

Conexões afroindígenas no jarê da Chapada Diamantina

Gabriel Banaggia

Doutor em Antropologia, Pós-doutorando PPGAS/MN – UFRJ

gbanaggia@gmail.com

Resumo

O jarê é uma religião de matriz africana existente somente na Chapada Diamantina (BA), e exemplifica um desenvolvimento paralelo ao dos *candomblés* litorâneos dos quais é aparentado, tendo sido elaborado por um conjunto de senhoras africanas, chamadas *nagôs*, que chegaram deliberadamente ou foram levadas escravizadas para a região. Esse conjunto estabeleceu uma prática primeva do jarê num compromisso com potências ligadas a indígenas que, apesar de não mais habitarem a região, continuavam sendo os donos legítimos daquela terra, ao contrário dos brancos que passaram a explorá-la na cata de pedras preciosas. Diferentemente do que aconteceu em tradições similares, entretanto, no jarê as forças indígenas se insinuaram de forma mais contundente, fazendo com que ele se transformasse levando todas as entidades cultuadas nas cerimônias a serem consideradas *caboclas*. Se os *caboclos* do jarê contemporâneo travam uma luta que é antes de tudo espiritual, seus efeitos em última instância envolvem uma retomada de territórios tanto existenciais como físicos, já que fez parte do compromisso estabelecido no passado o retorno das populações indígenas às terras que por direito são suas.

Palavras-chave: Jarê; religiões afro-brasileiras; sincretismo; cosmopolítica; afroindígena.

Abstract

Jarê is an African-based religion that exists only in the Chapada Diamantina, a region of steep cliffs, usually at the edge of a plateau, where diamond prospecting was abundant during the last two centuries. *Jarê* exemplifies a parallel development to the coastal *candomblés* to which it is akin, having been elaborated by a collective of African women, called *nagôs*, that either arrived there deliberately or were brought by force as slaves. This group established a primeval *jarê* practice in a compromise with potencies linked to indigenous peoples that, despite not inhabiting the region any longer, were still the rightful

owners of that land. The same could not be said about the white people that started to explore it in search of gemstones. Unlike what happened in similar traditions, however, in jarê the indigenous forces insinuated themselves in a more pointed way, transforming it to make all revered spirits to be considered mixed. If these entities called *caboclos* wage a fight that is first and foremost spiritual, its effects might involve a revival of territories both physical and existential, since it was part of the commitment to indigenous peoples that their lands would be reclaimed.

Keywords: *Jarê*, Afro-Brazilian religions; syncretism; cosmopolitics; afro-indigenous.

Caminhávamos há mais de uma hora subindo uma serra nas cercanias da cidade quando Dona Valdelice repentinamente estacou no meio da trilha. Seus olhos se demoraram na paisagem e em algo que muito provavelmente nenhuma das outras três pessoas que a acompanhávamos enxergava. Mais tarde, quando nos sentamos na lateral do caminho para descansar e comer algo, ela falava sobre o que tinha se passado e os motivos que ocasionaram sua visão. Concluiu dizendo: “Sou igual a um caboclo. Tenho capacidade”. A afirmação certamente ia além de seu temperamento e de sua compleição, reconhecida como de descendente indígena, mas sem deixar de passar por ambos. Nesse artigo procuro apresentar os diferentes significados dessa assertiva e delinear no que consiste essa capacidade.

Dona Valdelice cresceu no meio do jarê, uma religião de matriz africana existente somente na Chapada Diamantina, área serrana de clima semiárido localizada no centro do estado da Bahia, no Nordeste do Brasil, onde fiz trabalho de campo. A pesquisa que embasa esse texto se dedicou aos jarês de Lençóis, cidade de população majoritariamente negra¹ e considerada o berço do culto, tendo sido feita ao longo de quase 14 meses, sendo 12 deles contínuos². No campo de estudos sobre religião afro no Brasil, o jarê exemplifica um desenvolvimento paralelo ao dos candomblés litorâneos dos quais é aparentado, tendo sido elaborado por um conjunto de senhoras africanas, ou suas descendentes diretas, chamadas nagôs, que para lá ou se dirigiram deliberadamente ou foram levadas escravizadas.

