

**AGITAÇÃO E PLACIDEZ:  
os muitos movimentos do jarê contemporâneo<sup>1</sup>**

Gabriel Banaggia (UFRJ)<sup>2</sup>

Pós-doutorando no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/UFRJ).

**Resumo:**

O jarê é uma religião de matriz africana existente somente na Chapada Diamantina, Bahia. Esse artigo parte da consideração da participação de fiéis de uma religião que já foi concebida como tipicamente rural em circuitos que uma perspectiva extrínseca consideraria serem estranhos ao jarê, envolvendo plateias mais amplas e experiências para as quais não teriam precedentes. De um lado, percebe-se como em seu próprio surgimento o jarê já aparece como um desenvolvimento negociado com muitas outras forças em ação, conciliando movimentos de agitação e de placidez. De outro, nota-se como o povo do jarê continua a ocupar papéis de protagonismo nos processos contemporâneos, ativamente buscando ou rejeitando as posições em que é colocado e se coloca, produzindo da melhor forma possível as condições para que continue a realizar as cerimônias que são partes essenciais de suas vidas.

**Palavras-chave:** Religiões afro-brasileiras. Jarê. Modernidade. Turismo.

**AGITATION AND PLACIDITY:  
*the many motions of contemporary jarê***

**Abstract:**

*Jarê* is an African-based religion that exists only in the Chapada Diamantina, a region in the state of Bahia, Northeast Brazil. This text considers the participation of adepts of a religion formerly conceived as typically rural in circuits that an extrinsic perspective would view as alien to *jarê*, involving wider experiences and audiences to which they would have no precedent. On the one hand, it is made clear how in its own inception *jarê* already appears as a negotiated development with several other potencies in action, reconciling movements of upheaval and serenity. On the other, one notices how the *jarê* faithful keep occupying positions of leadership in contemporary processes, actively looking for or rejecting roles in which it is put and puts itself, enacting in the best way possible the conditions necessary to their ceremonies.

**Keywords:** Afro-Brazilian religions. Jarê. Modernity. Tourism.

---

<sup>1</sup> Uma primeira versão desse texto foi originalmente apresentada na 29ª Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 03 e 06 de agosto de 2014, Natal/RN.

<sup>2</sup> O autor faz pós-doutorado com bolsa da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes) no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social do Museu Nacional, instituição na qual cursou também mestrado e doutorado.

O jarê é uma religião de matriz africana existente somente na Chapada Diamantina, Bahia. Similar em diversos aspectos aos candomblés baianos do litoral, o jarê guarda especificidades derivadas do povoamento da região, baseado na exploração de pedras preciosas. Nas últimas décadas, uma série de acontecimentos contribuiu para alterar de modo decisivo a economia da região, que deixou de ser baseada em extrativismo mineral para se tornar um destino ecoturístico de escala internacional. Pessoas vinculadas ao jarê não somente respondem de formas específicas a esses eventos como protagonizam formas de adequar e ampliar suas redes comunicacionais para lidar com eles. Esse artigo parte da consideração da participação de fiéis de uma religião que já foi concebida como tipicamente rural em circuitos que uma perspectiva extrínseca consideraria serem estranhos ao jarê, envolvendo plateias mais amplas e experiências para as quais não teriam precedentes. Leituras desse tipo costumam deixar de lado ou em segundo plano aquilo que é mais importante na visão das próprias pessoas ligadas à religião. O que este texto procura é apresentar uma realidade mais multifacetada do que aquela que reduz o fenômeno religioso a um reflexo de um plano social que lhe seria sobredeterminante<sup>3</sup>.

O trabalho que gerou os dados mobilizados no presente texto fez parte de um projeto elaborado por um coletivo de pesquisa interessado em voltar a considerar a iniciativa de Roger Bastide de construir um quadro comparativo das religiões de matriz africana no Brasil<sup>4</sup>, elaborando um estudo sinóptico das religiões surgidas na diáspora negra, possibilitado pela existência, nos dias de hoje, de uma base etnográfica e conceitual em moldes contemporâneos mais ampla do que a que se costumava dispor há alguns anos<sup>5</sup>. Para tanto, a proposta é encarar essas religiões sob uma perspectiva transformacional, considerando que as diferenças existentes entre elas podem ser

---

<sup>3</sup> Esta opção foi tomada com base no que se encontra exposto de maneira bastante detida em Banaggia (2008). A partir da nota seguinte, e em todo o restante do texto, as citações bibliográficas indicam o ano de publicação original das obras a que se faz referência, e o ano de publicação da versão efetivamente consultada, quando diversa, encontra-se entre colchetes na bibliografia ao final do artigo.

<sup>4</sup> Proposta cuja retomada, com novo sentido crítico, havia sido recentemente sugerida (BASTIDE, 1960; SERRA, 1995, p. 10, 129; GOLDMAN, 2009, p. 107-108 nota 3).

<sup>5</sup> Como os trabalhos de Anjos (2006), Cardoso (2004), Corrêa (1992), Halloy (2005), Iriart (1998), Johnson (2002), Opipari (2004), Sansi (2003), Segato (1995) e Wafer (1991), além de outros menos recentes como os de Cossard (1970), Leacock; Leacock (1972), Lima (1977) e Serra (1978). Além da tese que gerou os dados deste artigo, posteriormente revista e publicada como livro (BANAGGIA, 2013; 2015), fazem parte do conjunto de trabalhos desenvolvidos por esse coletivo as defendidas por Edgar Rodrigues Barbosa Neto (2012), Maria da Consolação Lucinda (2012), Paula Siqueira (2012), Bianca Arruda (2014) e Clara Mariani Flaksman (2014).

pensadas enquanto transformações umas das outras, sugerindo que todas podem fazer parte de um contínuo heterogêneo. A opção pela utilização do termo matriz na designação desse conjunto de religiões se reporta a uma dupla significação: ele pode ser entendido ao mesmo tempo em seu sentido generativo – respeitando a utilização nativa que as relaciona a uma África não necessariamente real, imaginária ou simbólica, mas sobretudo existencial – como em seu sentido matemático – que evidencia arranjos e transformações entre elas<sup>6</sup>.

De todo modo, esse texto é eminentemente etnográfico e seu objetivo principal é o de apresentar parte de um sistema de referência fundado numa experiência pessoal e dotado de uma relativa independência tanto do pesquisador quanto do objeto estudado. Para tanto, busca oferecer o ponto de vista do povo do jarê e, quando possível, estendê-lo de modo a incluir na descrição as formas como suas perspectivas também se dirigem – ou podem ser dirigidas – para nossos próprios conceitos, transformando-os criativamente. Nessa acepção, uma produção etnográfica depende da capacidade de ouvir o que a população nativa tem a dizer e de levar a sério suas hipóteses e proposições o máximo possível, de modo a ser continuamente posto em movimento por elas. O resultado final desse processo é um registro textual que não é mera descrição, mas que se constitui numa disposição (“*deployment*”) entremeada que evita acrescentar explicações àquilo que se descreve: trata-se de uma narrativa plena de agentes cujas reflexões encontram-se nela integralmente apresentadas<sup>7</sup>.

Segundo a perspectiva transformacional proposta, todavia, um texto etnográfico tampouco prescinde de conexões com outras práticas, por mais que recuse a necessidade de recorrer a teorias de ordem superior para a disposição da inteligibilidade presente no próprio plano etnográfico. Ao contrário, ela propõe que o aprofundamento do ponto de vista etnográfico permite a multiplicação das versões que podem ser postas em contato e se iluminar mutuamente. Dessa forma, cada atualização é encarada como uma versão de outras, transportando – não sem alterações – para o ritual o método da análise mitológica proposto por Lévi-Strauss e reconfigurado por Marilyn Strathern<sup>8</sup>.

