserto, todos saem para a colheita, retornando apenas na sexta-feira à tarde ou no sábado até meio-dia. Este é um momento em que muitos jovens e até idosos ganham dinheiro na “panha do café”, como eles dizem. Em entrevista, A. S. S., 78 anos, conta que foi chamada para trabalhar na roça de café.

Quer ir para minha roça? Eu disse: Que dia? Ele disse: sábado. Eu disse: vou. Respondi assim, como diz que não sentia nada, que não morria. Aí, quando foi no dia que eu disse o menino que eu ia, Marlene disse assim: “Minha tia Aninha, a senhora tem coragem de enfrentar essa tarefa?” Disse: tenho! Por que que não? Eu não tô viva, eu não tô andando? Minhas pernas é boa mesmo, meus braços é bom, e a minha cabeça ainda tá bem? Eu: dava muito para mim ir, se eu amanhecer com garra no dia que for para aí, eu vô. Já tô ali com a minha maunitinha pronta, já arrumadinha pra amanhã eu vou emburacar! (A. S. S., 2024, informação verbal).

Apesar da idade já avançada, dona A. S. S. esbanja saúde. Está sempre trabalhando, assim como a maioria dos idosos (homens e mulheres) do povoado, mesmo já aposentados. A forma como ela expressava a vontade de continuar a trabalhar, a fazer os serviços de sua roça e até mesmo trabalhar no macaco para ganhar pelo dia trabalhado, impressionava pela vivacidade e convicção de sua força. Disse: “Fui criada na roça!”.

A roça é de onde o sertanejo tira seu sustento. Ao pé da serra que circunda a comunidade, muitas outras culturas são praticadas para a subsistência, cultivam: mandioca, milho, feijão, andu, arroz, além de verduras, frutas e hortaliças.

Em Antará, passado e presente convivem harmonicamente, as benesses do mundo contemporâneo têm contribuído para que os antarienses, inclusive muitos idosos, sejam homens do/no mundo, sem perderem a identidade amparada na vivência cultural e religiosa.

A modernidade trouxe para Antará energia elétrica, comunicação via telefone público (já em desuso) e, recentemente, a internet e o sinal de celular. Com eles, há facilidade de comunicação, que antes era muito difícil, pois normalmente os serranos só comparecem à sede do município em alguns momentos, normalmente nas segundas-feiras, por conta da feira livre, onde tanto vendem quanto compram mercadorias, no início ou final de mês, para retirar a aposentadoria.

Dessa forma, a modernidade na figura desses dois produtos culturais, a internet e o celular, facilitou tanto a comunicação quanto o acesso à informação nas áreas rurais. Praticamente todas as residências de Antará têm internet rural; quem não tem pega a senha da casa do vizinho. A informação e o uso do aparelho chegaram nas mãos de todos, inclusive dos mais velhos, com quem converso via WhatsApp.

Um momento que presenciei desse processo foi na entrevista com o mestre do terno de reis. Num dado momento da entrevista, quando falava dos valores e de como se portam no Terno de Reis, parou de falar e deu a procurar vídeos de ternos de reis no YouTube. Para ele

esses “ternos” não são verdadeiros como o da comunidade, isso porque, na sua mentalidade, num grupo de reiseiro de verdade, vestem todos iguais, com o terno, o chapéu enfeitado (que chamam de lapinha). A internet trouxe, no toque do dedo e na palma da mão, a oportunidade de conhecer outras culturas e compará-las com a deles, a ponto de fazerem juízo de valor apenas pela aparência do diferente. Importante destacar que as tradições não são imutáveis, o movimento transformador das tecnologias colabora com as mudanças nos costumes e tradições, não ao ponto de substituí-las, e sim de fortalecê-las, pois permite ao devoto o poder de análise e comparação, assim como o de agregar ao seu o que for pertinente.

No alto dos seus 82 anos, mãos trêmulas, pouca escolaridade, o chefe do Terno de Reis é uma pessoa sorridente e alegre, sempre disposto a colaborar com a cultura, a religião e a tradição do povoado, transmitindo o que aprendeu ao longo dos mais de trinta anos como reiseiro, agricultor e pedreiro. Sempre que é convidado pela escola para contar a história do Terno, nas palavras dele “nóis nan distingue ninguém”, ou seja, ele não nega um pedido, a quem quer que seja, para transmitir a história e trajetória do Terno de Reis a partir do que aprendeu com os mais velhos e de sua experiência como mestre.

A modernidade anda junto com a tradição, que se mantém viva na comunidade através da transmissão oral entre as gerações. Dois desses costumes que classifico como tradição cultural, porque utilizam em todas as festividades religiosas, seguindo o mesmo modo de executar a receita são: o arroz e o “manuê” feitos com coco licuri.

No dia da primeira entrevista com a Dona A. S. S., a rezadeira (é chamada assim porque as pessoas sempre a buscam para rezar nos velórios e por conta das ladainhas que canta na igreja), encontrei-a sentada na calçada de sua residência quebrando coco licuri a pedido do neto. De pronto me ofereceu algumas amêndoas, que saboreei, para mim tem sabor de infância, pois me lembro de que muitas mulheres da zona serrana vendiam colares de coco licuri na feira livre de Barra do Mendes, era a maior alegria quando minha mãe chegava da feira com esses colares que pareciam pedras amarronzada com sabor de coco.

O coco licuri é muito utilizado na culinária local, principalmente no período de festejos católicos como Semana Santa e Festa de Reis. Na Semana Santa, é tradição todos os anos fazerem arroz de coco licuri com abóbora, costume dos antepassados para lembrar o tempo de escassez, conforme conta um dos entrevistados. Já na festividade aos Santos Reis, a comunidade saboreia a iguaria “manuê”, que também leva o coco.

O “manuê” é um doce tradicional consumido em todo o Brasil, foi mencionado em tela

de Jean-Baptiste Debret que retrata o comércio ambulante de negras de ganho no Rio de Janeiro, entre 1817 e 1835<sup>33</sup>.

De acordo com a *chef* Lúcia Soares (2023), há por todo o país receitas do manuê com diferentes ingredientes; ora a base é a mandioca (aipim) ralado cru, ora é de milho moído ou fubá. Ela diz que o escritor Guilherme Figueiredo, descreveu o manuê como uma iguaria indígena que foi civilizada pela mão do negro; no dicionário de Aurélio Buarque de Holanda, é uma espécie de bolo feito com fubá de milho, mel e outros ingredientes; já Câmara Cascudo o descreveu como um doce popular para merenda e não para sobremesa, os preferidos são os de milho, entre os vários tipos que são feitos. Segundo ele, o doce é um engodo, comida pesada para “encher o bucho”, enganar a fome. Feitos com fermentos e bicarbonato de sódio, uma guloseima rústica e simples, contemporânea do povoamento dos sertões no século XVIII.

A *chef* Soares (2023) ainda afirma que a origem do manuê é indígena, por ser muito parecido com a broa de mandioca ou milho, porém foi aprimorado a partir dos novos ingredientes colocados pelos portugueses e africanos que utilizaram técnicas e estética para reelaborar o doce. A variedade de nomes do doce (Managues, Manáveis, Manauês e Managão) foi descrita por Eliane Morelli no livro *Delícias das Sinhás: história e receitas culinárias da segunda metade do século XIX e início do XX*<sup>34</sup>.

O manuê feito na comunidade de Antará, nas festividades aos Santos Reis, segundo a tradição oral, é feito com coco licuri pisado no pilão com um pouco de farinha de mandioca; numa bacia, mistura-se o coco triturado com fubá, rapadura ou açúcar, uma pitada sal, óleo ou banha de porco, acrescenta cravo-da-índia e canela moída a gosto. Após misturados os ingredientes, são feitos bolos pequenos e enrolados em folha de banana, assados numa pedra ou laje no fogão a lenha; devem ser servidos mornos ou frios, acompanhados de um café.

Durante o Giro, pude perceber como as pessoas da comunidade gostam do manuê. No dia do café dos reiseiros, como eles dizem, na casa de uma devota colaboradora, todos já sabem que há a iguaria. Já chegaram perguntando: Tem manuê? Aparentemente, a dona da casa é a responsável por manter a tradição do manuê na comunidade, apesar de todos saberem como fazer o doce.

Um fato importante de manutenção da cultura local é a solidariedade, algo muito

---

<sup>33</sup> Iconografia disponível em: <https://www.brasiliاناiconografica.art.br/obras/19593/negresses-libres-vivant-de-leur-travail>. Acesso em: 28 ago. 2024.

<sup>34</sup> Ver texto na íntegra, disponível em: <https://museudoacucar.com.br/mostras-temporarias/manue-ou-manauê-existe-bolo-mais-brasileiro/>. Acesso em: 06 ago. 2024.

presente nas comunidades rurais. Ela é visível no hábito das mulheres da comunidade, principalmente as mais velhas, de se reunirem ao final da tarde para fazer beiju ou avoador (tipo de biscoito polvilho feito com tapioca, ovo, óleo, sal e água) na pequena casa de farinha de Dona M.<sup>35</sup>, mulher negra descendente dos fundadores da comunidade. Para elas é um divertimento, um momento de lazer, mas também de preservação da cultura local.

Em uma das visitas à comunidade, encontrei várias mulheres na casa de farinha, construída em tijolo adobão e barro, com duas aberturas na lateral rente ao chão, para colocar a lenha e atear fogo aquecendo a laje dos fornos, onde as mulheres faziam, no momento, o beiju de tapioca. A medida do beiju é feita com a mão. Enche a mão com tapioca e despeja aos poucos na laje quente para formar um pequeno montinho oval. Ao arrebitar das extremidades, significa que é hora de assar o outro lado, vira-o com o cabo de uma colher ou qualquer instrumento pontiagudo. Retira da laje quando estiver bem seco, é um processo bem rápido. O beiju é muito utilizado na alimentação cotidiana da comunidade.

Há na comunidade uma casa de farinha comunitária, pois o cultivo da mandioca para a fabricação de farinha, tapioca fresca, beiju e avoador é costume cuja “ranca” é tradicionalmente a partir do mês de setembro após a colheita do café, de ano em ano. Mas é na pequena casa de farinha que algumas mulheres conversam, contam histórias, cantam músicas antigas etc. Ajudam assim a preservar a cultura e a identidade quilombola.

Mas Antará não nasceu uma comunidade quilombola, antes disso era uma comunidade de negros chamada Saco D’Anta. Vejamos como tudo aconteceu.

### **3.1.1 O povoamento do sertão**

O chão, usado, vivido e experienciado pelo povo antariense vem de longa data. Para falar de um povoado localizado no sertão<sup>36</sup> nordestino, a 1052 metros de altitude, em meio a serras de difícil acesso, principalmente no século XVIII e XIX, onde o traslado de pessoas e mercadorias eram realizados no lombo de cavalos ou burros, é preciso retroceder no tempo para compreender, mesmo que parcialmente, a interiorização do sertão, mais precisamente na região da Chapada Diamantina, para entender o surgimento de pequenos povoamentos como o de

---

<sup>35</sup> Utilizei a primeira letra do nome da dona do imóvel respeitando sua identidade.

<sup>36</sup> Refiro-me ao sertão da Bahia onde se localiza a Chapada Diamantina, que, no período da colonização, era terra pertencente ao Conde da Ponte, conforme Moiseis Oliveira Sampaio (2017) e Erivaldo Fagundes Neves (2003).

Antarí<sup>37</sup>.

Assim, partimos do conceito de “sertão”, que, segundo Sampaio (2017), tem diversas definições, mas que todas trazem a ideia de espaço interior, distante do centro, zona periférica, espaço deserto. “No início da colonização era a linha imaginária que separava a civilização da barbárie [...] caótico, não cristão, não civilizado e hostil aos valores da cristandade portuguesa” (Sampaio, 2017, p. 88).

Apesar de Antarí nunca ter sido desértico, muito menos uma linha divisória entre a barbárie e a civilização, é e sempre foi espaço interior distante do centro de cidades como Seabra, Lençóis, Brotas de Macaúbas e Barra do Mendes.

O conceito do autor citado acima ilustra o início da colonização da América portuguesa, o litoral foi a residência fixa dos portugueses que aqui chegaram, iniciando o cultivo da cana-de-açúcar, primeira monocultura de exportação do Brasil. O sertão era um lugar distante, impreciso, longínquo, desértico, entre outros estereótipos a partir do olhar do colonizador. Como ambiente inóspito, lugar dos gentios bravos, era preciso ser desbravado e dominado – o território e os nativos. Assim, as primeiras expedições sertão adentro, seguindo o curso de rios como o Paraguaçu e o São Francisco, foram para exterminar ou capturar indígenas para mão de obra nas fazendas do litoral, conforme narra Neves (2003).