O jarê, que pode ser considerado uma espécie de candomblé de caboclos³, envolve festas em que praticantes cantam, dançam e em geral permitem que as entidades das quais mais se aproximam se manifestem em seus corpos. Frequentemente há repastos, rituais ou não, e ocasionalmente sacrifícios animais, quando em ocasiões iniciáticas. As cerimônias têm duração variável, em torno de cinco a dez horas seguidas num único dia. Ocasionalmente podem ser repetidas em mais de um dia consecutivo, em geral dois ou três, ao contrário do que ocorria no passado, quando podia haver até nove dias seguidos de festividades. Ao longo de

1 O último censo indica como sendo negra quase 85% da população. Esse número é a soma das classificações de cor preta (2.123 habitantes) e parda (6.630) utilizadas pelo censo, como é prática tradicional nos estudos que lidam com desigualdades raciais no país e, de modo ainda mais importante, atendendo a uma reivindicação dos movimentos negros nacionais de modo a fortalecer a luta contra o racismo. A mesma pesquisa indica a existência de 1.417 recenseados de cor/raça branca, 148 amarela e 50 indígena (IBGE 2010).

2 Dessa pesquisa resultou minha tese de doutorado, posteriormente editada e lançada como livro (Bangaia 2013, 2015). Todas as informações etnográficas presentes neste artigo que não sejam acompanhadas de indicação de procedência derivam desse estudo.

3 Como o define a pesquisa pioneira de Ronaldo Senna (1998) que o trouxe ao conhecimento do público acadêmico.

cada celebração pessoas sensíveis à ação das entidades costumam chegar a receber até uma dezena delas por noite, no total podendo haver, nas casas com maior número de fiéis, até perto de uma centena de incorporações distintas numa única festa.

O jarê, diferentemente do candomblé, que surgiu no litoral do Brasil, se desenvolveu e se perpetuou exclusivamente na Chapada Diamantina. O povoamento não indígena dessa área interiorana teve início ainda no século XVII, mas os processos migratórios que mais marcaram a região aconteceram predominantemente no final do século XVIII e primeira metade do XIX, com a exploração de minério por meio do garimpo. A principal mercadoria dali extraída foi o diamante, que empresta seu nome à Chapada e marca uma divisão histórica dos municípios pertencentes à região conforme apresentassem ou não possibilidade de extração da pedra. As cidades mais antigas pertencem assim à região das lavras, no centro da Chapada Diamantina. O crescimento dos povoados no entorno se deu em função da necessidade de prover gêneros agrícolas às áreas de garimpo, bem como encontrar uma opção econômica viável nos períodos de intervalo entre os ciclos mineralógicos favoráveis, dando surgimento a uma zona propriamente agrícola na qual não havia cata do diamante.

O desenvolvimento histórico do jarê acompanhou esse mesmo sentido, sendo as cidades de Lençóis e Andaraí, nas lavras, consideradas o berço desta religião. Para essas cidades foi levado à força, no século XIX, grande contingente de mão-de-obra escrava, composta não só por gente africana trazida diretamente da costa como por sua descendência vinda de outras regiões do Brasil, dando origem em seguida a uma população local considerada largamente mestiça em função de afluxos de garimpeiros do interior do estado de Minas Gerais, região conhecida pela mineração aurífera, e da área do Recôncavo, no próprio estado da Bahia só que mais próxima do litoral. O fato de que o jarê se desenvolveu nas Lavras Diamantinas conecta sua história intrinsecamente à da região, marcada pela extração de pedras preciosas até bem recentemente. Buscando uma alternativa ao baixo rendimento econômico do diamante nos últimos anos, habitantes da cidade de Lençóis obtiveram sucesso em dirigir suas atividades para a prestação de serviços, no caso principalmente o ecoturismo. O casario da cidade foi tombado pelo patrimônio histórico nacional em 1973, e em 1985 foi decretada uma área de conservação na forma de um gigantesco Parque Nacional abrangendo a Serra do Sincorá, medida que serviu para frear a depredação natural que a área continuava a sofrer em função de um adventício garimpo altamente mecanizado que substituiu o garimpo tradicional feito artesanalmente. Além disso, ambas as formas de proteção contribuíram para colocar a região de uma vez por todas no mapa dos melhores destinos ecoturísticos do mundo (Brito 2005: 299).