---

<sup>6</sup> A escolha do termo “matriz” (GOLDMAN, 2011, p. 427 nota 2) no singular, em vez de “matrizes”, no plural, é feita também de modo a driblar a vinculação da palavra exclusivamente a sua concepção genealógica, que circunscreveria seu sentido à ideia de “origens”, que de outro modo é tão importante quanto os demais aqui apontados.

<sup>7</sup> Seguindo, assim, as sugestões a respeito do que se convencionou chamar recentemente de antropologia simétrica (LATOURET, 2005, p. 128, 136-137, 144; GOLDMAN, 2009, p. 118 nota 11, 130).

<sup>8</sup> Por meio de um método operacional experimental ainda em elaboração (GOLDMAN, 2009, p. 110-111; 2011, p. 418; BANAGGIA, 2011, p. 358-359).

Assim, por um lado, procuro apresentar ou estabelecer conexões entre o jarê da contemporaneidade e sua história, com isso querendo, mais do que comprovar continuidades ou sobrevivências, destacar as formas pelas quais o povo nativo as produz contínua e criativamente<sup>9</sup>.

### **Historiografia de Lençóis e da Chapada Diamantina**

A Chapada Diamantina, área serrana de clima semiárido localizada no centro do estado da Bahia, deriva seu nome da formação geológica que se apresenta como um planalto extenso de altitudes médias variando entre 800 e mil metros, pontuada por picos que ultrapassam os 2 mil metros. É parte da Cadeia do Espinhaço, constituindo igualmente um divisor de águas entre a bacia do São Francisco e os rios que se dirigem diretamente para o Atlântico, estendendo-se ela própria pelas bacias dos rios Paraguaçu e Jacuípe. Como unidade geomórfica, abrange aproximadamente 38 mil quilômetros quadrados, no centro do estado da Bahia, representando 7% de sua área total. De modo geral, quando mencionam a Chapada Diamantina, habitantes e visitantes referem-se mais diretamente a sua porção centro-leste, área que efetivamente é somente a da chamada Serra do Sincorá, igualmente onde se encontram as Lavras Diamantinas que emprestam nome ao conjunto da formação. Na Serra do Sincorá existe um encontro de transição ecológica entre três tipos de vegetação distintos, reunindo florestas de planície a leste, caatinga a oeste e vegetação de altitude nas serras. A área das Lavras Diamantinas especificamente pode ser marcada pelo território que se espalha por um quadrângulo cujos vértices seriam as cidades de Lençóis, Andaraí, Palmeiras e Mucugê. É praticamente essa mesma área que marca os limites do Parque Nacional da Chapada Diamantina, que por sua vez representa menos de 4% da área total das serras da Chapada<sup>10</sup>.

A pesquisa se desenvolveu na cidade de Lençóis, surgida como um povoado, provavelmente ainda sem esse nome, no final do século XVIII, com população esparsa advinda de locais próximos nos quais existiam lavoura e pecuária de subsistência, como indicam documentos de posse de terras, inventários de arquivos públicos e depoimentos locais (SENNA, 1996, p. 18; 2002, p. 230; PINA, 2001, p. 182). É só na década de

---

<sup>9</sup> Trata-se, como já se falou a respeito de outras diversidades socioambientais, não de “uma questão de preservação, mas de perseverança”, fazendo então não constatações analíticas, mas reconhecendo os efeitos concretos de uma luta travada permanentemente (VIVEIROS DE CASTRO, 2011, p. 9).

<sup>10</sup> Segundo um de seus principais proponentes (FUNCH, 2007, p. 11-13, 176), como se verá adiante.

1840, entretanto, que acontecerá ali um maior adensamento populacional, após a descoberta de quantidades muito significativas de diamantes nos rios da região. Este fato atrairá para lá em muito pouco tempo grandes contingentes populacionais, majoritariamente de duas procedências. No caso de Lençóis essa concentração populacional inicial parece ter se dado no ano de 1844 (SENNA, 1996, p. 50) ou 1845 (PEREIRA, 1910, p. 46; 1937, p. 56-57). Do noroeste, seguindo pela Serra do Espinhaço, assomam os garimpeiros anteriormente vindos de Minas Gerais pelo São Francisco, já acostumados ao trabalho com ouro e mesmo com pedras preciosas, bem como grandes comerciantes proprietários de pessoas escravizadas. Do litoral, acompanhando o Paraguaçu, vieram pioneiros, aventureiros e senhores de terras baianos com hostes de populações escravizadas que exerceriam na Chapada ocupações como as de vaqueiro, garimpeiro, armeiro, pedreiro, doméstico, lavoura, ferreiro (PINA, 2001, p. 182-184), somando-se às outras pessoas que ali já se encontravam. A população escravizada continuou a ser trazida dos mesmos estados dos quais provinha o restante dos contingentes populacionais que exploraram a Chapada Diamantina, Minas Gerais e Bahia (PEREIRA, 1910, p. 69; 1937: 46-47; SENNA, 1996, p. 18, 24, 51; PINA, 2001, p. 197; ARAÚJO, 2002, p. 169).

Lençóis passou então a ser palco de diversos ciclos de grande intensidade e declínio da cata de diamantes. Passou também por períodos de secas consideráveis que trouxeram fome e doenças à região, ou enchentes catastróficas que destruíram parte considerável de seu patrimônio, fazendo com que sua população variasse significativamente na segunda metade do século XIX e ao longo de quase todo século XX. A lavoura existente nas cidades da Chapada Diamantina jamais foi suficiente para abastecer adequadamente sua população (PEREIRA, 1910, p. 93, 122; TOLEDO, 2008, p. 58-59). As alterações no solo provocadas pela ação humana também geraram enchentes que acabavam por destruir plantações feitas próximas às margens dos rios, em solo em princípio mais fértil (FUNCH, 2007, p. 27-28). Não obstante estes reveses, a cidade passou a ser informalmente considerada desde cedo a “capital das Lavras Diamantinas”, título que deriva da centralidade que adquire Lençóis tanto pela abundância de sua produção diamantífera como por sua localização geográfica estratégica na Chapada, vindo a substituir Rio de Contas como principal entreposto comercial da região (PEREIRA, 1910, p. 44, 57, 75; MORAES, 1963, p. 34; SENNA, 1996, p. 55), crescendo em importância econômica e política no cenário nacional. Organizou-se uma aristocracia do diamante, liderada pelos coronéis proprietários de

contingentes populacionais escravizados e arrendatários das serras. A aristocracia do diamante disputava influência política para obtenção de posições públicas que desembocavam no domínio da terra, garantia de seu poder econômico na região.

Os primeiros e mais importantes ciclos de exploração do diamante fizeram com que Lençóis entrasse no século XX como uma cidade marcada por um tipo de opulência dificilmente encontrado no sertão. O casario colonial completava-se com grandes sobrados nos quais havia pianos de cauda importados. Nas lojas da cidade eram vendidas mercadorias vindas da Europa e consta que não era raro ouvir-se o francês nas ruas, idioma ensinado nas escolas primárias municipais – bem como retórica, filosofia e caligrafia gótica. A França chega mesmo a instalar um subconsulado na cidade, facilitando as negociações diretamente com Paris<sup>11</sup>. Instalam-se jornais semanais editados na própria cidade, que se somam aos já costumeiramente trazidos de Salvador, além do serviço de telégrafo e mesmo de cinemas, a princípio itinerantes e, posteriormente, permanentes (PEREIRA, 1910, p. 113, 122-123; MORAES, 1963, p. 166-167; GANEM, 2001, p. 73-74, 90-91; ARAÚJO; NEVES; SENNA, 2002, p. 147 nota 59).