Outras incursões ocorreram em busca de minérios, principalmente ouro, prata e pedras preciosas. A descoberta de minério e o desenvolvimento da pecuária intensificaram a povoação do sertão, especialmente na Chapada Diamantina, formando vilas e cidades com o apoio do “*parabelum* e do fuzil” (Neves, 2003, p. 225). As terras no sertão baiano foram praticamente divididas, àquela época, entre as famílias Guedes de Brito, futura Casa da Ponte, e os Garcia D’Ávila, Casa da Torre.

Essas famílias se consolidaram política e financeiramente sendo beneficiadas com o sistema de sesmarias, adquirindo, no interior da capitania da Bahia, vastas propriedades, nas quais criavam gado e exploravam jazidas de metais preciosos. De acordo com Santos (2022), o sistema de sesmaria consistia em distribuição de grandes extensões de terras “recém-conquistadas ou ainda por conquistar”, com fronteiras e extensão imprecisas em favor dos comandantes das expedições de enfrentamento aos nativos, chamados de “gentios bárbaros”.

---

<sup>37</sup> Encontrei documentos com a escrita do topônimo Antary (documentos antigos) e Antarí (documentos mais recentes).

Tanto os Guedes de Brito quanto os Garcia D'Ávila viram a “possibilidade de apossar de enormes extensões de terras [...] e, estabelecer estratégias de ocupação do território e de formação de um grande número de currais que adentraram e povoaram grande parte do sertão (Sampaio, 2017, p. 90). Uma dessas estratégias, desde a ocupação do litoral até a conquista do sertão, foi a guerra aos índios, na qual os colonizadores tinham apoio de uma tribo contra outra rival ou de grupos indígenas já trabalhadores nas fazendas pecuaristas e lavouras de mantimentos (Neves, 2003).

Para a narrativa da pesquisa, as terras que nos interessam ficam à margem direita do rio São Francisco, considerando a partir de sua nascente na serra da Canastra em Minas Gerais, pertencentes aos Guedes de Brito, que por casamento da neta de Antônio Guedes de Brito<sup>38</sup>, Joana da Silva Guedes de Brito, com Manoel de Saldanha da Gama, Conde da Ponte, o patrimônio dos Guedes de Brito ficou conhecido como Casa da Ponte, cujo território estendia da “[...] margem direita do São Francisco, entre as nascentes do Paraguaçu, área central da Bahia e do Paraopeba, sul de Minas Gerais, estendendo-o, a leste, aos vales do Jequitinhonha, Pardo e de Contas”, conforme narra Neves (2003, p. 119). Ou seja, as terras da região de Jacobina, Morro do Chapéu e região atual de Irecê pertenciam à Casa da Ponte.

Em 1809, morreu o sexto Conde da Ponte, João de Saldanha da Gama Melo Torres, governador da capitania Bahia. Nesse ano, iniciou o inventário dos bens terminando-o em 1832, quando houve a partilha do espólio. A partir da divisão dos bens, Manoel de Saldanha da Gama Mello Torres Guedes de Brito assumiu o título de sétimo Conde da Ponte. Ele e sua mulher Joaquina de Castelo Branco, bem como a viúva do sexto conde, autorizaram a venda de todos os seus bens, inclusive as fazendas que restavam.

Após uma vida de arrendamentos e vendas, o domínio da Casa da Ponte restringiu apenas a “[...] serras íngremes, gerais ou tabuleiros pedregosos, caatingas secas, veredas de escassas aguadas e estreitos vales de rios intermitentes” (Neves, 2003, p. 183), ou seja, terras sem muito valor comercial ou interesse de grandes fazendeiros pecuaristas, exatamente pelas condições climáticas, pouca água e terreno íngreme. Essa descrição se apresenta muito parecida com a região de Chapada Diamantina, principalmente a área estudada nesta pesquisa, por ser caatinga com baixa incidência pluviométrica e serras de difícil acesso.

---

<sup>38</sup> Sobre as conquistas territoriais de Antônio Guedes de Brito herdadas pela Casa da Ponte, ver: NEVES, Erivaldo Fagundes. **Posseiros, rendeiros e proprietários: estrutura fundiária e dinâmica agromercantil no Alto Sertão da Bahia (1750-1850)**. Recife: [s.n.], 2003.

Naquela época, chamava-se de fazenda uma grande unidade fundiária e de sítio, uma gleba (porção de terra) de fazenda, independente das dimensões, às vezes estendendo-se por léguas. A Casa da Ponte administrava as fazendas em sistema de arrendamento. Nesse sistema, o proprietário “empresta” a terra para outra pessoa explorar, seja na agricultura ou na pecuária, tendo esta que pagar pelo uso da propriedade e da produção, tornando-se semidependente do proprietário. Com o passar do tempo, essas pessoas compravam pequenos lotes ou apossavam, iniciando assim pequenas povoações.

De acordo com Sampaio (2017), na região da Chapada Diamantina as principais fazendas foram fixadas onde havia aguadas que possibilitassem a criação de gado vacum, “principal vocação do sertão”. Para o cuidado do gado – bovino, equinos e asnos – negros, brancos, índios e mestiços realizavam o trabalho. A estrutura das fazendas era basicamente de casas de taipas ou enchimento construídas com materiais simples como: pedra, barro, cipós e varas, além de tiras de couro cru, cobertas com palha de ouricuri.

Ribeiro (2003) nos ajuda a compreender melhor esse tipo de habitação dizendo que foi muito comum no período da colonização do território brasileiro, pois não exigia alto grau de técnica em construção e nem mão de obra especializada, utilizava-se de materiais disponíveis da natureza ao redor. Logo que se estabeleceram os colonizadores, erigiram construções mais resistentes utilizando tijolo adobe de terra crua, cal e pedra. As construções de taipa ou pau a pique dos primeiros séculos da colonização foram desaparecendo quase por completo no século XVIII. Ainda hoje esse tipo de construção é utilizado por populações ao redor do mundo, em locais onde o material disponível é o que a natureza fornece, ou em lugares que, por conta da desigualdade social, usam esse tipo de habitação devido ao baixo custo e fácil execução.

As casas de taipa ou pau a pique eram muito comuns na região de Antará, as casas eram inicialmente cobertas com palha de coco licuri, palmeira abundante nas serras do povoado. Ainda hoje, podemos encontrar esse tipo de casa de taipas nas roças ao redor da comunidade, porém coberta com telhas antigas; também é comum encontrarmos propriedades cujos limites entre elas é uma cerca de pedra.

Quanto ao uso de pedras para construção, como as cercas de pedra vistas em Antará, Oliveira e outros (2016) nos informam que o uso de pedra seca em construções tem sua provável origem nos tempos pré-históricos. Diversas estruturas de pedra foram deixadas por civilizações que nos antecederam como os egípcios, gregos e incas. As cercas de pedra não são menos importantes que os templos ou casas comuns, parecem estar vinculadas, assim como as antigas

casas de taipas ou pau a pique, às condições geoambientais dos lugares onde aparecem, ou seja, a oferta do material em abundância versus a necessidade de construir.

Essas cercas de pedra podem ser encontradas em diversas partes do mundo, Europa, África, Ásia e América. Suas origens no Brasil pressupõem o processo de ocupação do interior do país no período colonial. Hoje são encontradas normalmente no Sul e Nordeste brasileiro, mais precisamente nos estados da Paraíba, Pernambuco e Rio Grande do Norte, mas é no Seridó Potiguar onde as cercas compõem mais efetivamente as paisagens rurais. São construções artesanais encontradas em locais com abundância de blocos de rochas soltas, cuja principal função é a “delimitação de propriedades rurais e estão em áreas de ocupação histórica da pecuária, para a criação de gado” (Oliveira *et al.*, 2016, p. 81).

Não é somente no Seridó Potiguar que as cercas de pedra separam propriedades rurais. Aqui no sertão da Bahia, no município de Barra do Mendes, encontramos muitas dessas cercas dividindo propriedades rurais; e não há estudo para referendar como e quando foram construídas. Oliveira e outros (2016) afirmam que herdamos da cultura ibérica esse costume herdado dos mouros quando da invasão da Península, e que, por conseguinte, veio para o Brasil no processo de colonização, sendo incorporado aos costumes e técnicas dos nativos e dos povos africanos.

Em Antará, segundo os proprietários das terras, já herdaram de seus antepassados com essa estrutura de cerca de pedra. Considerando a época de fundação de Antará e alguns relatos da existência de escravos próximos à comunidade, as cercas existentes podem não ter sido erguidas por mãos cativas como em outros lugares do Brasil, mas provavelmente por seus descendentes, uma vez que passavam seus costumes de geração em geração.

Sampaio (2017), analisando a forma de escravização na pecuária no sertão, diz-nos que, nas fazendas, boiadeiros ou vaqueiros – livres ou escravos – se tornavam agregados<sup>39</sup> com o tempo, morando em uma parte da fazenda como meeiros<sup>40</sup>, possibilitando o acúmulo de bens. Após quatro ou cinco anos de trabalho, recebiam como pagamento pela reprodução um entre quatro animais nascidos. Esse sistema levou o agregado a cuidar de todo o rebanho como se

---

<sup>39</sup> Termo usado no sentido de: Lavrador pobre estabelecido em terra alheia mediante certas condições. = MORADOR. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/agregados>. Acesso em: 07 jul. 2024.

<sup>40</sup> Que tem de ser ou que pode ser dividido em dois quinhões iguais. 2. Que ou quem possui ou tem direito a metade em alguma coisa. 3. Que ou quem cultivava um terreno de outrem, com quem tem de dividir o produto daí resultante. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/meeiro>. Acesso em: 07 jul. 2024.

fosse seu, pois sabia que ao multiplicá-lo teria possibilidade de comprar sua própria terra ou até mesmo sua liberdade e a dos seus.

Esse sistema escravista na pecuária do sertão tratado por Sampaio (2017) corrobora com Lycurgo Santos Filho (1956), no seu livro *Uma Comunidade Rural no Brasil Antigo*, em que retrata aspectos da vida patriarcal e da administração da fazenda Brejo do Campo Seco, hoje cidade de Brumado, da família Pinheiro Canguçu. Na fazenda Brejo do Campo Seco, como exemplo desse sistema, os vaqueiros tinham direito à “partilha”, que era o pagamento ao serviço prestado pelos vaqueiros. Esse pagamento não era em dinheiro, e sim em crias, pelo “sistema de sortes”; como foi dito anteriormente, o vaqueiro receberia uma cria a depender do acordo com o patrão, se uma a cada quatro ou cinco crias nascidas.

A esse sistema de trabalho, Sampaio (2017) chamou de “sistema de dependência mútua”, ou seja, o senhor ou patrão dependia do vaqueiro para aumentar seu rebanho, e este esforçava-se no cuidado a fim de conquistar o seu próprio rebanho, que lhe daria, futuramente, liberdade financeira ou jurídica se fosse o caso.

Esse sistema configurou, no sertão, uma forma diferente de escravidão em relação àquela realizada no litoral da Bahia, pois aqui o escravo permanecia livre para trabalhar e até fazer negócios, e não vigiado durante o trabalho ou preso na senzala. Nesses termos, compreende-se que o tratamento dado ao escravo do/no sertão foi diferenciado, pois o senhor visava sempre ao lucro, ao aumento de seu rebanho, para isso dependia do trabalho incansável de seus bons vaqueiros. Outro fato que era hábito nas fazendas do sertão era permitir que os escravos trabalhassem por conta própria, em dia ou horas estabelecidas pelo fazendeiro. Isso também era uma forma de o escravo conseguir juntar valores para comprar sua liberdade.

Apesar de a escravidão no sertão ter sido diferente pelo fato de o vaqueiro escravo viver de certa forma “livre” para se locomover em busca do gado, havia a violência patronal tal qual no litoral. Aqueles que não aceitavam a violência do sistema escravista recorriam à fuga. Segundo Santos Filho (2012), na fazenda Brejo do Campo Seco havia tronco para açoitar os que se rebelavam. Ele afirma que era comum jovens maiores de 15 anos fugirem e serem perseguidos pelos capitães-do-mato. No livro *Razão da fazenda*, consta pagamento aos capitães-do-mato para perseguir e prender negros fugitivos no ano de 1795, 1807, 1808.