Há na literatura registros a respeito da ocupação, mais duradoura ou mais transitória, de diferentes etnias indígenas no território que é hoje denominado de Chapada Diamantina, incluindo Mracás, Paiaias, Paiaiazes, Maracanasus, Cariris, Tapuias. Às línguas faladas pelas duas últimas etnias atribuem-se nomes próprios (em geral topônimos e nomes de espécies vegetais) muito comuns na região, como orobó, assuruá, jequié, cincurá, catulé, mucugê, entre outros. Enquanto a historiografia acadêmica mais tradicionalmente registra a chegada, durante a corrida do diamante, em um território inicialmente desocupado, abundam na história oral relatos de antecedentes indígenas, sendo prototípico o caso do parente índio que gostava de passar seu tempo isolado, longe da cidade, morando em tocas de garimpeiro em meio à mata (Pereira 1910: 69 nota **; Pereira 1937: 42-43; Tavares 1959: 17-20; Siqueira 1978: 37-43, 111; Bandeira 1995: 13, 15; Araújo, Neves & Senna 2002: 148 nota 64). É também plausível que se tenha mantido algum grau de autноми-

zação de práticas religiosas indígenas no interior do país em função dos movimentos de santidade que foram associados à missionarização dessas populações, já que suas características essenciais podem ser entrevistas sem dificuldade nas práticas, por exemplo, do catimbó e da jurema (Rabelo 1990: 25, 35).

O que se conta a respeito da presença indígena no surgimento do jarê, de qualquer modo e ao menos à primeira vista, tem a ver mais diretamente com entidades espirituais legadas pela população indígena ao ter deixado ou sido expulsa do território que habitavam. Se as cerimônias dos jarês de nagô, como é chamada essa forma primeva do culto, eram visitadas efetivamente por indígenas e seus espíritos ou somente pelos últimos é uma distinção que só não é menos feita do que uma interna à categoria dos seres sobrenaturais: não havia motivo para tentar saber se as entidades que chegavam às casas das nagôs eram espíritos de indígenas que haviam falecido ou espíritos aos quais essa população recorria. O fato é que esses seres, sempre chamados de “donos da terra”⁴, surgiam durante as celebrações das nagôs e exigiam participar das ocasiões rituais. Por considerarem sua presença, ainda que provavelmente incontornável, acima de tudo legítima, conta-se que as nagôs concordaram em criar um espaço de adoração do lado de fora de suas casas para receber as entidades indígenas nos terreiros durante as festas. Essa concessão foi também algo que acabou permitindo que uma gama maior de pessoas frequentasse as cerimônias, que inicialmente eram restritas às nagôs e sua descendência direta: no caso do jarê então seria possível dizer que o sincretismo afroindígena é algo que de certo modo não só precede como mesmo possibilita outras formas de contato.

Com o passar do tempo, o acolhimento das entidades indígenas deixou de ser provisório e elas passaram a ser recebidas no interior das próprias casas de culto, dando surgimento ao tipo de jarê que continua a ser realizado até hoje na Chapada. Os jarês que não eram mais só de nagôs efetivaram transformações tanto em sua ritualística quanto em sua cosmologia. Passaram a predominar cantigas em língua vernácula (com cada vez menos gente entendendo o que diziam os espíritos que “falavam cortado”, ou em “língua de nagô”, como por vezes se diz), ritmos de música e dança considerados mais acelerados, bem como momentos determinados destinados a práticas de cura. As entidades passaram a ser chamadas todas de modo quase indistinto de “caboclos”, ainda que sua divisão em conjuntos específicos (chamados de aldeias, povos ou forças) por vezes enfatize ou atenuie o caráter africano ou indígena de cada agrupamento. De todo modo, parece haver ao menos potencialmente uma espécie de ‘caboclarização’ (Senna 1998: 116; v. tmb. Rabelo 1990: 52; Pedreira 2015: 151, 178) de todas as entidades então cultuadas no jarê, que ganham acesso a (e passam a exibir) características típicas das entidades caboclas: puxam suas próprias cantigas e falam com as pessoas presentes. Isso não impede que elas sejam também dispostas em conjuntos distintos denominados por vários termos como linhas, forças, aldeias, povos ou linhagens.

As primeiras entidades desse tipo para quem se canta numa cerimônia fazem parte de um conjunto chamado de “caboclos de frente”, seres aos quais a designação “orixá” costuma também ser aplicada com maior frequência. Após as incorporações sequenciais dos três caboclos de frente (Ogum, Iansã e Xangô), procede-se à visita das entidades pertencentes à “aldeia d’água”, numa fase cujo início é marcado por cantigas específicas

4 A expressão remete ao livro de Jocélio Teles dos Santos (1995) que analisa de modo minucioso os modos como essas entidades figuram nos candomblés litorâneos.