O meado do século XX configura-se fase crítica para a economia de Lençóis, já combatida pelas campanhas militares de que acabara de sair. O garimpo passa por novo ciclo de declínio; a população volta-se na medida do possível para a agricultura sempre debilitada pelo solo impróprio; o êxodo para as grandes cidades do país aumenta, estimulado pela crescente industrialização do Brasil após a II Guerra Mundial. O medo de que Lençóis se torne uma cidade-fantasma, destino de que muitas outras localidades da Chapada Diamantina davam doloroso testemunho, leva habitantes a se organizarem com objetivo de encontrar uma alternativa para a cidade não mergulhar na pobreza. Almejando recuperar e conservar o legado material construído em seus dias de glória, e vendo nessa ação o germe de um ramo de atividade econômica ligada ao turismo, o Movimento de Criatividade Comunitária formado por habitantes de Lençóis – com capitania de um voluntário do *Peace Corps* norte-americano baseado na cidade nos primeiros anos da década de 1970<sup>12</sup> – obtém junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional o tombamento do conjunto arquitetônico e paisagístico da cidade,

---

<sup>11</sup> Fatos indicados por depoimentos pessoais e documentos históricos (MORAES, 1963, p. 38; GONÇALVES, 1984, p. 26; GANEM, 2001, p. 18, 80)

<sup>12</sup> O fotógrafo e designer gráfico Steve Horman (BRITO, 2005, p. 121-122; ARAÚJO, 2002, p. 183). Ainda no início dos anos 1960, o prefeito Olímpio Barbosa havia inscrito Lençóis como destino para voluntários do programa norte-americano (BRITO, 2005, p. 117-118).

registrado no final do ano de 1973. O Movimento de Criatividade Comunitária foi perseguido e caracterizado como esquerdista, e Steve Horman foi acusado de ser um subversivo comunista – algo um pouco paradoxal para um membro do *Peace Corps* –, por estimular o tombamento da cidade e atrair o turismo para Lençóis.

As inúmeras cachoeiras, grutas, lagos subterrâneos, rios e serras, bem como sua vegetação característica e sua fauna indômita, sempre chamavam a atenção dos visitantes que passavam pela Chapada. Porém, estava longe de ser óbvio para a população da região, acostumada a lutar contra esse ambiente e a transformá-lo continuamente, que esses acidentes geográficos pudessem interessar a turistas. Foram as ações de outro voluntário do *Peace Corps* recém-chegado a Lençóis, o bioquímico especialista em fitofisiologia Roy Funch, conectado aos movimentos ambientalistas da década de 1980, que culminaram na criação do Parque Nacional da Chapada Diamantina, por decreto federal, no ano de 1985<sup>13</sup>. Essa espécie de tombamento do seu patrimônio natural foi o último acontecimento necessário à explosão do turismo na região, com grande exposição midiática de seus encantos naturais nos anos seguintes. A cidade de Lençóis configurou-se como portal de entrada para os visitantes da Chapada, tanto por sua localização geográfica quanto por sua trajetória histórica, e passou a desfrutar indiretamente também dos rendimentos gerados por atrações localizadas nos territórios dos municípios próximos<sup>14</sup>.

### **Trabalho de campo: conhecendo o jarê**

A cidade de Lençóis, especificamente, situa-se no nordeste da Serra do Sincorá, num vale 400 metros acima do nível do mar. Os dados disponíveis a respeito do número de habitantes do município, apresentados aqui de forma abreviada, passam de estimados 30 mil quando de seu surgimento a computados 23 mil em 1872 (incluídos 1.858 pessoas escravizadas), com períodos de oscilação e decréscimo ainda mais acentuados: 13 mil em 1900; 8 mil em 1920; 11 mil em 1940; 10 mil em 1950; 8 mil em

---

<sup>13</sup> Conhecido por lençoenses como Rui Americano, Roy Funch foi o terceiro voluntário do *Peace Corps* a ficar baseado na cidade de Lençóis, tendo chegado em 1978 e lá morando até hoje. Antes do já mencionado Steve Horman, tido por Estevão na região, cuja estadia deu-se entre 1970 e 1973, por ali passara também David Blackburn, o Davi, entre 1965 e 1968. Todos conheciam o modelo dos parques nacionais dos Estados Unidos, de preservação ambiental sem habitação humana (BRITO, 2005, p. 16, 120-123, 129-130).

<sup>14</sup> A Chapada Diamantina foi divulgada em inúmeras reportagens de jornais, revistas especializadas e programas televisivos, servindo mais tarde de cenário à novela televisiva *Pedra sobre pedra* (BRITO, 2005, p. 130).

1960; 5 mil em 1970; 6 mil em 1980; 7 mil em 1990; 9 mil em 2000 até os atuais 10.368 computados em 2010. Ao longo do século XXI, pela primeira vez desde que o dado se encontra disponível, registra-se maioria acentuada habitando a área urbana de Lençóis, estimando-se em torno de 6 mil os moradores da sede do município atualmente. Como será visto à frente, a marcada variação na população de Lençóis deveu-se menos às alterações de seus limites, que foram transformados ao longo do tempo em função de alguns desmembramentos, do que aos bastante intensos ciclos de evasão incentivados pelo declínio da produção diamantífera (ACAUÃ, 1847, p. 229; PEREIRA, 1910, p. 53, 87; MORAES, 1963, p. 26, 35, 182; GONÇALVES, 1984, p. 27-28; FUNCH, 2007, p. 75; GANEM, 2001, p. 18; ARAÚJO; NEVES; SENNA, 2002, p. 137 nota 29; IBGE, 2011, p. 194). A atual configuração de cor da população de Lençóis confirma a nítida maioria negra, contando quase 85% da totalidade de habitantes.

Meu trabalho de campo foi realizado durante aproximadamente 14 meses, sendo 12 deles ininterruptos, entre maio de 2009 e maio de 2010, com retornos em 2013 e 2014, residindo na cidade de Lençóis. Nesse período, conheci uma quinzena de casas de culto distintas, a maior parte situada na área desse município e algumas poucas localizadas na cidade vizinha de Andaraí. A soma de todas as celebrações rituais a que compareci encontra-se por volta de três dezenas, a maioria concentrando-se em três casas de jarê de Lençóis nas quais a pesquisa terminou por se centrar. Cada cerimônia pode transcorrer por uma quantidade variável de horas e se repartir também ao longo de mais de um dia, sendo incomum que durem menos de cinco ou mais de dez horas seguidas em cada dia, bem como dificilmente acontecendo por mais de três dias consecutivos na contemporaneidade, em geral circunscritos a um ou dois efetivamente. Ao longo de cada celebração os frequentadores sensíveis à ação das entidades costumam chegar a receber até uma dezena delas por noite, resultando em eventos nos quais é possível que aconteça até perto de uma centena de incorporações distintas nas casas com maior número de adeptos. De todo modo, e em muitos aspectos até de forma mais importante, foi igualmente fundamental acompanhar os adeptos em seu cotidiano fora das ocasiões rituais, tanto nos momentos próximos como nos mais distantes dos jarês<sup>15</sup>.

---

<sup>15</sup> O jarê havia sido até então muito pouco estudado, havendo só dois trabalhos acadêmicos de porte sobre o culto, com pesquisas realizadas nas décadas de 1970 e 1980 (SENN, 1998; RABELO, 1990).