Além da pecuária para abastecimento de carne e couro, a mineração também foi um forte indutor do povoamento do sertão. No século XIX, mais precisamente em 1844, Erivaldo Fagundes Neves (2003) afirma que foram encontrados os primeiros diamantes nas serras do

Assuruá, Sincorá e da Tromba, fato que mudou a demografia da região com a vinda de aventureiros de diversos lugares do Brasil. A mineração proporcionou ascensão social de muitas pessoas (escravos, agregados, libertos), que conseguiram juntar quantia suficiente para comprar sua liberdade, assim como comprar terras e se estabelecer na região das Lavras Diamantinas.

O nosso território foi povoado nos mesmos moldes de todo o sertão, a partir das fazendas de criação de gado e da mineração, pois a Chapada Velha, onde foi encontrado diamante em 1840, colaborou para o aumento da população na região. Hoje, parte do território de Chapada Velha pertence ao território de Barra do Mendes.

E, como toda a população brasileira, a população aqui também se mistura. Primeiro os nativos, possivelmente Tapuias, conforme vestígios de pinturas rupestres encontradas na região, como também relatos orais como os de seu C. C. S., mestre do Terno de Reis de Antará:

Que era bruta no mato, índio brabo, que era a mãe da minha avó. E a minha avó quem vesse ela também dizia. Ela já sabia logo, porque o jeito dela era índia. A família nossa, dos mais velho, você olhava de cada um, você via os cabelos grossos, assim pretinhos, que nem o índio, tudo. [...] Tem umas tocas aqui embaixo que tem também as pinturas. É, as pinturas. Toda vez que nós ía lá quando era moleque, nós ía gostar de ir lá embaixo, porque tinha umas água lá, que gostava de tomá banho nos poço [...] Tinha desenho de animal, tinha desenho de pessoa, tudo nas pedra, assim, na pedra. E não acaba não. Eles manjava o material para fazer aquelas pintura que água ni uma tira. E hoje que nós não sabe fazer, é isso (C. C. S., 2024, informação verbal).

Posteriormente por brancos e negros livres ou escravos, vindos das fazendas mais próximas como as da Lagoa das Caraybas ou Brejo da Caraybas (atual Irecê), de Macaúbas, como também das Lavras Diamantinas, colaboraram para o povoamento da região, como a história oral nos apresenta.

A seguir, trago a fundação de Saco D'Anta, atual Antará, conforme relatos orais e documentos encontrados no processo de certificação quilombola de Canarina e Antará.

### **3.1.2 A posse da terra: Fazenda Saco D'Anta**

Mitos são narrativas tradicionalmente orais que buscam explicar, através de um símbolo, a origem de algo. A análise e a interpretação do mito devem ser múltiplas e complementares, porque ele é complexo e representa uma realidade cultural. Com esse entendimento, pode a origem do mito ser um fenômeno natural, um fato histórico ou cultural, o surgimento de um lugar etc., para compreender a realidade imediata. O mito é sempre “[...] a narrativa de uma

criação. [...] Narra com graça as façanhas de entes sobrenaturais; uma realidade passa a existir, seja uma realidade total, o Cosmo, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição” (Eliade, 1972, p. 9).

Quando falo sobre o mito de fundação de um lugar (espaço geográfico), estou me referindo a como essas narrativas míticas influenciam a maneira como a história desse lugar é contada pelas gerações, interpretada e lembrada pelos seus habitantes. É como se o fato originário permanecesse sempre vivo na memória das pessoas, como ocorre com os mitos de todas as origens, eternizam.

É comum aqui no sertão encontrarmos diversos lugares (cidades e povoados) com o topônimo de “Lagoa” referindo-se a um mito de fundação contado de geração em geração. Por esse ângulo, percebe-se que, para compreender um mito de fundação, é preciso ouvir as pessoas do lugar, o que dizem a respeito do fato. Dessa forma, as técnicas da História Oral são sempre pertinentes.

A História Oral, além de uma ciência, é a arte do indivíduo, pois envolve “[...] padrões culturais, estruturas sociais e processos históricos” (Portelli, 1997, p. 15), os quais são aprofundados na essência dos significados, a partir de conversa/entrevista sobre as experiências vividas, memórias individuais e do impacto destas na vida das pessoas.

Portelli (1997, p. 72) também nos diz que “A história oral e as memórias, pois, não nos oferecem um esquema de experiências comuns, mas sim um campo de possibilidades compartilhadas, reais ou imaginárias[...]”.

Quer dizer que estamos lidando com pessoas que podem compartilhar suas experiências sem receio, outras podem silenciar alguns pontos que não são confortáveis, ou que preferem não contar, e até mesmo confundir um evento ou outro etc. Porém, ao compartilharem suas memórias, possibilitam apreendermos a realidade social a partir de múltiplas vivências individuais e coletivas num mosaico de abstrações que ora se aproximam ou distanciam, a depender do olhar subjetivo de cada indivíduo.

A memória individual é aquilo que um indivíduo lembra sobre um fato. Maurice Halbwach (2003) corrobora com o entendimento e a diferenciação da memória individual da memória coletiva. Para ele,

[...] se a memória coletiva tira sua força e sua duração por ter como base um conjunto de pessoas, são os indivíduos que se lembram, enquanto integrantes do grupo. Desta

massa de lembranças comuns, umas apoiadas nas outras, não são as mesmas que aparecerão com maior intensidade a cada um deles. De bom grado, diríamos que cada memória individual é um ponto de vista sobre a memória coletiva, que este ponto de vista muda segundo o lugar que ali ocupo e que esse mesmo lugar muda segundo as relações que mantenho com outros ambientes. Não é de surpreender que nem todos tiram o mesmo partido do instrumento comum. Quando tentamos explicar essa diversidade, sempre voltamos a uma combinação de influências que são todas de natureza social (Halbwach, 2003, p. 68).

A memória é social. Um acontecimento nunca é um fato isolado de um grupo, pode esse grupo ter visão e lembranças diferentes a depender do grau de envolvimento e do lugar que ocupa no cenário social. Assim, é importante compreender que, utilizando a História Oral, é possível identificar as particularidades entre o individual e o coletivo – um mesmo fato visto por diferentes percepções, e nestas algo em comum em que subjaz o coletivo. As lembranças se apoiam, se complementam, mas se diferem a partir da posição ocupada por cada pessoa. Um escravo não se lembrará do sofrimento vivido pela ótica de seu opressor. Contudo, ambos se lembram, um com sentimento de revolta ou vingança, e outro com sentimento de posse, talvez.

Peter Burke (2017) assevera que seria impossível estudar o passado sem uma cadeia de fontes intermediárias que seria: os primeiros historiadores, os arquivistas, os escribas e as testemunhas. Decerto que beber na fonte dos primeiros historiadores nos dará consciência de fatos estudados antes de nós, são nossa base teórica, sem os arquivistas não haveria documentos selecionados e guardados de forma que pudessem subsidiar novas pesquisas. Os escribas produzem documentos históricos a rogo dos que não sabem utilizar a escrita, mas preservam a oralidade através deste e, por fim, o testemunho que atesta o fato por ter visto, acompanhado ou participado. O autor acrescenta dizendo: “Há meio século, pode ser útil substituir a ideia de fontes pela de indícios do passado no presente” (Bruke, 2017, p. 25).

Dessa forma, descrever o território e a ocupação das terras da comunidade quilombola de Antará requer cuidado e análise minuciosa do dito, comparado com o documental, assim como das lembranças de diferentes indivíduos entrevistados na época do processo de certificação. As entrevistas foram realizadas pelo historiador e genealogista L. A. M. de S., em meados de 2006, quando iniciou suas pesquisas sobre a comunidade de Canarina, retornando ao povoado anos depois para buscar provas/indícios que assegurassem a certificação quilombola não só desse povoado, mas também de Antará, Volta do Abdon e Queimada do Rufino. Por esse motivo, achei pertinente entrevistar o historiador. Importante salientar que o entrevistei porque as pessoas entrevistadas à época, os mais velhos, já faleceram.

Para Itamar Vieira Junior (2019), refletindo sobre o conceito de território para o povo de Iuna, afirma que território é sinônimo de terra, mas não qualquer terra, é a terra onde se trabalha, se fazem amigos, se sofre, onde suas histórias de vida são forjadas – território como lugar da experiência, ou seja, do vivido nas relações sociais estabelecidas uns com os outros. “O desafio é entender que essa porção do mundo surge a partir dos fluxos da história, do trabalho, do parentesco, da natureza, do sagrado, da política, deixando-se materializar em fronteiras fixas” (Vieira Junior, 2019, p. 267).

Para materializar as fronteiras fixas e também porosas de Antará, começo trazendo o que contaram ao historiador barramendense<sup>41</sup> a partir de seus ancestrais no povoado de Canarina, que fica a apenas 12 km de Antará.

De acordo com os relatos, no século XVIII, o povoamento das terras de Antará ocorreu quando o Senhor Manoel Lourenço, vaqueiro do Senhor Raimundo Ferreira dos Santos, proprietário da fazenda Roça Grande, sede da fazenda Canabrava das Almas, saiu em direção a uma outra fazenda conhecida com Saco D’Anta, em busca de um rebanho que havia sumido nas serras em meio aos grotões, pois, como de costume, o gado era criado de forma extensiva, solto na capoeira (caatinga).

Durante essa labuta, o vaqueiro Manoel Lourenço encontrou uma área plana com muito capim em torno de uma “lagoa” onde as antas bebiam tranquilamente. Vendo, na lagoa, a oportunidade de ter água, bem mais precioso por aquelas passagens e cuja existência seu patrão desconhecia, voltou à fazenda Roça Grande propondo a compra dessa parte da fazenda Saco D’Anta, no que foi atendido de imediato pelo patrão, pois anos atrás já havia vendido parte dessa mesma fazenda ao vaqueiro, para que iniciasse seu próprio sítio.

De acordo com o historiador L. A. M. de S.,

[...] eles contam, é a memória oral, diz que a fazenda da Roça Grande àquela época era relativamente longe, né?, 10, 12 km, não era fácil como hoje, isso dentro da mata [...] Manoel Lourenço, sendo vaqueiro de Raimundo Ferreira, encontrou, descobriu a lagoa. [...] Ele não disse a Raimundo que descobriu [...] provavelmente a água deveria ser escassa, porque para ele fazer um negócio desse com o achado dessa lagoa, não era para água ser assim, tão fácil não [...] essa parte de terra, como era uma terra devoluta, solta, como eu disse relativamente longe, o Raimundo não fez, não criou dificuldade e vendeu as terras para Manoel Lourenço sem saber da Lagoa (L. A. M. S, 2024, informação verbal).

---

<sup>41</sup> Gentílico referente a quem é natural de Barra do Mendes.

Ao narrar as condições geográficas das terras de Raimundo Ferreira, retornamos a Sampaio (2017), ao descrever a estrutura das fazendas da região da Chapada Diamantina pertencentes à Casa da Ponte, principalmente as propriedades menores que tinham menor valor por conta da escassez de água, própria da região semiárida com rios intermitentes. Por conta dessa escassez hídrica, as povoações sempre surgiam em torno de locais onde pudessem ter água suficiente para sobrevivência, um veio d'água temporário onde depois abriam cacimbas<sup>42</sup> que minavam o ano todo. Portanto, encontrar um veio d'água, uma “lagoa”, serviu como mito de fundação de muitos lugares no sertão.

Halbwachs (1990) afirma que os homens só adquirem o direito à propriedade quando a sociedade da qual fazem parte os vincula de forma permanente à terra, mas que, apesar dessa vinculação violentar a realidade pela mobilidade dos indivíduos, somente a memória coletiva seria capaz de garantir a posse. Ou seja, como garantir que alguém foi o primeiro a chegar nessas terras, a cultivar, a colher? Essa situação é garantida pela memória coletiva adotada pelo grupo frente à porção do espaço, porém é preciso considerar essa memória como

[...] um conjunto, as coisas, e os signos ou símbolos que a sociedade a ela relacionou [...] A sociedade não estabelece somente uma relação entre imagem, de um lugar e um escrito. Ela considera o local enquanto se relaciona então a uma pessoa, seja porque esta o tenha demarcado com balizas e cercas, seja porque ali reside habitualmente, porque a explora ou mande explorar (Halbwachs, 1990, p. 145).

Nesses termos, a posse não se configura apenas no documento, mas também no uso que se faz da terra, na fixação do homem na terra. Apesar de ter surgido a partir da compra das terras, a história da lagoa que projetou o interesse pela posse da terra é viva na memória dos moradores

O processo de certificação da comunidade de Antará, inscrito no nº 01420.003580/2013, datado de 10 de abril de 2013, traz alguma memória sobre a história da tal lagoa. Na entrevista datada de 20 de março de 2013, o senhor E. D. da S., 54 anos, na época agricultor, neto de descendentes das primeiras famílias do povoado, conta:

---

<sup>42</sup> 1. Cova ou poço em que se junta a água paludosa. 2. [Angola] Poço que recebe a água pluvial filtrada pelos terrenos circunjacentes e que é utilizada pelas povoações. = MAIANGA 3. [Brasil] Buraco cavado até se encontrar um lençol de água. Disponível em: <https://dicionario.priberam.org/cacimbas>. Acesso em: 06 jul. 2024.