saudando os espíritos dos domínios aquáticos presentes na linhagem. Os espíritos ligados à aldeia d'água são quase invariavelmente vistos como bastante calmos e dóceis, em comparação tanto com os orixás de frente que lhes precederam quanto com os caboclos que imediatamente lhes sucedem na sequência e aos quais costumam ser postos em oposição. A chegada dos caboclos da “força da mata” marca uma das etapas mais movimentadas do jarê, não somente por contar com as entidades consideradas mais bravias e selvagens do culto como por ser também próximo a ela que costuma se dar a interrupção do fluxo habitual de incorporações, necessária à realização de iniciações rituais que são também ações terapêuticas. Os caboclos da força da mata, todos em geral vestindo tons de verde, costumam ser liderados por Sultão das Matas, ao qual se seguem incorporações das entidades Eru, Gentio, Índio (também chamado de Tupinambá) e Oxóssi – ou sua versão infantil, de nome Odé. A linhagem seguinte, dos “espíritos de luz”, costuma contar com entidades que se considera mais prováveis de terem sido no passado pessoas determinadas de quem parte da população atual descende, com a história de muitos deles remetendo à época da escravidão. A última linhagem que comparece a uma festa de jarê é a do “povo velho”, que costuma se vestir com roupas brancas e realizar um ritual específico junto aos tambores que não caberá ser aqui descrito.

Uma das principais qualidades dos caboclos de modo geral, e dos da força da mata em particular, é que eles são, como diz o povo do jarê, “debatentes”. Por esse termo se referem à propensão dessas entidades não só a conversarem quando se manifestam nos terreiros mas a serem destemidas e exaltadas sempre que necessário. Os caboclos são antes de tudo guerreiros, e sua existência envolve uma série contínua de embates contra as mais variadas forças. Tanto é que se diz frequentemente de uma pessoa cujos caboclos não se manifestam (já que ao menos em princípio toda gente tem caboclos próximos de si) que isso se dá por eles estarem ocupados demais travando guerras em seu benefício, seja em um plano de existência paralelo (a chamada aldeia de Aruanda, onde agora habitam), seja de forma invisível nesse mundo mesmo. Aruanda é um mundo associado às matas e às árvores onde certos caboclos habitam e que acaba por inibir sua capacidade de movimentação: por mais que sirva de substrato para as entidades sobreviverem, é sempre necessário que elas habitem por algum tempo corpos de seres humanos para que possam ser devidamente cultuadas e para que se movam de modo mais livre, fazendo com que sua força seja capaz de circular para atingir efeitos concretos no mundo.

Entre as muitas guerras que os caboclos travam em benefício dos seres humanos, uma delas é ocasionalmente elencada pelo povo de santo como responsável por desencadear todas as demais formas de sofrimento ao qual as pessoas hoje estão sujeitas: a luta pela retomada do território que a população indígena perdeu ao ser devastada durante a invasão europeia. Tendo sido dizimada e expulsa das terras que são suas por direito, essa população deixou para trás os espíritos que a protegiam, as almas de seus mortos e um território que continuamente evoca sua peleja e sua dor. Suas aflições ressoaram nas de outras posteriores que se desenrolaram nos mesmos locais, como a proveniente da escravidão de populações africanas e sua descendência. A visão de Dona Valdelice, mencionada no começo do texto, teve a ver com outra dessas situações, já que quando ela a experimentou passávamos próximo ao chamado Campo da Batalha, lugar onde no passado havia se dado um cerco armado à cidade de Lençóis e onde aconteceram diversas mortes⁵. Suas visões

5 Esse cerco sedimentou a fama de Horácio de Mattos, chamado de o último grande coronel do sertão,

tinham lugar em sua mente, ela explicava, e eram mais frequentes quando passava perto de algum local no qual haviam acontecido eventos dolorosos, como uma antiga senzala na qual pessoas escravizadas foram torturadas, para dar outro exemplo.

Em ocasiões particularmente dramáticas, Dona Valdelice comentava que chegava a ouvir gritos, tiros e o galope de cavalos, dizendo estar ciente de que vivenciava no presente, de maneira parcial, eventos que tinham deixado como que impressas no território marcas que ela via como espíritos – pessoas exatamente como nós, com a sutil diferença de que, por poucos centímetros, seus pés nunca tocavam o chão. Junto dos espíritos de pessoas falecidas, descrevia Dona Valdelice, ela também via espíritos que eram as entidades cultuadas no jarê: seres trajando roupas em geral brancas ou verdes. Esses outros espíritos podiam ser vistos por pessoas com determinado dom, que possuíam desde o nascimento, e que em seu caso pessoal ela equacionava justamente com o fato de ser “igual a um caboclo”, trazendo à tona uma espécie de reciprocidade entre ser composto por determinada força e ser capaz de percebê-la entrevista em outras partes da economia energética do jarê (Banaggia 2015: 276-277). A presença dos espíritos nesses locais reforçava como mesmo após a morte os caboclos continuavam lutando para que a fonte dessas tragédias fosse eliminada: para que novas mortes trágicas não acontecessem, especialmente as com derramamento de sangue.