Na realização do trabalho de campo, optei por não conceder qualquer primazia aos discursos de líderes religiosos, procurando levar em consideração a maior gama possível de posições a respeito do culto. Dessa forma, busquei apresentar as interlocuções estabelecidas com uma gama diversa de fiéis do jarê, definidos como quaisquer pessoas que gravitam em torno de uma casa de culto, desde as mais fervorosas às que frequentam de modo menos habitual, mas que ainda assim podem ser consideradas como parte desse coletivo – até porque são poucas as ocasiões nas quais realizam distinções de pertencimento entre si. A face mais pública do jarê envolve festas nas quais os adeptos cantam, dançam e permitem que as entidades das quais são mais próximos se manifestem em seus corpos. Frequentemente envolvem repastos, rituais ou não, e ocasionalmente sacrifícios animais, quando em ocasiões iniciáticas.

Os jarês costumam ser planejados para acontecer sempre aos sábados, à noite. Quando sua duração se estende por mais dias, a sexta-feira costuma ser evitada, por ser o dia da semana mais perigoso já que é propício à atuação de entidades perniciosas, sendo possível, neste caso, fazer jarês apenas mediante uma série de procedimentos rituais e permissões místicas<sup>16</sup>. A realização da maior parte dos jarês espalha-se ao longo do ano de acordo com um calendário tradicional seguido pelas casas de culto, ainda que possa haver festas em praticamente qualquer período, e por motivos diversos. De um ponto de vista acadêmico, o jarê possui muitas similaridades com o candomblé, podendo ser considerado uma espécie de candomblé de caboclo<sup>17</sup>. Ao mesmo tempo, guarda particularidades que o distinguem em especial do modelo dos candomblés litorâneos da Bahia, distinções por vezes trazidas à tona por quem os frequenta. Em Lençóis, há casas nas quais se comemoram jarês sem que haja rituais de iniciação. Sua manutenção em geral decorre de alguma promessa feita às entidades pelo dono ou pela dona da casa, por sua vez tendo-se iniciado em outros templos de jarê. Da mesma forma, e também diferentemente do que costuma acontecer no candomblé, a maior parte

---

<sup>16</sup> Em ocasiões nas quais é preciso aproveitar um final de semana para realização de vários dias de festa, líderes do jarê iniciam seus trabalhos na madrugada de sábado, lembrando-se que quando chega a meia-noite já não é mais sexta-feira. A meia-noite é, contudo, um horário especialmente propício para a convocação de entidades perigosas, o que faz com que, por via das dúvidas e sempre que possível, se evite dar início à festa logo nas primeiras horas da madrugada.

<sup>17</sup> Construção que é igualmente um modelo, no sentido não de um protótipo ou arquétipo mas de “uma abstração que se reporta a correspondências inferidas comparativamente entre formas institucionais, procedimentos e esquemas simbólicos”, indicando não a invariância dos processos e formas dos diferentes cultos, mas a existência de “um padrão que [o]s correlaciona e que permite referi-l[os] a uma matriz comum” (SERRA, 1995, p. 40).

das pessoas que frequenta os jarês dificilmente se limita a visitar uma única casa de culto, mesmo depois de terem realizada sua iniciação.

O jarê é considerado pelas pessoas que os frequentam um culto característico e exclusivo da Chapada Diamantina e sua criação e desenvolvimento estão intimamente ligados à história da região. Seu surgimento reputa-se ter acontecido nas cidades de Lençóis e de Andaraí, tendo em seguida se espalhado para as zonas rurais desses municípios e de outros circunvizinhos, aí adquirindo algumas particularidades. As casas dedicadas ao jarê que existem contemporaneamente na área de Lençóis localizam-se, majoritariamente, distantes alguns quilômetros da sede do município, em geral próximas a áreas nas quais no passado houve pequenos núcleos habitacionais voltados ao garimpo, tendo-se diminuído consideravelmente nos últimos anos o número de casas na cidade que realizam jarês<sup>18</sup>. Contudo, praticamente toda a população nativa – assim como muitas das pessoas de fora que se estabeleceram há alguns anos na região – já teve algum contato com o jarê, tendo assistido a diversas cerimônias, em especial quando ainda crianças. Ocasionalmente, lembram-se mesmo de letras de cantigas e acontecimentos marcantes que tiveram lugar durante os cultos, e comentam que nos dias de hoje não mais aconteciam tantos jarês nos limites da cidade.

Jarês podem ser realizados tanto em casas de culto dedicadas exclusivamente a esse propósito, como era o caso daqueles feitos nos locais distantes da sede do município, quanto nas salas das casas nas quais as pessoas habitualmente residem, na cidade. Nem toda casa na qual se bate jarê configura um terreiro, termo normalmente reservado para sítios nos quais há presença de líderes que realizam rituais de iniciação. Tanto num caso como no outro, as festas costumam ser preparadas com antecedência de algumas semanas, ao longo das quais se reúne dinheiro para comprar, ou se obtêm na forma de doações, a comida que será servida e os objetos rituais que se farão necessários, bem como se convidam as pessoas. Os preparativos do dia da festa, assim como o desenrolar da mesma, são um esforço conjunto da comunidade que se estrutura em torno da casa e a pessoa que a chefia, o coletivo tendo por núcleo seja uma família biológica, seja uma família-de-santo. Espera-se que toda gente, incluindo quem frequenta eventualmente e que possua alguma proximidade com o povo da casa, com provável exceção de pessoas de fora recentemente conhecendo o local, contribuam de

---

<sup>18</sup> Em diversos locais da Chapada, no passado, era bastante comum que líderes do jarê tivessem duas casas de culto, uma na sede do município em que residiam e outra afastada, por vezes mesmo em um distrito deste (SENNA, 1998, p. 85).

alguma forma para a execução da festa, sendo criticadas aquelas que vêm para jarês apenas para pedir comida e bebida, servidas ao longo da noite pela comunidade anfitriã para quem participa da festividade.

Os preparativos para uma festa começam cedo. É preciso fazer a comida que será distribuída; varrer e decorar a propriedade; depositar oferendas; cortar lenha; aprontar os animais; trazer baldes d'água de algum rio próximo para cozinhar e para beber; realizar procedimentos rituais que tentarão garantir o bom andamento da cerimônia. É atribuição de seus filhos e de suas filhas-de-santo e de qualquer pessoa que deseje cair em suas graças, auxiliar um pai ou uma mãe-de-santo em todas essas atividades, bem como as que serão feitas durante o jarê: por vezes uma forma de obter o custeio do processo de iniciação de uma pessoa que deseje se ligar à casa sem possuir os meios monetários para tanto. Essas atividades costumam ser feitas com calma e ao longo de todo o dia, havendo sempre algum tempo para descansar, jogar conversa fora, disputar partidas de dominó, tomar banhos de rio ou cachoeira. Quando anoitece, homens e mulheres devem, em grupos separados, lavar-se em preparação para o início do jarê, que deverá durar toda a noite e se adentrar pela madrugada, constituindo sinal muito positivo caso termine somente após o nascer do sol do dia seguinte.

Líderes de casas nas quais se bate jarê que não são pais e mães-de-santo costumam realizar suas festividades em decorrência de uma promessa a alguma entidade como forma de pagamento por alguma graça obtida, mas também podem fazê-lo caso tenham se iniciado em algum terreiro e desejem simplesmente realizar um jarê como forma de comemoração, como por um aniversário. Pessoas que chefiam terreiros, por sua vez, realizam jarês em homenagem aos espíritos mobilizados em suas casas e fazem rituais de iniciação que são potencial e simultaneamente procedimentos de cura.