Lembra que tanto seu pai, como seu tio falavam sobre um acontecimento na Lagoa Saco D'antas, que, segundo relatos de moradores, a partir do descobrimento da lagoa é que os moradores foram se acomodando nos arredores, e nessa lagoa, em uma época, segundo seu pai, houve um estrondo na lagoa e então a lagoa secou, e ainda que quando a lagoa era cheia, havia uma mãe d'água no local (Fundação Palmares, 2013, p. 7).<sup>43</sup>

Para além do mito da “lagoa” comum na região, a propriedade jurídica da posse de Saco D’Anta é documentada. As terras chamadas de Saco D’Anta, que deram origem posteriormente à comunidade de Antará, podem ser comprovadas com recibo de compra e venda passado ao vaqueiro Manoel Lourenço pelo patrão Raimundo Ferreira da Silva e esposa, Dona Maria Quintiliana da Silva e também por recibo do pagamento de imposto ao Império pela posse da terra.<sup>44</sup>

Comprar uma gleba de terra na mão do patrão era de costume naqueles tempos, uma vez que era comum os vaqueiros conseguirem juntar recursos a partir do cuidado com o gado do patrão. No depoimento registrado no processo de certificação de Antará, seu M. J. de S., 77 anos na época, nascido na comunidade de Antará, confirma a afirmativa acima, o registro diz que ele lembra

[...] que era costume antigamente, os agregados dos fazendeiros adquirir uma pequena área de terra para uso a qual davam o nome de “1 mirrês de terra”, onde podia plantar e fazer uso da mesma para criatórios, acostumando ficar depois como propriedade de quem a tivesse apossiado, pois havia muita terra para pouca gente [...] (Fundação Palmares, 2013, p. 23).

Assim provavelmente foi como Manoel Lourenço conseguiu comprar diversos lotes de terra para compor sua fazenda: o primeiro lote de terras foi da Fazenda Saco D’Anta, comprado de seu patrão Raimundo Ferreira, em 18 de abril de 1858, no valor de cem mil réis, segundo relatos. O segundo lote foi comprado em 1864 na Fazenda Lavrado, que ficava nas imediações da Fazenda Saco D’Anta, no valor de cento e vinte mil réis. O terceiro lote foi comprado novamente da Fazenda Saco D’Anta, em 30 de janeiro de 1866, por noventa e três mil réis. De acordo com relatos, Manoel Lourenço também comprou as terras conhecidas como Queimadas, para compor sua fazenda.

---

<sup>43</sup> As memórias dos moradores estão transcritas no processo de certificação pelo entrevistador, em terceira pessoa.

<sup>44</sup> Todos os documentos citados nesta pesquisa estão nos anexos.

As terras de Lavrado e o segundo lote da Fazenda Saco D'Anta podem sem comprovadas com os recibos encontrados, porém não foi possível comprovar registro da compra do Sítio Queimadas, conforme cita L. A. M. de S.:

*Manoel Lourenço tomou posse da nova terra que tinha comprado, depois como eu já havia dito, ele comprou o Sítio Queimadas junto com o Lavrado. O Lavrado também é lá próximo, ali também, há recibos. [...] então ele fica com essas três fazendas, esses três sítios, essas três propriedades: o Lavrado, a Queimadas e o Saco D'Anta (L. A. M. S., 2024, informação verbal, grifo nosso).*

Percebemos que a Fazenda Saco D'Anta já existia, porém sem habitação humana. O encontro da lagoa foi o motivo para o vaqueiro desejar as terras, isso porque, naquela época, uma aguada era lugar propício para se fixar no local. Dessa forma, originou-se a Fazenda Saco D'Anta, onde o Senhor Manoel Lourenço criou a família, num total de nove filhos, dois homens e sete mulheres. Ali também viveram seus filhos e filhas após se casarem, construíram suas casas formando um pequeno arraial, cultivando a terra e criando gado como aprenderam com seus antepassados, formando a localidade que hoje é conhecida como comunidade de Antari. Mas por que a mudança de nome? Veremos a seguir.

### *3.1.2.1 De Saco D'Anta a Antari: a mudança no topônimo*

Nomear lugares é importante para a organização, a comunicação e a compreensão do espaço geográfico e social. Os nomes dos lugares desempenham diversas funções como referenciar em documentos, localizar no mapa, orientar no espaço etc., e há significados que vão além da simples identificação de uma localização. Por exemplo, podem carregar histórias e memórias das comunidades que os habitam, eventos históricos que desejam ser lembrados, figuras históricas importantes (locais, nacionais ou estrangeiros), características geográficas ou culturais.

O topônimo de Fazenda Saco D'Anta permaneceu provavelmente até 1928, conforme observamos no recibo de compra de mercadorias na comunidade de Minas do Espírito Santo, povoado que existe até os dias atuais, por moradores de Saco D'Anta, naquele ano. Em abril de 1929, com recibo da mesma loja, a ficha de anotações já registra o povoado com topônimo de Antary.

Não se sabe ao certo o porquê da mudança no nome da povoação. Há três versões para o fato. A primeira mudança seria por conta do mito de fundação, já que os animais encontrados na “lagoa” eram antas. A *Tapirus terrestres* (Linneaus,1758)<sup>45</sup>, também conhecida por tapir, anta-brasileira ou apenas anta, é um animal mamífero, herbívoro, com tempo de vida médio de 22 anos, pode chegar a dois metros de comprimento e pesar 170 quilos, pode ser encontrada além do Brasil, também na Argentina, Bolívia, Colômbia, Equador, Guiana, Guiana Francesa, Paraguai, Peru, Suriname e Venezuela. Foi descrita ainda no século XVI por Carlos Lineu, pai da sistemática – parte da biologia que descreve a diversidade biológica.

A espécie é encontrada nos biomas da Amazônia, Mata Atlântica, Cerrado, Caatinga e Pantanal. A caça predatória pelos nativos e pelos sertanejos, durante muito tempo, levou a uma suposta extinção da espécie na caatinga. Entretanto, em abril de 2024, a engenheira florestal Patrícia Médici<sup>46</sup>, fundadora da Iniciativa Nacional para a Conservação da Anta Brasileira do Instituto de Pesquisas Ecológicas (Incab/Ipê), realizou expedições à caatinga, onde encontrou vestígios em 38 localidades em que houve a presença da anta no passado, inclusive representação em pintura rupestre, e coletaram 53 localizações de vestígios recentes dessa espécie.

De acordo com a reportagem da BBC News Brasil (2024), há registros históricos da existência do animal provenientes de moradores muito antigos no Boqueirão da Onça, próximo à Represa de Sobradinho, e também na região do Morro do Chapéu e Chapada Diamantina, todas áreas no norte do estado da Bahia. Na região do Boqueirão da Onça, existe até um povoado que se chama Queixo D’Anta. Assim como o vilarejo Queixo D’Anta, Saco D’Anta originou-se da presença desse animal na região.

Mas o batismo do lugar de Saco D’Anta, é a história oral que nos conta. No registro do depoimento de seu L. B. dos S., 86 anos, diz que “o nome de Antari no passado até 1929, chamava-se Saco D’Anta por conta da castração de uma anta macho da qual arrancaram até o saco” (Fundação Palmares, 2013, p. 37).

Já o topônimo Antary, segundo o historiador entrevistado, a troca do nome do povoado teria ocorrido porque Saco D’Anta seria um nome “grosseiro”. Ele atribuiu a possibilidade

---

<sup>45</sup> Ver: [ANTA BRASILEIRA – \*Tapirus terrestres\*: características gerais, mitológicas e seu conhecimento popular nas regiões do Noroeste e do Alto Paranaíba em Minas Gerais](#). Revista de Pesquisa Interdisciplinar - Fluxo Contínuo. v. 5 (2020).

<sup>46</sup> Ver: “Em busca da anta perdida”: a expedição que “reencontrou” animal considerado extinto da Caatinga. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c72pegn4ezo>. Acesso em: 07 jul. 2024.

dessa mudança ao padre Crescenciano Alves Carrilho, responsável pela Paróquia de Brotas de Macaúbas, pertencente à arquidiocese de Cidade da Barra. Padre Carrilho, como era conhecido, foi o responsável pelos fiéis católicos naquela época, nessa região.

Em 1929, padre Crescenciano Alves Carrilho inaugurou a Capela de São João Batista no povoado. A construção da capela só foi possível porque descendentes diretos de Manoel Lourenço doaram o terreno. Na escritura de doação do terreno a São João Batista, padroeiro, o topônimo da comunidade consta “Antary”. A questão “grosseira” do nome “Saco D’Anta” pode ser, talvez, pelo sentido atribuído à palavra “saco”, como parte do órgão reprodutor da anta macho, o saco escrotal onde ficam os testículos do animal, ou por conta da história de castração do animal contada na comunidade.

Segundo o historiador, foi o Senhor Marciano José de Souza, descendente direto do fundador, quarta geração de Manoel Lourenço, que havia falado sobre a mudança de nome da comunidade, porém “Seu Marciano não deu total certeza. Na entrevista ele foi impreciso, dizia: Olha foi assim! Meu pai dizia que foi assim, meu avô dizia que foi assim! Ele falou uma coisa muito espessa, mas é a única coisa que temos com relação à mudança de nome” (L. A. M. S., 2024, informação verbal).

Quando ainda Saco D’Anta, o vaqueiro Manoel Lourenço dos Santos e sua esposa Dona Prima Ferreira dos Santos constituíram uma família relativamente grande como o costume da época, foram dois homens e sete mulheres. Observando o nome da esposa de Manoel Lourenço, é possível afirmar que ela poderia fazer parte da família do seu antigo patrão Raimundo Ferreira da Silva, pois carrega o sobrenome deste. Não foi possível saber o grau de parentesco. Talvez por esse fato, o vaqueiro tenha tido preferências na compra de tantos lotes de uma mesma fazenda.

O patriarca da família morreu na Fazenda Saco D’Anta em 28 de janeiro de 1872, porém sua descendência vive até hoje no povoado de Antarí.

### **3.1.3 O Processo de Certificação Quilombola**

A colonização do Brasil foi marcada por um sistema econômico escravista às custas da dominação dos nativos e principalmente dos africanos. Com a vida degradante a que foram submetidos, tentaram de todas as formas resistir ao sistema explorador e desumano imposto pelos seus senhores. De acordo com João Reis e Flávio Gomes (2012, p. 9), “onde houve

escravidão, houve resistência”. Assim, fugas, insurreições, assassinatos, suicídios, quebra de ferramentas, incêndios, quilombos, entre outras, constituíram formas de luta e resistência perante o sistema.

“O quilombo é seguramente uma palavra originária dos povos de línguas bantu (kilombo, aportuguesado: quilombo)” (Munanga, 1996, p. 58). Segundo o autor, a África seria uma instituição sociopolítica e militar formada pelas migrações e mestiçagens tanto biológicas quanto culturais, com processo de iniciação.

Afirma ainda que o quilombo brasileiro é uma cópia do quilombo africano reconstruído a partir das fugas das senzalas e das plantações, e ocupou partes de territórios brasileiros não povoados, com uma outra estrutura política na qual se encontraram todos, negros, índios e brancos, oprimidos pelo sistema escravista, formando um modelo de democracia com todas as raças.

Reis e Gomes (2012) confirmam o que Munanga (1995) traz sobre a formação pluriétnica dos quilombos no Brasil, quando afirmam que a sociedade do quilombo apresentava “[...] trocas e alianças sociais [...] entre o próprio povo africano, oriundos de diversas regiões da África [...] em toda parte esse processo se deu segundo ritmos e criando combinações que variavam na imensidão territorial do Brasil escravocrata” (Reis; Gomes, 2012, p. 12).

Historicamente, o termo “quilombo” teve diversas semânticas. Xavier Filho (2020) traz uma cronologia a esse respeito. Em 1740, o Conselho Ultramarino definiu quilombo como “[...] toda habitação de negros fugidos, que passem de cinco, em parte despovoada, ainda que não tenham ranchos levantados e nem se achem pilões nele” (Moura, 1981, p.16 *apud* Xavier Filho, 2020, p. 2).