Como afirmado anteriormente, o mundo espiritual onde os caboclos habitam lhes coloca uma série de obstáculos à ação no mundo dos humanos, motivo pelo qual precisam ser constantemente cultuados e incorporados pelas pessoas durante os jarês. Em Aruanda existe um impedimento ao caminhar ligeiro prezado pelos caboclos, tornando ainda mais importante sua manifestação corpórea tendo o povo de santo por veículo. É por meio dos humanos que os caboclos podem agir na direção da restituição da saúde e na recuperação de territórios perdidos, começando pelo estabelecimento de um território existencial específico no qual podem atuar. Os caboclos da chamada Força da Mata, uma das linhagens do jarê, são vistos como particularmente aptos a realizar curas e fazer sacrifícios para honrar e mobilizar as demais entidades presentes, aliando-se a Ogum como principal sacrificador nos terreiros de jarê.

O principal método de tratamento empreendido por chefes de terreiro envolve um sacrifício ritual durante um processo de iniciação. Idealmente, os chamados trabalhos de limpeza contam com a matança de um galináceo e os posteriores rituais de batizado com o oferecimento da vida de um animal de quatro patas, geralmente um caprino. Os animais sacrificados costumam ser do mesmo sexo da pessoa que se inicia, e se evita escolher, nos batizados, animais de pelagem muito escura. Também podem ser feitos sacrifícios para alimentação dos espíritos e como forma de homenagem aos caboclos, normalmente oferecendo-se frangos ou galos, acompanhando o sexo das entidades em questão. A matança é habitualmente responsabilidade de uma pessoa incorporada, normalmente a autoridade da casa, ou feita por auxiliares rituais do local sob orientação direta de uma entidade ma-

principalmente por sua participação em combates corporais e por ter sobrevivido a tiros praticamente à queima-roupa. Esses episódios o consagraram como possuindo proteção mística, “corpo fechado”, algo que se dizia igualmente de muitos de seus jagunços, acostumados a serem vistos levando ao peito patuás e correntes (Moraes 1963: 138, 178, 180 nota 13). Sua morte é vista pelos revolucionários de 1930 como decisiva na luta contra o coronelismo na Bahia (Moraes 1963: 103, 133, 166, 173-174, 176; Pang 1978: 216; Gonçalves 1984: 26).

nifestada. Estabelece-se uma conexão entre os animais a serem sacrificados e as pessoas em benefício de quem o ato será feito desde antes do dia de realização da cerimônia: elas ficam responsáveis por adquirir os animais e cuidar deles até o momento do trabalho, o que inclui, no caso dos bodes e carneiros, banhá-los no rio e aprontá-los para o ritual, por vezes adornando-os com fitas. Ao menos parcialmente, a prática de sacrifício envolve um esforço de convencimento dos animais, que revelam sua disposição – ou indisposição – a ceder suas vidas pelas pessoas que se iniciam por meio do seu comportamento nos dias que antecedem ao ritual, bem como durante a realização do mesmo. Animais bravios, que tentem fugir à captura, que emitam muitos sons ou se debatam ao serem contidos, são sinais de obstáculos adicionais ao trabalho vindouro, por mais que dificilmente venham a adiá-lo ou evitar o destino que lhes é reservado – embora haja histórias que testemunhem a exceção. Seres que, por outro lado, indiquem com seu comportamento que aceitam a sina de dar sua vida por outrem, sendo o exemplo prototípico o do animal que se dirige espontaneamente para o local onde será abatido, de forma dócil e como que resignada, dão prova da felicidade da iniciação, sendo encarados com grande consideração e reverência pelo povo do jarê.