O fenômeno considerado mais característico dos jarês é a manifestação, nos corpos das pessoas presentes, das entidades místicas que permeiam o universo, chamadas – nem sempre de modo completamente intercambiável – de santos, orixás, guias, encantados ou, aquela que é sua designação mais comum, caboclos<sup>19</sup>. Seria

---

<sup>19</sup> Creio nunca ter ouvido o termo “possessão” (ou “possuído”) utilizado pelas pessoas nativas da Chapada, que inclusive me olhavam com alguma desconfiança quando eu o deixava escapar: possivelmente seu uso remetia às maneiras pelas quais membros de igrejas – sobretudo as evangélicas, mas também a católica – falavam a respeito do fenômeno, que atribuíam à ação de forças infernais e que exige algum tipo de esconjuro. Na pesquisa, preferi as formas “manifestação” e “incorporação”, utilizadas pelo povo adepto do jarê com grande frequência, bem como outras construções que indicam algum grau de participação mais marcado entre pessoa e entidade, como quando se diz que alguém está “de caboclo”, “com caboclo” ou “dando caboclo”, por exemplo.

possível mesmo pensar que, enquanto nos candomblés litorâneos os caboclos foram sendo agregados aos demais espíritos e de algum modo subordinados aos orixás – os candomblés de caboclo propriamente ditos, em função disso, atrofiando-se –, no jarê parece ter ocorrido o contrário: todas as entidades foram sendo, com o passar do tempo e ao menos parcialmente, subsumidas enquanto caboclos, algo que, como será visto posteriormente, terá diversas consequências rituais para o jarê<sup>20</sup>. Produzir um espaço apropriado para esses espíritos incorporarem é possivelmente o objetivo principal das festividades, já que eles precisam estar presentes com alguma frequência no mundo terreno, em contato com o solo, para serem reverenciados e alimentados, dançar, cantar suas cantigas, transmitir suas mensagens, ouvir pedidos, realizar curas.

### **Jarê: histórias de ontem e hoje**

A ligação mais significativa para o povo lençoense com suas origens africanas é a explicitada pela presença das “nagôs”, senhoras africanas vindas para a cidade ainda na época da escravidão. Mesmo tudo indicando que se tratasse de uma minoria quantitativa, já que a maior parte da população negra que foi levada e que afluiu espontaneamente para a Chapada possivelmente era oriunda da Costa do Ouro, essas senhoras falantes de iorubá e vindas da região do Golfo do Benim tiveram papel de destaque enquanto líderes de comunidades negras em Lençóis, de modo similar ao que se processou em Salvador<sup>21</sup>. Quando se menciona seu conjunto, às nagôs do passado refere-se sempre no feminino, comentando-se também como eram as mulheres que chefiavam as casas, sendo invariavelmente seus nomes precedidos do honorífico “Sá”<sup>22</sup>. Muitas dessas senhoras haviam anteriormente se estabelecido ou ao menos tido passagem pela cidade de Cachoeira, no Recôncavo baiano, na cabeceira do Rio Paraguçu, à época navegável deste ponto até bem próximo de Lençóis, cujas proximidades podiam ser também atingidas durante determinada época por uma

---

<sup>20</sup> Movimento para o qual foi sugerida a designação de “caboclarização” dos espíritos (SENNA, 1998, p. 116).

<sup>21</sup> A maior parte da população escravizada da Chapada Diamantina era composta por pessoas negras já nascidas em território nacional. A documentação disponível, por exígua que seja, permite de todo modo à literatura identificar ao menos minimamente as origens tanto da gente da África trazida para a região quanto da ascendência da população escravizada brasileira (NEVES, 1998, p. 262-271 apud PINA, 2001, p. 198; 2001, p. 185, 187; SENNA, 2002, p. 229).

<sup>22</sup> A preferência pelo uso do etnônimo coletivizado no feminino se conecta, entre outros motivos, à matrifocalidade das famílias (SENNA, 1998, p. 70). Em outras partes do Brasil, existem até os dias de hoje em desfiles de blocos carnavalescos os “blocos de nagô” (MELLO, 1994, p. 34 apud BARBOSA NETO, 2012, p. 5 nota 7; MELLO, 2010, p. 79, 265).

importante ferrovia, além das trilhas e estradas pelas quais animais de carga cortavam as serras (ACAUÃ, 1847, p. 244; PEREIRA, 1910, p. 56; MORAES, 1963, p. 37, 195; GANEM, 2001, p. 123; ARAÚJO; NEVES; SENNA, 2002, p. 138 nota 33; ZORZO, 2002, p. 64-67). A cidade de Cachoeira continua a ser até hoje um referencial para habitantes da Chapada Diamantina no que se refere à religiosidade de matriz africana. Muitos objetos rituais considerados insubstituíveis por quem os utiliza no jarê são ditos proceder daquela região, trazidos de lá no passado pelas nagôs<sup>23</sup>.

Como em outras partes do país, a população africana trazida à força para a Chapada aportou trazendo também suas divindades e práticas tradicionais, posteriormente adaptadas à nova realidade à qual foram submetidos tanto o primeiro conjunto escravizado quanto sua descendência. Na região das Lavras, tudo indica que tenha acontecido inicialmente processo similar àquele que teve início na capital baiana, onde o candomblé de modelo jeje-nagô surgiu e se consolidou após ter plasmado os cultos domésticos e cabulas ou calundus de fundamento congo-angola já existentes, dando origem às casas de culto organizadas, que possibilitavam que diversas divindades africanas distintas fossem reverenciadas num mesmo espaço ritual<sup>24</sup>. Quer tenha se desenvolvido de modo parecido diretamente na Chapada, quer tenha sido trazido pelas africanas e suas descendentes vindas de Cachoeira e alhures<sup>25</sup>, o “candomblé de nagô” que imperou principalmente nas cidades de Lençóis e Andaraí em algum tempo se transformaria novamente. Diante de outros encontros com a realidade local, veio a originar o jarê como é conhecido hoje, sendo as nagôs da Chapada Diamantina consideradas portadoras do primeiro e inventoras propriamente do segundo, como me afirmaram.

Segundo relatos orais transmitidos por habitantes de grande antiguidade na cidade, que os ouviram de ascendentes, as nagôs e suas primeiras descendentes

---

<sup>23</sup> Já se estudou a fundo o papel da cidade de Cachoeira enquanto exportadora não só de saberes como de objetos rituais para as cidades do sertão baiano – com menção explícita, entre outras, a Lençóis –, num movimento contíguo ao da empreitada dos tropeiros que circulavam pelas estradas e ferrovias reais (BRAZEAL, 2007, p. 21, 40, 176).

<sup>24</sup> Não resta dúvida a respeito da importância da consideração histórica adequada desse processo, deixada de lado na produção do final do século XX quando foi feita a crítica da suposta superioridade jeje-nagô (BASTIDE, 1960, p. 67-71; SERRA, 1995, p. 32-33, 45-46; CASTRO, 1998, p. 25; SENNA, 1998, p. 65, 68; SILVEIRA, 2005, p. 20-23; SENNA, 2002, p. 224, 234-235; SOUTY, 2007, p. 234-235). O primeiro registro documental encontrado na literatura a respeito de encontros de pessoas negras na Serra do Sincorá para a realização de batuques e danças com possível cunho religioso data de 1856: trata-se de uma proibição nas posturas municipais do município de Santa Isabel do Paraguaçu para impedir encontros do tipo por perturbarem a ordem pública (PINA, 2001, p. 188).