No período colonial, o termo foi usado para referir a um lugar perigoso, habitado por ladrões e assassinos. Já a partir de 1930, século XX, o quilombo era lugar de gente rebelde, resistente à aculturação impositiva da cultura branca europeia; nos anos 1960 a 1970, a historiografia brasileira associou o termo à resistência contra a opressão do senhor, devido aos castigos e maus-tratos sofridos pelos negros. A partir dos anos 1970 e 1980, com a descoberta de novas comunidades quilombolas, a estrutura e organização de Palmares ganha destaque por conta da omissão e distorção na história oficial de luta do povo negro. Zumbi passa a ser considerado como herói da resistência.

Com a criação, em 1978, do Movimento Negro Unificado (MNU)<sup>47</sup>, o termo “quilombo” passa a ser utilizado como significado e símbolo de resistência e luta.

Diante desse contexto, Gomes (2015) afirma que, no século XX, as comunidades negras eram invisíveis para o poder público e estigmatizadas pela sociedade de modo geral. Esse processo de invisibilidade é histórico, iniciou-se com as políticas públicas ou a falta delas no pós-abolição e vieram perdurando ao longo do tempo, pois seus habitantes não eram recenseados como negros ou afrodescendentes; nesse ínterim, “camponeses negros – parte dos quais quilombolas do passado – foram transformados em caboclos, caiçaras, pescadores e retirantes” (Gomes, 2015, p. 120).

Apesar de, entre 1970 e 1990, já existirem alguns estudos sobre o negro no meio rural, a exemplo dos trabalhos desenvolvidos na USP, no Departamento de Antropologia, nas comunidades de Ivaporunduva e Cafundó (São Paulo), Castainho (Pernambuco), Cedro (Goiás), o povo negro rural era invisibilizado nos estudos acadêmicos, não era visto como sujeito político, e a condição racial era vista como secundária ou complementar. Porém em 1981, o professor Borges Pereira, da USP, afirma que a “categoria quilombo”, por sua dimensão histórica, a eles não se aplicava. Isso, segundo o professor, só seria possível se a categoria quilombo assumisse outros significados (Gusmão, 2023).

Ainda de acordo com Xavier Filho (2020), a Associação Brasileira de Antropologia (ABA) teve participação importante na redefinição do conceito de quilombo. Em 1994, afirmou que, na contemporaneidade, o termo não poderia mais se referir a restos arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Portanto, “o quilombo não é mais algo isolado e de população homogênea. Outrossim, estabelece relações com a cidade e sua população é diversa, habitando na comunidade pessoas de várias origens” (Xavier Filho, 2020, p. 5).

Um conceito mais contemporâneo para o termo é: “toda comunidade negra rural que agrupe descendentes de escravos vivendo da cultura de subsistência, e onde as manifestações culturais têm forte vínculo com o passado” (Fabiani, 2005, p. 205 *apud* Xavier Filho, 2020, p. 5).

---

<sup>47</sup> Em 1978, inicia-se, em São Paulo, o Movimento Negro Unificado Contra a Discriminação Racial (MNUCDR). Esse movimento reunia em si e em sua denominação outros movimentos sociais negros e/ou antirracismo. Mais tarde, denominado apenas Movimento Negro Unificado (MNU), será referência para a luta antirracista em todo o Brasil (TRAPP, Rafael; SILVA, Mozart. Movimento negro no Brasil contemporâneo: estratégias identitárias e ação política. Revista Jovem Pesquisador, Santa Cruz do Sul, v. 1, 2010, p. 91 *apud* Xavier Filho, 2020, p. 4).

Dessa forma, o território historicamente ocupado pelos negros e seu sentimento de pertencimento ao espaço e à cultura, são as bases fundamentais para conceber um quilombo ou uma comunidade como remanescente de quilombo nos dias atuais. Essas comunidades negras surgiram desde os primórdios por diferentes etnias ocupando um espaço, um território, obtido de diferentes maneiras ao longo do tempo: por invasão de terras devolutas, por doação de senhores a ex-escravos, por doação pela Coroa Portuguesa, por participação em guerras e até mesmo terras compradas por negros escravos ou libertos.

As lutas e reivindicações dos movimentos negros organizados foram se configurando como direito, na Assembleia Constituinte, com a promulgação da Constituição Federal em 1988. Apesar de não trazer no corpo da Carta Magna capítulo ou seção específica, o artigo 68 do Ato das Disposições Constitucionais Transitórias dá aos remanescentes das comunidades dos quilombos o direito à posse da terra, iniciando com marco legal a visibilidade social necessária para a mudança de rumos como reparação para o povo negro quilombola.

Porém, foi com o Decreto Federal nº 4.887/2003 que foram regulamentados o reconhecimento, identificação, delimitação, demarcação e titulação das terras ocupadas por remanescentes quilombolas. Em 2003, a visibilidade começou a se configurar como possível, mesmo que não de forma universalizada, diante das dificuldades encontradas na busca de vestígios ou até mesmo da recusa de se identificar como quilombola.

O artigo 2º do Decreto Federal nº 4.887/2003 reconhece que:

[...] consideram-se remanescentes das comunidades dos quilombos, para os fins deste Decreto, os grupos étnico-raciais, segundo critérios de auto-atribuição [sic], com trajetória histórica própria, dotados de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a resistência à opressão histórica sofrida (Brasil, 2003, p. 56).

Sendo assim, é preciso considerar, além do território ocupado e em uso, o autorreconhecimento como aceitação da identidade forjada na cultura e tradição dos antepassados. O espaço vivido, as pessoas, a terra são considerados não somente na dimensão física, mas também espiritual, no sentido de herança ancestral, repassada de geração em geração.

Dessa forma, asseguram que a formação de quilombo no nosso território tem semelhanças e também diferenças, diante da forma de escravidão existente na época, pois já é sabido que no sertão a escravidão teve moldes diferenciados do litoral. Portanto, diferem em

tamanho, composição, quantidade de negros, entre outros aspectos. Mas “[...] foi a partir do quilombo que os afrodescendentes puderam desempenhar ou readquirir o papel de sujeito na formação social brasileira” (Xavier Filho, 2020, p. 4).

Nos estudos realizados no sertão da Bahia, Sampaio (2024) assevera que é preciso analisar em detalhes a dinâmica desses lugares ao longo do tempo em suas características e transformações sociais, culturais e econômicas ocorridas desde a época da escravidão até hoje. Outrossim, considera-se o fato de o sistema escravista no sertão ter suas peculiaridades em relação à forma de escravidão litorânea, que era voltada para o mercado externo da cana-de-açúcar. A escravidão no sertão foi marcada pela atividade pecuarista para suprir o mercado interno, com uma certa liberdade para o escravo. Porém, não era menos aviltante que a do litoral. Importante perceber que essas comunidades quilombolas são herdeiras desse sistema excludente que estereotipa e pune os descendentes com a falta de acesso a bens culturais, desigualdades de todos os gêneros e a marginalização.

As pesquisas sobre os povoados no município de Barra do Mendes, cuja descendência poderia ser de escravos, iniciou por volta de 2006, quando L. A. M. de S. interessou-se pela temática e resolveu, por conta própria, ouvir as memórias dos mais velhos de Canarina e Antará, bem como buscar por documentos que pudessem comprovar a descendência escrava. Nessa época era apenas um memorialista sem a formação acadêmica em História. Porém, em 2013, já estudante de História pela Universidade Norte do Paraná, exercia o cargo de Secretário de Cultura, sendo indicado pela Prefeitura Municipal de Barra do Mendes para efetuar as diligências em busca de informações mais precisas para a certificação de algumas comunidades como descendentes de quilombolas. Nas palavras dele,

[...] para fazer o processo de certificação das Comunidades Quilombolas do município, Canarina primeiro, fizemos a pré-seleção do que a gente achava, que já tinha alguma noção, segundo os documentos que seria, né?, remanescente de quilombos, porque quilombo propriamente dito só quem reconhece é Canarina. Porque Canarina, eles dizem que lá realmente tinham os escravos que vieram fugidos de Macaúba, daquela região lá. Então, para todos os efeitos, a Canarina era um quilombo, né? Porque os moradores de Canarina ficavam mais adiante na Fazenda Roça Grande, que é hoje um pequeno Arraial, o Arraial de Roça Grande, que era onde era a fazenda e cá mais embaixo, na Canabrava das Almas, é que eles diziam que tinha os negros que tinha vindo fugido de Rio de Contas, de Macaúba, segundo eles contavam, né? [...] (L. A. M. S., 2024, informação verbal).

A memória oral dos entrevistados coincide com o que a literatura sobre o povoamento do sertão nos traz. Quando falam de escravos vindos de Rio de Contas e Macaúbas, há a

possibilidade de escravos da pecuária terem migrado para as serras de Canabrava das Almas, atual Canarina. Assim, Neves (2003) traz a confirmação de 24 livros de tombo, das terras do Conde da Ponte, mas adverte que, até aquele momento, apenas se conheciam os de “[...] Santo Antônio do Urubu, encontrado em um cartório da cidade baiana de Macaúbas e de Rio Pardo, na mineira de Espinosa, ambos [...] de 5 de fevereiro de 1819” (Neves, 2003, p. 181).

Em meados do século XVIII, o sertão nordestino foi transformado no reino dos homens encourados, que viviam sobre o lombo de seus cavalos. “Homens que se chamavam criadores, vaqueiros, passadores, tropeiros, agregados, gente toda que vivia na dependência da criação de gado” (Santos Filho, 2012, p. 206).

Outrossim, a tabela abaixo é uma reprodução de parte da tabela original em que Neves (2003) apresenta as terras da Casa da Ponte, descritas nos livros de tombo, em Santo Antônio do Urubu. Reajustei para demonstrar a possibilidade de escravos terem vindo para essas paragens devido à quantidade de sítios ou currais de gado, onde hoje é o município de Macaúbas e a relativa proximidade dos territórios.

**Quadro 1** – Reprodução de parte do quadro original das terras da Casa da Ponte descritas nos livros de tombo, em Santo Antônio do Urubu, em 1819

Nº DO REGISTRO	TOPÔNIMO	MUNICÍPIO ATUAL
50	Gado Bravo	Macaúbas
51	Cambaitó	Macaúbas
58	Aguada	Macaúbas
59	Catulés	Macaúbas
60	Curralinho	Macaúbas
77	Boqueirão	Macaúbas
78	Umbuzeiro	Macaúbas
79	Malhada	Macaúbas
82	Buritis	Macaúbas
86	Brej N S Cons	Macaúbas
89	Brejo	Macaúbas
91	Lagoa Clara	Macaúbas
92	Curral Velho	Macaúbas
94	Caraíbas	Macaúbas
95	Araras	Macaúbas
97	Curralinho	Macaúbas
99	Riacho do Peixe	Macaúbas

Fonte: Neves (2003, p. 184).

Encontrei dezessete possibilidades de migração de escravos do território de Macaúbas. Se essa possibilidade for verdadeira, de ter havido essa migração para as terras de Canabrava da Almas, atual Canarina, coincide com a memória oral da região, em que os mais velhos afirmavam a existência de um quilombo, cujos descendentes povoaram as comunidades de Volta do Abdon, Antará e Queimada do Rufino – antiga Queimada de Manoel Lourenço.

Outra situação que colabora com a memória oral do povoamento dessa área por escravos, ex-escravos, libertos e portugueses, foi a mineração de diamantes ocorrida nas primeiras décadas de 1800, na Chapada Velha, na Serra das Mangabeiras, localizada na porção ocidental da Chapada Diamantina. Nessa época, a vila de Chapada Velha viveu período áureo com grande movimento de pessoas. Os territórios da Chapada Velha e de Barra do Mendes pertenciam a Brotas de Macaúbas nessa época.

Em depoimento para a certificação de Antará, o Senhor L. B. dos S. conta que “seu pai J. B. dos S. era garimpeiro que nasceu aqui em Antará. [...] Garimpavam na Chapada Velha, que passou a se chamar Pau Mole, Barroão e Solidão” (Fundação Palmares, 2013, p. 37, informação verbal).

Em outra descrição do depoimento, há registro da memória do Senhor F. A. da S., agricultor, 68 anos na época, o qual contou que

[...] seu avô Cassiano era garimpeiro e fazia escavações em busca de diamantes aqui próximo, no lugar chamado Pau Mole, local este que chegou a um certo grau de crescimento em decorrência do garimpo, houve época de aglutinar 5000 (cinco mil) garimpeiros, e havia uma pequena infraestrutura como; cartório, cadeia pública, lojas e até casas de prostituição. Conta que lá pelos anos de 1845, o local atraiu muitos negros foragidos e descendentes de índios (Fundação Palmares, 2013, p. 27, informação verbal).