Nem todo território que os caboclos buscam retomar é somente existencial, entretanto. A pouco mais de 20km de Lençóis entrando por uma estrada não asfaltada situa-se o povoado do Remanso, comunidade surgida de descendentes de quilombolas. O Remanso é ele próprio uma versão posterior de um primeiro enclave estabelecido na região, surgido da união de uma escrava fugida com um “índio”, ou “homem do mato”, que por lá habitava, segundo contam. Sobre habitantes do Remanso diz-se que cultivam o hábito de casar somente entre si, sendo invariável ouvir, quando se comenta em Lençóis a respeito da vila, o fato de que lá “são todos parentes”. O povo do Remanso, até por isso, é reconhecido também por ter a pele mais negra que a média da população da cidade de Lençóis. De modo algo irônico, parece que foi só no Remanso – que passou a existir em função da associação entre negros e indígenas – que as pessoas permaneceram “negras mesmo”, conforme se diz em Lençóis. Aqui, então, um agenciamento de mestiçagem inicial é que acaba possibilitando a preservação de uma forma étnica menos misturada, que possivelmente teria se perdido – como exemplifica a composição comparativamente mais parda da cidade de Lençóis.

Apesar de ter visitado o povoado, não fiz trabalho de campo no Remanso – também porque se dizia que lá não havia mais jarê após o falecimento de seu último pai-de-santo e líder comunitário e a consequente expansão de igrejas evangélicas no local, quadro que parece estar novamente se revertendo, com cerimônias de jarê sendo realizadas pelo povo do Remanso com bastante vigor. As considerações a seguir se baseiam em conversas com pessoas que moram em Lençóis mas que descendem de habitantes do Remanso, bem como em informações da bibliografia disponível. Conforme se conta, a liderança do Remanso sempre coube a um pai-de-santo de jarê, figura que nessa religião também é chamado de “curador”. Esse líder, chamado Manuelzinho Bumba, afirmava explicitamente que as agruras que grande parte da população nacional vivia tinham começado com a expulsão dos povos ameríndios de suas terras e que quando os caboclos forem vitoriosos na luta espiritual que agora travam, obterão como consequência o retorno das populações indígenas às terras que são suas por direito. Para tanto, esse curador defendia em sua comunidade um ideal de vida indígena.

Formada não por garimpeiros como era o caso de Lençóis, mas sim principalmente por pescadores, a vila inteira do Remanso constituía uma única comunidade de jarê. Seu povoado, segundo Senna, foi construído nos moldes “do que imaginam ser uma aldeia indígena ou, para usar uma expressão do grupo, uma taba indígena, impulsionados por uma visão milenarista alimentada [pelo coletivo]” (Senna 1998: 97-98). O autor vê necessidade de acrescentar que aquilo que chamam de taba corresponde a uma visão transmitida pelas “gravuras dos livros didáticos de História do Brasil, adotados no curso primário”. Em vez de me preocupar com distinguir determinado tipo de origem para essa construção, quero propor uma compreensão alternativa à essa de modo a evitar atribuir às práticas em questão um ‘cheiro de inautenticidade’, para falar como Marshall Sahlins (1993: 3-5).

Porque não é nada incomum que as análises antropológicas se detenham demasiado rapidamente, quando tratam das chamadas ‘representações do índio’ pelas religiões de matriz africana em seus cultos, na ideia de que elas podem ser facilmente reduzidas a estereótipos absorvidos de maneira passiva e irrefletida (p. ex. Birman 1980: 6). Diz-se, não sem alguma condescendência, que os caboclos dos candomblés e umbandas em geral se assemelham mais aos índios romantizados ou demonizados da literatura nacional ou dos filmes estadunidenses do que a ‘verdadeiros indígenas do Brasil’. Que a população do Remanso tenha escolhido erigir para si uma vida que consideram pautada por ideais indígenas me parece em primeiro lugar mais relevante do que perguntar se ela deriva de uma tradição efetivamente legada por seus antepassados ou de um agenciamento que tenha sido possibilitado por outras vinculações – incluindo aí a possibilidade de uma reelaboração criativa de imagens do cinema ou da literatura, levando em conta inclusive todo um material escolar bem anterior à lei que tornava obrigatório o ensino de história da África e das populações ameríndias. Em segundo lugar e de maneira ainda mais importante, cabe pensar quais as virtualidades que o estabelecimento dessa conexão atualiza.

Ao falar da iconoclastia afro-brasileira, José Carlos dos Anjos (2009: 21) esclarece que não pretende caracterizar o regime de enunciação das religiões de matriz africana como eminentemente iconoclasta: o que ele propõe é perceber como uma determinada disposição iconoclasta entrevista nessas práticas pode reverberar em outras iconoclastias com as quais as religiões afro mantêm contato. É de um modo parecido que arrisco dizer aqui que, entre os potenciais mobilizados na conexão que o jarê estabelece com determinadas forças indígenas, tem papel central uma maneira específica de lidar com a morte que é arregimentada para fornecer meios de enfrentá-la. Trata-se de uma forma de driblar forças de aniquilação pelo que se pode chamar de movimento de “ressurgência”, termo usado para se referir às águas de um rio que, depois de se tornarem subterrâneas, em parte de seu curso, reaparecem na superfície – como acontece em vários trechos dos ribeirões que correm pela Chapada Diamantina.