<sup>25</sup> Num movimento contínuo e também reverso, com a ida de habitantes nascidos no sertão para Cachoeira e além (BRAZEAL, 2007, p. 41).

realizavam suas festas e cerimônias no interior de suas casas, “falando cortado”, ou seja, em iorubá, não sendo entendidas por quem não falava sua língua ou, como me foi dito, de modo a que “só entendesse quem tinha que entender”. Além dos salões nos quais aconteciam os toques e danças, suas casas possuíam dois compartimentos distintos para o acondicionamento de seus objetos rituais e estatuetas, sendo uma dedicada aos mais diretamente africanos e a outra aos demais<sup>26</sup>. Ao mesmo tempo, contudo, as nagôs se viram na responsabilidade de prestar culto a entidades que deviam ser reverenciadas na parte de fora de suas casas, ainda que não a céu aberto: os caboclos, espíritos ligados a indígenas<sup>27</sup>. Para tanto, mandavam erguer estruturas temporárias cobertas com folhas de árvores e palha seca, sob as quais conduziam uma parte distinta de suas celebrações, destinada aos caboclos, e cuja liturgia era praticada em idioma vernáculo. Diferentemente das cerimônias realizadas no interior das casas, cuja participação era em princípio reservada somente às próprias nagôs, familiares em linha direta e gente especialmente convidada, o culto aos caboclos feito em português do lado de fora era aberto a qualquer pessoa que dele quisesse participar. A hipótese aqui esboçada é a de que com o passar do tempo as duas cerimônias distintas amalgamaram-se e deram origem ao jarê como é conhecido nos dias de hoje, no qual todas as entidades passaram a ser reverenciadas no mesmo espaço interno – que por sua vez deixa de ser etnicamente exclusivo.

Por inegáveis que sejam as transformações recentes e contemporâneas pelas quais a região, e a cidade de Lençóis em particular, têm passado, não é o caso de imaginar nenhum tipo de ruptura brusca trazida por um suposto advento de uma globalização cosmopolizante e moderna a um local anteriormente dominado por provincianismo<sup>28</sup>. Desde bastante cedo em sua formação, Lençóis contava com a presença de inúmeras pessoas de fora do país, entre visitantes e habitantes, incluindo, a título de exemplo, gente de procedência árabe, judaica, francesa e, sobretudo, africana, trazida como população escravizada, conectando-se a diversos outros países do mundo

---

<sup>26</sup> Esses aposentos me foram descritos, por exemplo, por um de meus amigos, que visitou a casa de uma dessas senhoras, descendente das nagôs, que há muito não mais realizava cerimônias. Ele foi chamado para auxiliá-la, junto de diversas outras pessoas, a despachar seus objetos rituais antes de sua morte, que ela sabia ser iminente. O jovem ficou responsável, numa missão que o encheu de orgulho, pelos itens ligados a Xangô, entidade da qual é especialmente próximo.

<sup>27</sup> Por vezes afirma-se que a adoração dos caboclos nos terreiros das nagôs, possivelmente ocorrida no início do século XX, se deveu à ação de um único líder religioso, chamado Alfredo Araçás, filho de um casal alforriado proveniente de Minas Gerais. Cada comunidade de culto costuma ser capaz de indicar uma pessoa específica responsável por essa inovação na história de sua casa (SENNÁ, 1998, p. 72, 77).

<sup>28</sup> Percepção que é explicitamente elaborada pelos residentes da Chapada e trabalhada na literatura (BRITO, 2005, p. 10; BANAGGIA, 2010, p. 10).

em função principalmente do comércio internacional de diamantes<sup>29</sup>. Similarmente, é também constante na história da cidade ao menos um ligeiro grau de desconfiança com as pessoas de fora, em especial aquelas que eventualmente decidem se fixar na cidade e ali exercer algum tipo de atividade econômica, em oposição a habitantes nativos da Chapada Diamantina<sup>30</sup>.

O povo lençoense constata explicitamente que a estruturação da atividade turística na Lençóis de hoje guarda muitas semelhanças com as formas de organização do garimpo de outrora. De certa forma, quem no passado possuía as serras e cobrava para que nelas se garimpasse e quem atravessava os diamantes equivale hoje a quem possui as agências de turismo e os meios de transporte que fazem a mediação de visitantes. Os garimpeiros, que no passado procuravam a sorte do bambúrrio, foram substituídos por guias que disputam turistas que melhor pagam pelos passeios, “caçando-os”, como dizem, do mesmo modo como faziam com as pedras preciosas. Os surtos de crescimento e declínio dos ciclos do diamante ao longo dos anos foram substituídos pela sazonalidade anual dos meses de férias e feriados importantes, e a cidade continua também em boa medida à mercê das flutuações econômicas do resto do mundo<sup>31</sup>. Da mesma forma que o governo local se queixava das dificuldades de controlar a tributação devida pelo comércio das pedras preciosas<sup>32</sup>, a prefeitura hoje faz todo o possível para regulamentar a arrecadação devida pelo rendimento de guias e das agências de turismo, que muitas vezes trabalham informalmente e sem registros escritos.

Outra conexão entre o garimpo e o turismo, não tão óbvia e em especial mobilizada pelos garimpeiros mais velhos, é o fato de aquelas serras terem sido, sob determinados aspectos, desbravadas e mantidas por eles ao longo de mais de um século. Por mais que os impactos ambientais da atividade garimpeira estejam longe de ser

---

<sup>29</sup> Numa convergência que contribui para a experiência de lençoenses em lidar com gente estrangeira sem muito embaraço, quando necessário (PEREIRA, 1910, p. 55, 59 nota \*\*; SENNA, 1996, p. 18; ARAÚJO, 2002, p. 169; BRITO, 2005, p. 15).

<sup>30</sup> Sejam do Brasil ou do exterior (MORAES, 1963, p. 43-44; GONÇALVES, 1984, p. 233; SENNA, 1996, p. 58), incluindo em menor grau quem mora de modo mais temporário na região, como estudantes, pessoas fazendo pesquisas acadêmicas, trabalhando em funções técnicas governamentais ou em busca de estilos de vida alternativos, que privilegiam tanto Lençóis quanto o Vale do Capão, no município de Palmeiras (BRITO, 2005, p. 128). “Nativos da Chapada” é, literalmente, o modo como quem nasceu na região costuma se referir a si próprio, em geral quando se deseja marcar alguma distinção em relação a gente “de fora”.

<sup>31</sup> A crise econômica mundial que aconteceu durante o primeiro período em que realizei trabalho de campo era frequentemente citada por lençoenses que trabalhavam mais ligados ao turismo como motivo para a diminuição do fluxo de pessoas estrangeiras naqueles anos, entre 2009 e 2010.

<sup>32</sup> Problema registrado desde bastante cedo (PEREIRA, 1910, p. 116).

desconsideráveis – especialmente os do período das dragas –, esses idosos senhores lembram-se como sempre custodiaram a Chapada contra incêndios – naturais ou não<sup>33</sup> – e como foram somente sua tenacidade e sua vontade de permanecer habitando a região do Sincorá que possibilitaram que suas maravilhas naturais fossem descobertas e posteriormente tornadas disponíveis para visitação por pessoas do mundo todo: algo que talvez nunca viesse a acontecer caso Lenç ois tivesse sido abandonada em definitivo durante alguma das piores fases de escassez do diamante, como de fato ocorreu com outras povoações cujas ruínas hoje oferecem testemunho.