Além do garimpo da Chapada Velha, outros focos de mineração na Chapada Diamantina, ocorrida também no século XIX, foram Andaraí e Lençóis. A partir de 1845, Lençóis ficou conhecido como a “Capital das Lavras”, por conta da abundância de diamantes. Nesse período, a região recebeu uma multidão de pessoas em busca de riqueza, fazendo surgir garimpos de diferentes dimensões, favorecendo o crescimento de povoações, vilas e cidades nos seus arredores. O movimento de pessoas entre Chapada Velha e as Lavras Diamantinas

favoreceu a invasão e posse de terras devolutas, formando pequenos povoados existentes até hoje na região.

Esses depoimentos nos trazem, a partir da memória oral, a evidência da existência de povoações na região serrana do município de Barra do Mendes e sua relação com a garimpagem, assim como os dados historiográficos nos permitem compreender que, no período da mineração diamantina, tanto da Chapada Velha quanto das Lavras Diamantinas, a migração de aventureiros, escravos, libertos e livres foi intensa para nosso território, colaborando para a formação ou aumento de pessoas nos pequenos povoados da região, como é o caso de Canarina, Antará e Minas do Espírito Santo, povoado localizado bem próximo dos antigos garimpos conhecidos como Pau Mole ou Solidão.

Sem dúvida, os povoados serranos de Canarina e Antará tiveram contato com escravos, libertos e livres, tanto quanto com portugueses durante sua história nos séculos XVIII e XIX. Os traços da população como a cor da pele, os costumes e as tradições conferem a esse povo a legitimação de suas heranças ancestrais africanas, o que colaborou para se identificarem como quilombolas.

Conforme o Decreto nº 4.887, de 20 de novembro de 2003, no parágrafo primeiro a caracterização dos remanescentes das comunidades dos quilombos será atestada mediante autodefinição da própria comunidade; e no parágrafo segundo, são terras ocupadas por remanescentes as utilizadas para a garantia de sua reprodução física, social, econômica e cultural. À letra da Lei, o historiador L. A. M. de S. nos conta sobre o *modus operandi* e os fatores principais para a conclusão da certificação. Segundo ele,

A questão da certificação das quatro comunidades, como comunidades quilombolas, baseou-se no relato e na autoidentificação, né? Vocês se reconhecem como comunidades quilombolas e tal? [...] na época não era suficiente, precisava ter uma parte de documentos que corroborasse com os relatos [...] então nós juntamos algum documento, como essa questão dos recibos, né?, de Manoel Lourenço [...] É, veio a questão também da construção da igreja de Canarina, né? Porque eles foram bastante firmes ao dizer [...] Dona Ana da Canarina, a mãe do Senhorzinho, já conheci com mais de 100, bastante lúcida [...] que a avó dela contava, olha só, a vó dela contava que carregou pedra criança e ia junto com os pais carregar a pedra para construção da igreja de Canarina, né?, que era de palha. Aí resolveu, quer dizer, quanto tempo ela pode, ela deve ter ficado sendo de palha e não sei se taipa, ou palha, ou não era? [...] então isso é algo muito, muito longe, uma data que tinha em uma das linhas do telhado marcava 1826 (L. A. M. de S., 2024, informação verbal).

Verificamos, então, que toda a descendência de Antará decorre de Canabrava das Almas, suposto quilombo, que hoje se chama Canarina. Além da memória oral, um dos documentos referidos por L. A. M. de S. é o imposto da época colonial apresentado no tópico anterior. Em entrevista recente, seu E. D. da S., que participou da busca por documentação para a certificação da comunidade de Antará, juntamente com o referido historiador, também faz referência a esse documento como sendo o que salvou todo o processo de Antará, que, por conta de uma suposta fraude, baixaram de 100% para 70% a possibilidade da certificação. Afirma:

[...] nós ia subindo lá pra caixa d'água, e L. perguntou em quantos por cento nós estava, ele [representante da Fundação Palmares] respondeu que tava com 70%. E agora, pra arrumar esses 30%? Mais nós tinha aqui um documento do tempo do Império, então mandaram me chamar, porque eu tava fazendo umas mudas (de café), então eu fui mostrar. O rapaz perguntou se o documento tava em Brasília junto com os outros, eu disse que tava tudo lá. Então, o rapaz disse que ele ia olhar lá em Brasília e dava uma resposta. Quando foi na segunda-feira, ele mandou a resposta que nós tinha atingido os 100%, por causa desse documento, que é o recibo da compra das terras daqui do Antará (E. D. de S., 2024, informação verbal).

No percurso do texto, falo sempre em Canarina, pois, conforme o historiador entrevistado, Canarina é a “mãe” de mais três comunidades reconhecidas como quilombola em Barra do Mendes. Segundo ele,

[...] Antará, Volta do Abdon e Queimada do Rufino é considerada remanescente de quilombo. É porque os fundadores dos três lugares saíram de Canarina. Então Canarina pariu quem fundou Volta do Abdon, quem fundou Antará e quem fundou a Queimada do Rufino (L. A. M. da S., 2024, informação verbal).

Para Candau (2012), existem regiões-memória, cidade-memória e até bairro-memória, cuja afirmação destes é a identidade regional ou local. O lugar de memória, no sentido de território de identidade de um grupo, é forjado por diversos lugares cuja “[...] memória é ligada a uma sucessão de lugares de uso e habitação” (Candau, 2012, p. 158). Nesse sentido, Antará, Volta do Abdon e Queimada do Rufino são territórios de memória. Todas as transformações ocorridas nesse espaço vivido que originou as três comunidades, desde o mito de fundação de Antará, forjaram a memória individual e coletiva, constituindo a identidade local e étnica de seus habitantes, pois o núcleo familiar é um só.

[...] todas as pessoas de Antará, os tradicionais de Antará, são descendentes de Manoel Lourenço. Todos! Todos! Ou diretamente ou por afinidade, ou porque casou [...] assim como lá na Canarina, né?, também praticamente todos são descendentes do Raimundo Ferreira e dos outros que chegaram depois, né?, os Santana, o Ângelo Bispo de Santana [...] não tem como dissociar Antará de Canarina [...] (L. A. M. da S., 2024, informação verbal).

Segundo seu E. D. da S., morador de Antari, 65 anos, e participante do processo de busca documental que comprovasse a identidade quilombola da comunidade, os fundadores descendiam de escravos. Para ele, os antepassados do povoado

[...] era descendente de escravos, mas o foco mesmo dos escravos foi em Canarina, nós aqui [**Antará**] somos remanescentes, eu sempre digo, queira ou não queira nós somos filhos de Canarina. Nós conseguimos juntar documentos e a assessoria comprovou que aqui era remanescente de quilombo (E. D. S, 2024, grifo nosso).

Para conclusão do processo e futura certificação de Antará, o historiador L. A. M. de S. e o Secretário de Desenvolvimento e Extensão Rural E. M. R. ouviram as pessoas da comunidade no dia 23 do mês de março de 2013, às 18 horas, na sede da Associação Comunitária, ressaltando o interesse do prefeito da época em realizar os trâmites da política pública do Programa Brasil Quilombola, beneficiando as comunidades que fossem certificadas. Foram entrevistadas sete pessoas, seis homens e uma mulher, com idade entre 54 e 86 anos de idade. Na ata da reunião na Associação Comunitária, consta a assinatura de 49 pessoas presentes no momento de se declararem remanescentes de quilombolas.

Ecléa Bosi (1994) diz que memória coletiva é importante, mas é o indivíduo que recorda e guarda o que tem valor, sendo o memorizador essencial nesse processo. O grupo oferece suporte à memória quando nos identificamos com ele, transpondo seu passado como se fosse o nosso. Observa que o tempo na memória é constituído por marcos ou pontos significativos, sendo “[...] a memória a faculdade épica por excelência” (Bosi, 1994, p. 90).

Assim, as memórias individuais e coletivas que contaram o que ouviram de seus avós e pais, da materialidade da igreja com características de construções feitas por escravizados, inclusive com uma data (08.07.1828) inscrita em uma das linhas antiga da cobertura e provas documentais, ajudaram a concluir o processo, além da autodefinição como descendentes de escravos africanos. Tudo isso colaborou para tanto Canarina quanto Antará fossem consideradas quilombolas, na mesma data, dia 21 de outubro de 2013.

Sabemos que todo esse processo vivido pela comunidade de Antará e demais comunidades quilombolas da região pela certificação é uma forma de reparação do Estado às consequências do sistema escravista que relegou os negros africanos e brasileiros à própria sorte no pós-abolição, perpetuando até nossos dias formas de exclusão e discriminação do povo negro.

#### 4 CONCLUSÃO

Com o compromisso de pesquisar como a trajetória do Terno de Reis colabora para a manutenção do catolicismo popular nos últimos 30 anos, na comunidade quilombola de Antará, em Barra do Mendes, Bahia, busquei nas memórias e ações dos devotos dos Santos Reis os indícios e respostas para as perguntas geradoras desta pesquisa.

Encontrei mais que respostas, encontrei inspiração na religiosidade de um povo simples e acolhedor que promove a manutenção da tradição religiosa como se fosse uma missão enviada por Deus.

Inspirada na trajetória do Terno de Reis, observei que não só essa manifestação cultural e religiosa existe na comunidade, mas muitas outras expressões de fé estão presentes no cotidiano daquela gente, fortalecendo laços familiares, religiosos e identitários do grupo.

Quanto aos achados da pesquisa, encontrei, nas memórias e em documentos, a base para afirmar que Antará é um lugar de religiosidade latente, onde o catolicismo popular tem raízes fortes, trazidas de seus antepassados e conservadas ao longo do tempo. É um catolicismo cheio de rituais simbólicos e litúrgicos criados pelos devotos, que transitam entre os rituais e liturgias oficiais católicas romanas sem que isso desvirtue a forma de viverem o popular como acreditam que deva acontecer.

Decerto que mudanças ocorreram, pois a tradição é feita de gente e, como tal, muda de acordo com a evolução das sociedades e dos grupos humanos a elas vinculadas. No modo de vivenciar o catolicismo popular hoje em Antará, a partir da devoção aos Santos Reis, pude perceber semelhanças deste com o praticado pelas irmandades do século XIX. Entre eles, a devoção pertencente a um núcleo familiar; o uso de fogos de artifícios no início e no final dos festejos; os rituais solenes, as regras do grupo e principalmente a comilança no dia 6 de janeiro para festejar os Santos de devoção.

Nos séculos XVIII e XIX, o primeiro passo para fundar uma irmandade era encontrar uma igreja que os acolhesse, tal qual em Antará, desde 1929, quando foi inaugurada a Igreja de São João Batista, em que os devotos dos Santos Reis são acolhidos para homenageá-los no dia 6 de janeiro. Esses mesmos devotos de Reis são os participantes que colaboram para que outras expressões de fé continuem presentes como, por exemplo, a via sacra em torno da igreja e a reza do terço para as almas. É uma espécie de solidariedade orgânica que envolve todos os católicos independentemente do santo de devoção individual.

Ao analisar como a religiosidade se expressa na memória e ações dos devotos de Santos Reis, as entrevistas e observações participantes mostraram que a memória dos devotos guarda a religiosidade como uma missão, um dom de Deus, que devem cumprir até o corpo físico demonstrar que não tem mais condições de realizar as ações pretendidas. Isso foi demonstrado sempre que se referiam a um mestre Terno de Reis anterior. Sempre dizem: “Quando ele não aguentou mais passou para ...”. O não aguentar mais são justamente as dificuldades impostas pela idade; inclusive o atual mestre, nos seus 82 anos, demonstra cansaço e tremor nas mãos e na voz, não na devoção. No final de seu discurso na igreja e na casa do santo, finaliza dizendo: “Se Deus permitir, quero estar aqui ano que vem!”. Ele já passou a obrigação de continuar com o Terno de Reis para outra pessoa, um sobrinho, que há um ano está sob o olhar atento do tio, aprendendo a ser mestre. Ele faz as honras de carregar a Bandeira no Giro, e o tio (atual mestre) organiza a festa.

Todos os festejos, desde os mais remotos, guardam a linguagem e as experiências praticadas no cotidiano das pessoas e dos grupos aos quais pertencem. Essas práticas estão imbricadas de regras que revelam as relações sociais e identitárias dos grupos. Desse modo, o grupo do Terno não foge à regra; enquanto grupo religioso, criaram regras internas a serem cumpridas por todos, tendo os mais velhos como professores a exemplificar, caso o mais jovem venha cometer um erro ou não tenha aprendido a regra como, por exemplo, cantar o Reis de porta, em pé, não ir à festa profana com a “farda” ou a proibição de dormir com a esposa. Além desse tipo de regra comum a todos, as relações de sociabilidade comunitária são muito presentes, demonstrando que, apesar da mudança ocorrida em relação às mulheres dos romeiros, que antigamente eram as enfrentantes da cozinha, hoje nem todas participam, mas outras mulheres cujos filhos são reiseiros, ou aquelas que são amigas ou parentes, sempre se colocam à disposição para ajudar na cozinha no dia de Reis, tornando a festa um evento comunitário e social.