A morte é um tema que costuma receber muito menos elaboração no jarê que a vida e os seres vivos. Até por isso, não seria exato considerar a morte como o contrário da vida, já que não passa de parte de seu término, do mesmo modo como o nascimento é seu começo, este sim possivelmente oposto ao fim que a morte pode denotar. Costuma-se, mesmo, comentar que no jarê “tem jeito para tudo, menos para a morte”, considerada o momento derradeiro da existência para os seres humanos – ou ao menos para a maior parte deles. A morte carrega consigo uma grande medida de inevitabilidade, ao mesmo tempo em que suscita conjecturas a respeito do que pode acontecer a uma pessoa depois de seu falecimento.

Enquanto há quem considere que as almas de todos os seres humanos podem viver eternamente num outro domínio da existência, grande parte do povo de santo afirma de modo categórico que para as pessoas não há nada depois da morte. A parcela do povo de santo que se move entre esses dois extremos, por sua vez, considera que se a alma de alguém não constitui sua essência, que sobreviveria intacta após a morte, ela é um resquício possível que pode habitar no mundo por algum tempo e que não é necessariamente deixado por toda pessoa ao falecer, ou “desencarnar”, como também se diz. Na linguagem mais usada no âmbito do jarê, trata-se da “sombra”, que aqui pode ser definida como um amálgama da pessoa que se foi somada a algo das entidades que a acompanharam em vida.

Assim, uma pessoa após morrer pode ou não deixar no mundo dos vivos uma parcela de si à qual viventes terão acesso caso possuam a capacidade de lidar com esses seres, em geral chamada de “mediunidade”, que pode ser desenvolvida também nas cerimônias de jarê e cuja posse costuma ser indicativa da sina de se tornar chefe de terreiro. Além de pessoas que falecem em acidentes naturais ou tragédias, os seres humanos que em vida demonstraram possuir grande força pessoal e que a mobilizaram continuamente tendem a deixar para trás sua sombra, de algum modo sobrevivendo, parcialmente, à própria morte. Nem toda pessoa, então, irá necessariamente continuar a existir no além, local onde os espíritos de quem morre, por vezes chamados de “eguns”, habitam e de onde podem ocasionalmente partir para vir visitar os seres viventes, com resultados diversos. O povo de santo comenta que não é recomendável conceder muita atenção a esses espíritos, já que eles podem se nutrir desses fluxos de intencionalidades que são capazes, eles também, de veicular energia, gerando deficiências que podem ocasionar males a serem curados no jarê. Em função disso, líderes das casas instruem quem frequenta as cerimônias a ignorar seres estranhos que porventura pressintam ou detectem, a fim de não correr o risco de fortalecer um espírito de gente morta e estimulá-lo a permanecer junto aos seres vivos.

No jarê, algumas pessoas têm a capacidade de vencer ao menos parcialmente a morte, e essa característica as distingue da maior parte da humanidade. Mas é justamente ela que as aproxima de outras pessoas que deixam o mundo dos vivos sem passar pela experiência de morrer ao se “encantarem”. Tornando-se habitante de um outro mundo, localizado nas profundezas, essa espécie de ex-vivente sofre uma transformação peculiar ao desaparecer nas serras ou matas, seus corpos jamais sendo encontrados, indicando um fenômeno que pode ser pensado como o simétrico inverso ao do já nascer feito sobre o qual frequentemente se comenta nos candomblés de caboclo: em vez de não precisarem ser completados em vida, trata-se de seres que não precisarão ser desfeitos pela morte (ou que irão se recusar a sê-lo). Parte do povo do jarê fala de forma explícita sobre essa relação, conjecturando que algo bastante parecido pode ter acontecido no passado tanto com a população nativa do continente africano quanto com indígenas em território nacional.