### **Agitação e placidez**

A vida de uma casa de jarê conecta-se intimamente à da pessoa que a lidera, suas histórias entremeando-se e a robustez de ambas estando em estreita relação. Uma casa começa a definhar e pode vir a morrer conforme quem a lidera envelhece e enfraquece. Da mesma forma que, reciprocamente, o estado de saúde e a disposição de um curador ou curadora derivam da manutenção de seu templo religioso e da realização contínua de festas em adoração às entidades. Certa vez, falando a respeito da morte de um importante curador e o destino reservado a sua casa, um ex-garimpeiro me apontou o telhado de uma construção qualquer em ruína na cidade, dizendo: “Quando a cumeeira cai...” Continuamos andando enquanto ressoava o final da frase que ele deixara implícito: “...o resto da casa não tarda a desabar”. Por mais que sejam raras as casas que sobrevivem, em geral por meio de sucessão, ao falecimento de líderes, a desapareção das que não terão continuidade não ocorre sem que seu povo compartilhe a perda e se solidarize diante dela, realizando um luto que pode vir a durar anos, em geral terminando com a própria estrutura física da casa abandonada e em ruínas. O declínio de uma casa de jarê é percebido quando suas festas não são mais celebradas como de costume: a sequência esperada de incorporações rituais se dá só de forma perfunctória, quando não é mesmo ignorada por completo; as pessoas presentes não demonstram a alegria que se espera diante da ocasião; a festa é encurtada e termina ainda cedo na madrugada, bem longe do nascer do sol.

---

<sup>33</sup> Embora as características de Lenç ois especificamente, com seu solo fraco e relevo montanhoso, não a tornassem propícia à agricultura ou pecuária, muitos dos territórios nos quais hoje se encontram atrações turísticas da Chapada Diamantina foram ocupados por gado e agricultura, estimulando grandes queimadas nas matas da região, até a proibição definitiva desse recurso pelo Ibama, em 2003 (SENNA, 2002, p. 249; FUNCH, 2007, p. 14, 24).



É indubitável que o número de casas de culto da cidade diminuiu consideravelmente nos últimos anos, e outras atuais ainda parecem estar lentamente caminhando para a desapareção, mas seria exagero afirmar que o jarê de Lençóis está em vias de extinção. Da mesma forma que muitas casas acabaram, diversas outras encontraram nos anos recentes seu início: se a maior parte das casas de jarê raramente tem sobrevida, muitas outras continuam a nascer, e se não existem diversas remanescentes, que dão testemunho direto da longevidade da religião, todas podem ser consideradas, de uma maneira ou de outra, ressurgentes – termo que se refere a um rio que em certa parte de seu curso desaparece sob a rocha para mais adiante voltar a brotar sobre o solo.

As pessoas vinculadas ao jarê, prática que mantinha conexões bastante diretas com a economia e o modo de vida garimpeiro da região em transformação, tiveram de se haver igualmente com o novo cenário que se descortinava. Algumas dessas passando a realizar concessões, como participar de eventos públicos a pedido da prefeitura, incentivar a visita de turistas para conhecer o cotidiano da religião, fazer apresentações folclóricas de música e dança. Essas eram experiências que, se no passado talvez não fossem vistas com bons olhos, configuravam-se na contemporaneidade como modos de revitalizar o culto – acabando por simultaneamente permitir a pessoas ligadas à academia uma maior aproximação aos meandros do cotidiano do povo do jarê. Os terreiros passaram a ser alvo de pesquisas feitas por gente do Brasil e do exterior, que por sua vez faz circular informações a respeito da religião em contextos distintos daqueles nos quais foram produzidas.

Quem defende de modo mais contumaz uma determinada concepção de tradição do jarê verbalizava uma posição esposada por boa parte do povo mais antigo das casas de religião. Lembravam que era importante distinguir, ao menos no interior dessas iniciativas, aquelas que poderiam acabar comprometendo a integridade de seus legados – via de regra por estarem mais interessadas em promover a si mesmas do que se colocar a serviço das realidades dos jarês. Um dos adeptos falou sobre sua reserva, por exemplo, em relação ao que chamava de “espetacularização” do jarê, já que ela frequentemente envolvia a conseqüente falta de reconhecimento do protagonismo do próprio povo do culto, em especial quando se insistia no discurso do resgate cultural: “Resgate, resgate... Falam tanto em resgate que parece até que estamos todos morrendo afogados”, comentou ele de modo sarcástico.

Contudo, havia líderes que continuavam a buscar meios de participar desse investimento de recursos públicos representado pelo circuito de editais de incentivo à cultura, para os quais viam certas organizações não governamentais serem constantemente selecionadas. Paralelamente, deu-se início junto ao Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional (Iphan), órgão que possui um escritório na própria cidade de Lençóis, um processo para tentar tomba o patrimônio material do jarê, de maneira similar à que se sabia ter sido tombado o conjunto arquitetônico da cidade, anos antes. O processo junto ao Iphan correu por algum tempo, inclusive com visitas de técnicos responsáveis pela elaboração de um dossiê para o órgão, até ser interrompido por não ser considerado prioritário diante das demais demandas recebidas pela instituição até aquele momento.

Atualmente, além da retomada do processo de tombamento do patrimônio material representado pelas casas de jarê, busca-se também o tombamento do patrimônio imaterial da religião. Para essa empreitada, contribuiu o reconhecimento do Ministério da Cultura conseguido por um conjunto de fiéis com a obtenção do prêmio Culturas Populares, que chancelou uma homenagem à memória do principal líder religioso da cidade de Lençóis, já falecido, responsável pela iniciação da maior parte dos adeptos que hoje mantêm vivo o jarê. Vê-se assim mais uma das formas pelas quais o passado de Lençóis mantém-se vivo e em constante atualização no cotidiano de sua população, por mais que surjam novidades oriundas do seu reordenamento em função da economia agora alavancada pelo turismo. Em suas caminhadas pelas serras, lençoenses cruzam com ruínas deixadas pelos grandes garimpos de outrora, bem como observam outras sendo restauradas em sua cidade, transformando-se internamente ao passo que suas fachadas mantêm viva a memória de outros tempos.

Por um lado, viu-se como em seu próprio surgimento o jarê já aparece como um desenvolvimento negociado com muitas outras forças em ação, numa realidade que parece conciliar movimentos de agitação e de placidez. Por outro lado, nota-se como as pessoas vinculadas às casas de jarê procuram continuar a ocupar posições de protagonismo nos processos contemporâneos, ativamente buscando ou rejeitando as posições em que são colocadas e se colocam, produzindo da melhor forma possível as condições para que continuem a realizar as cerimônias que para elas são elementos essenciais de suas vidas. Dessas cerimônias, e de seu pano de fundo cosmológico, sempre fez parte uma economia de intensidades que estimula uma parcela de fiéis do

jarê a serem hábeis artífices de acelerações e decelerações, evitando as armadilhas tanto do arroubo sem volta quanto da imobilidade.

Assim é que podem ser concebidas as muitas ocasiões nas quais, em geral durante as festas rituais, entidades podem se movimentar de uma pessoa para a outra. Quando alguém deseja por qualquer motivo interromper uma incorporação em vias de se concretizar, pode tentar fazê-lo oferecendo a si próprio para receber a entidade, capaz de ser transmitida por meio de contato corporal, seja com um aperto de mão firme, um abraço ou mesmo com a aproximação e o toque das cabeças dos envolvidos. As metáforas ligadas à localização, em especial, parecem extremamente apropriadas para a convivência com as entidades, que estão elas também em movimento constante: chegam, dançam, se vão; de um lado, habitam suas moradas num mundo ao menos parcialmente distinto do dos seres humanos, de outro, passam a habitar os seres humanos em diferentes graus quando neles se incorporam. Esse conjunto de práticas e modos de conhecimento não só se conecta a supostos contextos de transição que serviriam para explicá-los: mais que isso, atuam de maneira a constituí-los e por vezes subvertê-los.