Sendo assim, o Terno de Reis de Antará é fonte e lugar de muitas memórias sempre calcadas na religiosidade e no respeito à devoção. Um lugar de memória no sentido de guardar momentos vividos, lembranças de situações, causos, pessoas e lugares geográficos que cruzaram a trajetória temporal dos reiseiros, deixando suas marcas sendo retransmitidas oralmente. E, ao retransmitir aos mais jovens o que guardaram na memória aprendido com os mais antigos sobre a devoção, seus rituais e religiosidade, eles buscam manter a tradição sempre viva na comunidade.

Posso dizer, neste momento, que esta pesquisa atingiu seu objetivo e que as hipóteses levantadas foram confirmadas, pois as memórias revelaram que as mudanças e adaptações ocorridas não interferiram na forma de o povo de Antará vivenciar a religiosidade; que as transformações sociais e culturais, como o uso da internet e do celular, agregaram valor à tradição a partir do novo, sem que esse “novo” fosse motivo de conflitos entre o chefe e os reiseiros. Do mesmo modo, que a preservação da cultura local serve como afirmação identitária quilombola e resistência cultural, uma vez que, mesmo convivendo com o catolicismo oficial romanizado com suas liturgias obrigatórias, as pessoas mantiveram firmes em sua religiosidade aprendida com e na vida cotidiana com seus antepassados.

Toda pesquisa busca atingir um nível de relevância que desperte interesse pelo tema estudado. No caso em questão, uma investigação sobre o catolicismo popular, sob uma perspectiva histórica e cultural, contribui significativamente para as Ciências Humanas, como a História, a Antropologia e Sociologia, entre outras, pois envolve o estudo das ações humanas ao longo do tempo e no espaço. Além disso, o trabalho resgata a trajetória do Terno de Reis de Antará, uma expressão cultural ainda presente na Chapada Diamantina, fortalecendo a preservação das tradições quilombolas na Bahia e no Brasil. A importância desta pesquisa reside na análise da vivência religiosa dos devotos de Santos Reis, tendo o Terno de Reis como uma representação do catolicismo popular brasileiro, pois, por ser uma prática historicamente marginalizada por estar associada a grupos socialmente excluídos, como negros e pobres, a pesquisa coloca as ações desses sujeitos como fonte permanente de cultura popular e preservação identitária.

Por fim, é possível elevar a dimensão desta pesquisa a outros patamares como a continuação da pesquisa em futuro doutorado, ampliando a discussão religiosa e cultural para outras partes do município, como um mapeamento das expressões exteriores da fé ainda latentes no sertanejo, comparando com outros espaços da região da Chapada Diamantina, ou até mesmo aprofundando estudos na comunidade de Antará em relação aos reais vínculos com a escravidão.

## REFERÊNCIAS

- ARAÚJO, Niédja Sodré de. **Estudo ambiental do município de Brotas de Macaúbas (Ba) face   cobertura e uso da terra**. Salvador, 2015. Trabalho de Conclusão de Curso apresentado ao Curso de Gradua o em Geografia pela Universidade Federal da Bahia. Disponível em: <https://geografia.ufba.br/Niedja%20Sodre%20de%20Araujo.pdf>. Acesso em: 03 out. 2024.
- AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, n. 141, p. 95-130, 1976.
- BANDEIRA, Renato Lu  Sapucaia. **Chapada Diamantina História, Riquezas e Encantos**. Edi o do autor. Salvador-Bahia, 2014.
- BARROS, José D'Assun o. **Fontes Históricas: uma introdu o aos seus usos historiográficos**. Petrópolis: Editora Vozes, 2019.
- BARROS, José D'Assun o. **A Fonte Histórica e seu lugar de produ o**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2020.
- BAUER, Martin W. e GASKELL, George. **Pesquisa qualitativa com texto: imagem e som: um manual prático**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2002. Tradu o de Pedrinho A. Guareschi.
- BÍBLIA. **Bíblia Sagrada**. Barueri, SP: Sociedade Bíblica do Brasil, 1969. Tradu o de Jo  Ferreira de Almeida. Edi o Revisada e Corrigida.
- BIERNATH, André. **'Em busca da anta perdida': a expedi o que 're encontrou' animal considerado extinto da Caatinga**. BBC News Brasil, 2024. Disponível em: <https://www.bbc.com/portuguese/articles/c72peggn4ezo>. Acesso em: 01 ago. 2024.
- BOFF, Leonardo. **Catolicismo Popular: que   Catolicismo?** **Revista Eclesiástica Brasileira**, v. 36, n. 141, 1976. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/4074>. Acesso em: 19 jun. 2024.
- BORGES, Daniela Cristina *et al.* Anta brasileira – *Tapirus terrestris*: características gerais, mitológicas e seu conhecimento popular nas regiões do Noroeste e do Alto Paranaíba em Minas Gerais. **Revista de Pesquisa Interdisciplinar – Fluxo Contínuo**, v. 5, 2020. Disponível em: <https://cfp.revistas.ufcg.edu.br/cfp/index.php/pesquisainterdisciplinar/issue/view/48>. Acesso em: 01 ago.2024.
- BOSI, Ecléa. **Memória e sociedade: lembranças de velhos**. 3. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1994.
- BOURDIEU, P. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S. A., 1989.
- BOURDIEU, P. **A domina o masculina**. 2. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002. Tradu o de Maria Helena. K hner.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Viver de Criar Cultura, Cultura Popular, Arte e Educa o. *In*: SILVA, Ren  Marc da Costa. **Cultura popular e educa o**. Brasília: Ministério da Educa o, Secretaria de Educa o a Distância, 2008, p. 45-54.

BRASIL. Decreto Federal nº 4.887 de 20 de novembro de 2003. **Diário Oficial da União:** seção 1, Nº 227, p. 56, 21 nov.2003.

BRITO, Ana Nery Oliveira. **Folia de Reisado de Cabaceiras (Conceição de Coité) – 1965-2005**. Universidade Estadual de Feira de Santana, Feira de Santana, 2016. Disponível em: <http://tede2.uefs.br:8080/handle/tede/515>. Acesso em: 14 mai. 2023.

BURKE, Peter (org.). **A Escrita da História:** novas perspectivas. São Paulo: Unesp, 1992.

BURKE, Peter (org.). **O que é História Cultural?** 2. ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2008. Tradução de Sérgio Goes de Paula.

CANDAU, Joel. **Memória e Identidade**. São Paulo: Contexto, 2012. Tradução de Maria Letícia Ferreira.

CARLOS, Ana Fani Alessandri. **O lugar no/do mundo**. São Paulo: FFLCH, 2007.

CASCUDO, Luís da Câmara. **Dicionário do Folclore Brasileiro**. 11. ed. ilustrada. São Paulo: Global, 2002.

CASCUDO, Luís da Câmara. **O velho que sabe tudo**. Disponível em: [http://almanaque.folha.uol.com.br/leituras\\_23mai01.shtml](http://almanaque.folha.uol.com.br/leituras_23mai01.shtml). Acesso em: 21 jul. 2023.

CORRÊA, R. L. *et al.* Paisagem, Tempo e Cultura. Rio de Janeiro: Eduerj, 1998.

COUTO, Edilece Souza. **Tempo de festas:** homenagens a Santa Bárbara, N. S. da Conceição e Sant'Ana em Salvador (1860-1940). Salvador: Edufba, 2010.

COUTO, Edilece Souza. Devoções, festas e ritos: algumas considerações. **Revista Brasileira de História das Religiões – Dossiê Identidades Religiosas e História**, ano I, nº 1, 2008. Disponível em: <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/n1-2008.html>. Acesso em: 22 mai. 2023.

COUTO, Edilece Souza. Festas afro-católicas em salvador, Bahia, Brasil. **Revista del CESLA**, n. 18, 2015, p. 117-142. Disponível em: <https://www.revistadelcesla.com/index.php/revistadelcesla/article/view/29/27>. Acesso em: 22 mai. 2023.

DAMASCENO, José Jorge Andrade. **A cuia e a bengala:** histórias, memórias e trajetórias de pessoas cegas em Salvador, em busca de inserção econômica e autodeterminação social. Salvador: Edufba, 2022.

ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992. Tradução de Rogério Fernandes.

FEITLER, B.; SOUZA, E. S. Uma metrópole no ultramar português. A Igreja de São Salvador da Bahia de Todos os Santos. *In:* SOUZA, Evergton Sales (org.). **Salvador da Bahia:** retratos de uma cidade atlântica. Salvador, Lisboa: Edufba, CHAM, 2016. Disponível em: <https://repositorio.ufba.br/handle/ri/21713>. Acesso em: 20 jun. 2024.

FERREIRA, Denison da Silva. Território: Território, Territorialidade e seus Múltiplos Enfoques na Ciência Geográfica. **CAMPO-TERRITÓRIO: revista de geografia agrária**, v. 9, n. 17, p. 111-135, abr., 2014.

FOUCAULT, M. **Vigiar e Punir: história da violência nas prisões**. Petrópolis: Editora Vozes, 1987.

FOUCAULT, M. **Microfísica do poder**. 5. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017.

FRANÇA, Nascimento, Ildimar. **E viva Santo Reis: um estudo sobre manifestações culturais em Piatã/Abaíra, Chapada Diamantina, Bahia**. Salvador: Ufba, 2009.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Certificação da Comunidade Quilombola de Canarina-Ba**. Processo n. 01420003579/2013-15. Brasília-DF, 2013. Disponível em: [www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br). Acesso em: 17 dez. 2024.

FUNDAÇÃO CULTURAL PALMARES. **Certificação da Comunidade Quilombola de Antari-Ba**. Processo n. 01420.003580/2013-3. Brasília-DF, 2013. Disponível em: [www.palmares.gov.br](http://www.palmares.gov.br). Acesso em: 17 dez. 2024.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GIL, Antônio Carlos. **Como elaborar projetos de pesquisa**. 2. ed. SP: Atlas, 1991.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. 2. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GUERREIRO, Silas. Cultura. In: PASSOS, J. D.; SANCHEZ, W. L. **Dicionário Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

HALBWACHS, M. **A Memória coletiva**. São Paulo: Vértice/Revista dos Tribunais, 1990. Tradução de Laurent Léon Schaffter.

HALL, Stuart. **Cultura e representação**. Rio de Janeiro: PUC-Rio, Apicuri, 2016. Organização de Arthur Ituassu e tradução de Daniel Miranda e William Oliveira.

HOBBSBAWM, Eric; RANGER, Terence. **A invenção das tradições**. RJ: Paz e Terra, 1997.

KRIEGER, Murilo Sebastião Ramos. **Documentos de fundação e outros registros da Arquidiocese de São Salvador da Bahia Sede Primacial do Brasil**. Salvador: UCSal Press; Universidade Católica do Salvador, 2019.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1990. Coleção Repertórios. Tradução Bernardo Leitão e outros.

LOPES, Adão Fernandes. **“Ô de Casa Ô de Fora Maria vai ver quem é”**: o Terno de Reis de figuras e espadas e suas implicações na (s) prática(s) educativa(s) no colégio Dom Antônio de Mendonça em Genipapo/Saúde-BA. 2018. Disponível em: <http://www.saberaberto.uneb.br/handle/20.500.11896/1836>. Acesso em: 22 out. 2022.

MADUREIRA, José Gabriel Perissé. O leigo cristão em uma sociedade plural: o percurso etimológico como instrumento para a compreensão da vocação laical. **Revista de Teologia da PUCRS**, Programa de Pós-Graduação em Teologia Escola de Humanidades. Porto Alegre, v. 48, n. 2, p. 161-173, julho-dezembro 2018. Disponível em: <http://dx.doi.org/10.15448/0103-314X.2018.2.32390>. Acesso em: 20 jun. 2024.