As conexões afroindígenas entrevistadas no jarê mostram assim diversas formas de lutar contra devastações, sejam elas demográficas, territoriais, pessoais ou cosmológicas. Fazem-no inclusive sem recorrer a qualquer discurso que pregue uma verdade absoluta necessariamente legada para toda e qualquer pessoa de modo indiferenciado, já que é preciso levar em conta a “natureza” de cada pessoa, termo que se refere ao conjunto de sua história pessoal, seu temperamento, sua vontade e as demais vontades que nela podem habitar e fazer parte dessa composição. Por meio do estabelecimento de alianças criativas, o povo do jarê procura efetivar suas formas específicas de habitar o mundo, e

sua tenacidade pode ser vista como movida por uma inspiração vinda das – e constituindo uma homenagem às – lutas dos coletivos indígenas dos quais tomam emprestadas até hoje suas armas, tanto neste mundo como em outros.

Gabriel Banaggia é mestre, doutor e pós-doutorando em Antropologia no Museu Nacional pela Universidade Federal do Rio de Janeiro. Estuda religiões de matriz africana no Brasil, políticas públicas com recorte étnico-racial e antropologia das populações afro-brasileiras. Realizou trabalho de campo na Chapada Diamantina pesquisando o jarê, variante do candomblé presente somente nessa região, resultando no livro *As forças do jarê*.

Referências

- ANJOS, José Carlos Gomes dos. 2009. “A iconoclastia afro-brasileira na Festa de Nossa Senhora dos Navegantes em Porto Alegre”. *Anais do 33º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais*. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais. Disponível em: http://www.anpocs.org/portal/index.php?option=com_docman&task=doc_download&gid=2248&Itemid=336. Acesso em 03/01/2013.
- ARAÚJO, Delmar Alves de; Erivaldo Fagundes NEVES & Ronaldo de Salles SENNA. 2002. *Bambúrrios e quimeras (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura)*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana.
- BANAGGIA, Gabriel. 2013. *As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- _____. 2015. *As forças do jarê, religião de matriz africana da Chapada Diamantina*. Rio de Janeiro: Garamond.
- BANDEIRA, Renato Luís. 1995 [2009]. *Chapada Diamantina: história, riquezas e encantos*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia.
- BIRMAN, Patrícia. 1980. *Feitiço, carregado e olho grande: os males do Brasil são*. Dissertação de Mestrado. PPGAS, Universidade Federal do Rio de Janeiro.
- BRITO, Francisco Emanuel Matos. 2005. *Os ecos contraditórios do turismo na Chapada Diamantina*. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.
- GONÇALVES, Maria Salete Petroni de Castro. 1984. *Garimpo, devoção e festa em Lençóis, BA*. São Paulo: Escola de Folclore, Prol.
- IBGE [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística]. 2010. *Censo demográfico 2010*. Brasília: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística. Disponível em: <http://www.ibge.gov.br/cidadesat/link.php?codmun=291930>. Acesso em 07/12/2012.
- MORAES, Walfrido. 1963 [1997]. *Jagunços e heróis: a civilização do diamante nas lavras da Bahia*. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia.

- PANG, Eul-Soo. 1978 [1979]. *Coronelismo e oligarquias 1889-1934: a Bahia na Primeira República brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- PEDREIRA, Carolina Souza. 2015. *Tecidos do mundo: almas, espíritos e caboclos em Andaraí, Bahia*. Tese de Doutorado. PPGAS, Universidade de Brasília.
- PEREIRA, Gonçalo de Athayde. 1910. *Memoria historica e descriptiva do municipio dos Lençoes (Lavras Diamantinas)* republicado in Delmar Alves de Araújo; Erivaldo Fagundes Neves & Ronaldo de Salles Senna. 2002. *Bambúrrios e quimeras (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura)*. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, pp. 39-128.
- _____. 1937. *Memoria historica e descriptiva do municipio de Andarahy*. Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia.
- RABELO, Miriam. 1990. *Play and struggle: dimensions of the religious experience of peasants in Nova Redenção, Bahia*. Tese de Doutorado. RILAS, University of Liverpool.
- SAHLINS, Marshall. 1993 [2002]. *Waiting for Foucault, still*. Chicago: Prickly Paradigm Press.
- SANTOS, Jocélio Teles dos. 1995. *O dono da terra: o caboclo nos candomblés da Bahia*. Salvador: Sarah Letras.
- SENNA, Ronaldo de Salles. 1998. *Jarê – uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina*. Feira de Santana: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana.
- SIQUEIRA, Baptista. 1978. *Os cariris do nordeste*. Rio de Janeiro: Cátedra.
- TAVARES, Luís Henrique Dias. 1958 [2008]. *História da Bahia*. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista; Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia.

Recebido em 21 jul. 2017.

Aceito em 30 ago. 2017.