- MALHOTRA, N. **Pesquisa de marketing**. 3. ed. Porto Alegre: Bookman, 2006.
- MARTINS, Leda Maria. **Performances do tempo espiralar**: poéticas do corpo-tela. Rio de Janeiro: Cobogó, 2002.
- MATTOSO, Kátia M. Q. **Bahia, século XIX**: uma província no império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.
- MEDICI, Emília Patrícia. Avaliação do Risco de Extinção da Anta brasileira *Tapirus terrestris* Linnaeus, 1758, no Brasil. *Biodiversidade Brasileira*, ano II, n. 3, 2012, p. 103-116. Disponível em: <https://revistaelectronica.icmbio.gov.br/BioBR/article/view/243/144>. Acesso em: 01 ago. 2024.
- MENDONÇA, Edízio Rodrigues. **Cronologia de Barra do Mendes de 1663 a 2005**. Disponível em: <https://www.cmbarradomendes.ba.gov.br/a-cidade/>. Acesso em: 22 ago. 2024.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza (org.). **Pesquisa Social**: teoria, método e criatividade. 23. ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1994.
- MINAYO, Maria Cecília de Souza. **O desafio do conhecimento**: pesquisa qualitativa em saúde. 14. ed. São Paulo: Hucitec, 2014.
- MUNANGA, Kabengele. Origem e histórico do Quilombo na África. **Revista USP**, n. 28, São Paulo, 1996.
- MURARY, Charles. A música como objeto da memória. In: SILVA, René Marc da Costa (org.). **Cultura popular e Educação**: salto para o futuro. Brasília: Secretaria de Educação a Distância, MEC, 2008.
- NEDER, Andiara Barbosa. **Giro das saias**: o embrionário empoderamento feminino na manifestação artística e cultural da Folia de Reis. Juiz de Fora, UFJF, 2019. Disponível em: <https://repositorio.ufjf.br/jspui/handle/ufjf/12095>. Acesso em: 21 jul. 2023.
- NEVES, Erivaldo Fagundes. **Posseiros, rendeiros e proprietários**: estrutura fundiária e dinâmica agromercantil no Alto Sertão da Bahia (1750-1850). Recife, 2003. Disponível em: <https://repositorio.ufpe.br/handle/123456789/7313>. Acesso em: 10 jul. 2024.
- NOGUEIRA, Wanderleia Silva. **A Festa de Folia de Reis em Quirinópolis**: lugar de Memória (1918-2010). Goiânia, 2011. Disponível em: <https://tede2.pucgoias.edu.br/handle/tede/2274>. Acesso em: 15 mai. 2023.
- NORA, P.; Aun Khoury, T. Y. Entre Memória e História: a problemática dos lugares. Projeto História: **Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados De História**. 2012. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/12101>. Acesso em: 17 jun. 2022.
- NUNES, J. A diocese da Bahia no século XVIII: território e formas de organização institucional. **Lusitania Sacra**, (41), 61-84. Disponível em: <https://doi.org/10.34632/lusitaniasacra.2020.10118>". *Lusitânia Sacra* 41 (2020) (2020): 61-84. Acesso em: 22 ago. 2024.
- OLIVEIRA, George Pereira *et al.* As cercas da geodiversidade: um retrato da apropriação e uso do patrimônio geológico no Seridó Potiguar, Rio Grande do Norte, Nordeste do Brasil.

**REGNE**, v. 02, n. 2, 2016. Disponível em: <https://www.periodicos.ufrn.br/revistadoregne>. Acesso em: 10 set. 2024.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Catolicismo Popular e romanização do catolicismo brasileiro. **Revista Eclesiástica Brasileira**, vol. 36, fasc. 141, 1976. Disponível em: <https://revistaeclesiasticabrasileira.itf.edu.br/reb/article/view/4078>. Acesso em: 19 jun. 2024.

PASSOS, João Décio; SANCHEZ, Wagner Lopes (dir.). **Dicionário do Concílio Vaticano II**. São Paulo: Paulus, 2015.

PESCE, Lucila; ABREU, Claudia Barcelos de Moura. Pesquisa qualitativa: considerações sobre as bases filosóficas e os princípios norteadores. **Revista da FAAEBA: Educação e Contemporaneidade**, vol. 22, n. 40, 2013, p.19-29. ISSN 0104-7043. Disponível em: <http://educa.fcc.org.br/cgi-bin/wxis.exe/iah/?IsisScript=iah/iah.xis&base=article%5Edlibrary&format=iso.pft&lang=p&nextAction=lnk&indexSearch=AU&exprSearch=ABREU,+CLAUDIA+BARCELOS+DE+MOURA>. Acesso em: 02 ago. 2023.

PORTELLI, Alessandro. Tentando aprender um pouquinho: algumas reflexões sobre a ética na história oral. Projeto História: **Revista Do Programa De Estudos Pós-Graduados de História**, v. 15, jul./dez. 1997. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/view/11215>. Acesso em: 03 jul. 2024.

PORTELLI, Alessandro. **História oral como arte da escuta**. São Paulo: Letra e Voz, 2016. Tradução de Ricardo Santhiago.

REGINALDO, Lucilene. **Os Rosários dos Angolas: irmandades negras, experiências escravas e identidades africanas na Bahia setecentista**. Campinas, SP: 2005. Disponível em: <https://repositorio.unicamp.br/acervo/detalhe/335419>. Acesso em: 13 mai. 2024.

REIS, João José. **A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX**. São Paulo: Cia. das Letras, 1991.

REIS, João José; GOMES, Flávio dos Santos (orgs.). **Liberdade por um fio: história dos quilombos no Brasil**. São Paulo: Claro Enigma, 2012.

REVEL, Jacques. A história ao rés-do-chão. *In*: Giovanni, LEVI. **A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

RIBEIRO, Elisa. A perspectiva da entrevista na investigação qualitativa. **Evidência, olhares e pesquisas em saberes educacionais**, n. 4, maio de 2008, Araxá, Centro Universitário do Planalto de Araxá. Disponível em: [http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/maio2013/sociologia\\_artigos/tecnica\\_coleta\\_dados.pdf](http://www.educadores.diaadia.pr.gov.br/arquivos/File/maio2013/sociologia_artigos/tecnica_coleta_dados.pdf). Acesso em: 05 abr. 2023.

RIBEIRO, Nelson Pôrto. Técnicas construtivas nas alvenarias históricas, no Brasil. *In*: BRAGA, Márcia (org.) **Conservação e restauro: arquitetura brasileira**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 2003, p. 53-84.

RIBEIRO, Renilson Rosa; SOUZA, Shirley Claudia da Silva e. História regional e local: o que dizem professores e alunos? **Revista Pesquisa Histórica**, v. 39, n. 2, jul-dez. 2021.

Disponível em: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8255721>. Acesso em: 27 out. 2022.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007. Tradução de Alain François e outros.

RIOS, Sebastião. Os cantos da Festa do Reinado de Nossa Senhora do Rosário e da Folia de Reis. **Sociedade e Cultura**, Goiânia, v. 9, n. 1, p. 65-76, 2017. Disponível em: <https://revistas.ufg.br/fcs/article/view/215>. Acesso em: 16 mar. 2024.

RIOS, Sebastião. Cultura popular: práticas e representações. *Revista Sociedade e Estado*, v. 29, n. 3, Setembro/Dezembro 2014. Disponível em: <https://www.scielo.br/j/se/a/sTGxW3SKTJzVrv7HXScgMVk/?format=pdf&lang=pt>. Acesso em: 10 dez. 2024.

ROUSSO, Henry. Sobre **a história do tempo presente: entrevista com o historiador Henry Rousso**. [Entrevista concedida a] Silvia Maria Fávero Arend e Fábio Macedo. **Tempo e Argumento**, Revista do Programa de Pós-graduação em História, Florianópolis, v. 1, n. 1, p. 201-216, jan./jun. 2009. Disponível em: <file:///C:/Users/ADM/Documents/tempo,+13+-+Fontes+do+Tempo+Presente+-+Entrevista.pdf>. Acesso em: 20 jun. 2023.

SAMPAIO, Moiseis de Oliveira, FERNÁNDEZ Sandra (org.). **Brasil e Argentina na pesquisa regional/local contemporânea. Escalas, Periodizações e problemas**. Salvador: Edufba, 2021.

SAMPAIO, Moiseis de Oliveira. **Francisco Dias Coelho: o coronel negro da Chapada Diamantina**. Salvador: Eduneb, 2017.

SAMPAIO, Moiseis de Oliveira. **As comunidades remanescentes de Quilombos do Sertão**. Salvador, Ba: Jornal Editora Alecrim, 2024.

SANTANA, Tânia de. O Culto a Santos Católicos e a Escravidão Africana na Bahia Colonial. **Revista Aulas**, Dossiê Religião, n. 4, abril 2007/julho 2007. Disponível em: [https://unicamp.br/~aulas/Conjunto%20III/4\\_24.pdf](https://unicamp.br/~aulas/Conjunto%20III/4_24.pdf). Acesso em: 29 mai. 2024.

SANTOS FILHO, Lycurgo de Castro. **Uma comunidade rural do Brasil antigo: aspectos da vida patriarcal no sertão da Bahia nos séculos XVIII e XIX**. São Paulo: Ed. Nacional, 1956. Disponível em: <http://bdor.sibi.ufrj.br/handle/doc/450>. Acesso em: 24 ago. 2024.

SANTOS, Milton. **O espaço cidadão**. 7. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2007.

SANTOS, Milton. **A Natureza do Espaço: Técnica e Tempo, Razão e Emoção**. 4. ed. 2. reimpr. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SANTOS, Milton. **Por uma outra globalização: do pensamento único à consciência universal**. Rio de Janeiro: Record, 2007.

SANTOS, Milton. **Metamorfoses do espaço habitado: fundamentos teóricos e metodológicos da geografia**. São Paulo: Hucitec, 1988.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA, Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. 2. ed. São Paulo: Contexto, 2012.

SILVA, Miranice Moreira da; MOURA, Milton Araújo. Apresentação do dossiê: Festas e Festividades na História. **Em Tempo de Histórias**, Revista do Corpo Docente do Programa de Pós-Graduação em História da UnB, Brasília-DF, n. 39, p. 3-7, jul./dez. 2021.

SILVA, Miranice Moreira da; MOURA, Milton Araújo. **Os sons da cidade**: territorialidades e sociabilidades nos circuitos da micareta de Feira de Santana (1939-1985). Brasília, 2020.

Disponível em:

[http://icts.unb.br/jspui/bitstream/10482/40380/1/2020\\_MiraniceMoreiradaSilva.pdf](http://icts.unb.br/jspui/bitstream/10482/40380/1/2020_MiraniceMoreiradaSilva.pdf). Acesso em: 15 out. 2024.

SILVA, René Marc da Costa. Educação e escola nas festas da cultura popular. *In*: SILVA, René Marc da Costa (org.). **Cultura popular e Educação**: salto para o futuro. Brasília: Secretaria de Educação a Distância, MEC, 2008, p.191-195.

SOARES, Lúcia. **Manuê ou Manauê**: existe bolo mais brasileiro? Disponível em: <https://museudoacucar.com.br/mostras-temporarias/manue-ou-manaue-existe-bolo-mais-brasileiro/>. Acesso em: 06 ago. 2024.

SOUZA. Evergton Sales (org.) **Salvador da Bahia**: retratos de uma cidade atlântica. Salvador, Lisboa: EDUFBA, CHAM, 2016.

TINHORÃO, José Ramos. **Cultura Popular**: temas e questões. São Paulo: Ed. 34, 2001.

TORRES, Lúcia Beatriz; CAVALCANTE, Raphael. Festas de Santos Reis. *In*: SILVA, René Marc da Costa. (org.). **Cultura popular e Educação**: salto para o futuro. Brasília: Secretaria de Educação a Distância, MEC, 2008, p. 199-209.

VIEIRA JÚNIOR, Itamar. **Torto Arado**. São Paulo: Todavia, 2019.

XAVIER FILHO, José Luiz. **Do quilombo ao quilombo**: uma breve análise historiográfica quilombola da África ao Brasil e a valorização das memórias, oralidades e história oral nas comunidades remanescentes atuais. Disponível em:

[https://www.encontro2020.rj.anpuh.org/resources/anais/18/anpuh-rj-erh2020/1599584773\\_ARQUIVO\\_84969bb29452cf747b160084b0d42490.pdf](https://www.encontro2020.rj.anpuh.org/resources/anais/18/anpuh-rj-erh2020/1599584773_ARQUIVO_84969bb29452cf747b160084b0d42490.pdf). Acesso em: 23 mar. 2024.

XAVIER, Lisimére Cordeiro do Vale. **O Reisado Boi Coração**: tesouro vivo no contexto da cultura e da educação na cidade de Ocara. Ceará, 2019. Disponível em: [https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/45971/1/2019\\_tese\\_lcvxavier.pdf](https://repositorio.ufc.br/bitstream/riufc/45971/1/2019_tese_lcvxavier.pdf). Acesso em: 05 abr. 2023.