As caminhadas empreendidas por fiéis para chegarem até as casas de jarê, que podiam durar de algumas horas a alguns dias, configuram momentos verdadeiramente peripatéticos, nos quais as pessoas mais jovens aproveitam o trajeto para fazer perguntas e tirar dúvidas com as mais velhas a respeito dos segredos do jarê. Estas, por sua vez, preenchem as caminhadas com ensinamentos dos mais diversos, de nomes e usos de plantas medicinais e rituais a cantigas cujo som se perde pelas serras, invariavelmente passando por histórias e rumores tanto sobre o passado como sobre o presente. Caminhar, ensina assim o povo de santo, é ao mesmo tempo uma ocasião para aprendizado e um tema sobre o qual as pessoas se debruçam em suas reflexões. É comum dizer de alguém confiável que se trata de uma pessoa que “pisa seguro” ou que possui “pé firme”, e para falar sobre a exemplaridade da conduta de uma pessoa basta dizer que se “pisaria onde ela pisar”. Reproduzir as ações de alguém é querer “trilhar seu caminho”, aproximar-se de alguém é “andar junto”, e obter vantagem à custa de uma pessoa é “derrubá-la”. Elogiar um comportamento comedido ou reprovar um afobado envolve lembrar que “quem corre cansa e quem anda alcança”, e são muitas as referências que fazem aos problemas na vida como obstáculos a serem transpostos num trajeto. Considerações similares são feitas a respeito dos passos de dança nos rituais de jarê, incluindo avaliações estéticas e existenciais sobre as formas como as pessoas e as

entidades pisam, de modo ou seguro ou vacilante, nos salões de terra batida sobre a qual dançam. Assim, muitas vezes o peripatetismo dessas caminhadas tem caráter recursivo, já que um dos temas mais caros ao jarê é justamente o do movimento.

De forma mais generalizada, inúmeros dos fenômenos que podem ser conectados ao cotidiano dos adeptos do jarê costumam ser literalmente chamados de “movimentos”, caracterizando ora doenças, alterações de temperatura, ações das entidades, ora locomoções propriamente ditas, mudanças de local de moradia, execuções de passos de dança. O ritual de plantar a roça para dar início a um terreiro também pode ser chamado de “assentar seu movimento”, conferindo-lhe uma paragem específica em torno da qual o movimento passará então a acontecer: ele deixa de ser itinerante para se tornar giratório, inaugurando certas possibilidades não tanto de acúmulo quanto de concentração. A diretriz segundo a qual líderes do jarê devem evitar ao máximo se mudar após terem estabelecido suas casas de culto não deve ser confundida com um elogio à imobilidade, muito pelo contrário: em vez de abandonar o movimento, passa-se a se mover no mesmo lugar, sem deixar de se transformar e operar transformações. Ou, como afirmava um antigo garimpeiro numa versão bastante característica do ditado popular: “Pedra que muda não cria limo”.

Os movimentos característicos à natureza de cada pessoa podem então atraí-las para a casa de culto, onde passarão a ser tratadas e terão seu movimento pessoal acrescentado ao da comunidade em formação. O próprio jarê é considerado fruto de um movimento possível – e ele próprio um movimento específico – resultante da vinda de populações africanas para o Brasil, ficando claras as aproximações que se pode estabelecer entre o culto e outras das produções decorrentes da desterritorialização que sofreram. Como certa vez me disse um pai-de-santo, quando falava a respeito de seu filho, um renomado capoeirista, a capoeira e o jarê se assemelhavam por terem um mesmo enraizamento, sendo a África, além de tudo, o local “onde nasceu todo movimento”.

De certo modo, esse texto procurou fazer com que a forma de falar sobre o jarê se assemelhasse a uma andança, que para habitantes de Lençóis costuma ser muito mais do que somente um deslocamento espacial, já que se configura igualmente numa ocasião didática e com caráter cosmológico. Como quis evidenciar, falar sobre o jarê é inevitavelmente caminhar pelo jarê, percorrê-lo e fazer com que o próprio jarê possa caminhar mais longe, suas forças assim potencializando-se e viajando para além dos limites da Chapada Diamantina. Graças a sua capacidade de permanecer em

movimento, estabelecendo igualmente alianças que lhes permitem manter presentes suas tradições, fiéis do jarê exibem uma impressionante vitalidade em meio a – e como parte de – tantas transformações. O que permite que se continue a contar histórias fascinantes como a que se segue, a título de conclusão.

Todo jarê termina com uma homenagem a Cosme Damião, entidade da gemelaridade e em cujo mês de setembro costuma se concentrar o maior número de cerimônias das mais diversas casas de culto de Lençóis. Como fez um dos adeptos, pode-se refletir sobre a centralidade de Cosme no jarê por meio de um mito que aproxima Cosme dos Ibêji, orixá duplo africano ligado igualmente aos gêmeos. Segundo esse mito, muito tempo atrás havia num reino africano um par de irmãos absolutamente idênticos, já por isso considerados muito especiais. Certo dia, durante uma celebração às entidades, a Morte chegou ao reino dizendo que iria levar consigo toda a sua população, assim que o couro dos atabaques parasse de soar. Diante da sina nefasta, os irmãos tiveram uma ideia e decidiram se revezar nos atabaques, de modo que um pudesse descansar enquanto o outro mantinha a música viva, estendendo indefinidamente a duração da festa. Como eram idênticos e trocavam de lugar quando a Morte estava distraída, ela não foi capaz de distingui-los, e imaginou que se tratava de uma mesma pessoa tocando ininterruptamente. Cansando-se de esperar, ela finalmente desistiu de seu intento e deixou o reino sem levar ninguém consigo. Os gêmeos foram saudados como heróis, tendo vindo eles próprios, posteriormente, a se tornarem divindades.

De certo modo, cada jarê realizado até os dias de hoje pode ser pensado como uma reatualização desse embate, e desse ardil. Assim como os gêmeos do mito, as pessoas que tocam os atabaques são responsáveis por manter a festa sempre em curso, incentivando, junto das demais presentes, a congregação a continuar dançando, as entidades a não deixarem o salão, apesar do esgotamento inevitável. Bater jarês é uma forma de fazer com que a vida, em sua plenitude, prossiga, e até por isso as cerimônias são voltadas para a cura e a reabilitação dos fiéis, para a mobilização das entidades e das forças que compõem e são compostas por ambos, para o afastamento progressivo dos mortos e suas influências perturbadoras. Bater jarês é sobretudo um meio de manter viva uma festa sem fim, uma festa que não pode acabar sem que se corra o risco de seu término significar também o término da vida como a conhecemos. De todo modo, uma festa é – e precisa ser – também uma ocasião feliz, animada, muito embora as circunstâncias nem sempre favoreçam a alegria. Mesmo diante de uma série de

obstáculos, e convivendo com a possibilidade de que o jarê venha a desaparecer caso seu empenho não se renove, sua gente opta por uma existência plena de vivacidade. Dá testemunho, assim, não só durante as cerimônias como fora delas, das potências da vida e da criatividade, forças que os jarês de hoje em dia continuam a movimentar.

### Referências bibliográficas

ACAUÃ, Benedicto Marques da Silva. Relatório. **Revista trimestral de história e geographia**, tomo IX. Rio de Janeiro: Typographia de João Ignácio da Silva, pp. 227-260, 1847.

ANJOS, José Carlos Gomes dos. **No território da linha cruzada: a cosmopolítica afro-brasileira**. Porto Alegre: Editora da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2006.

ARAÚJO, Delmar Alves de. Realidade imaginária e concretude representada: garimpendo as trilhas do cotidiano. In: ARAÚJO, D. A. de; NEVES, E. F.; SENNA, R. de S. **Bambúrrios e quimeras** (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura). Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, pp. 167-214, 2002.

ARAÚJO, D. A. de; NEVES, E. F.; SENNA, R. de S. **Bambúrrios e quimeras** (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura). Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 2002.

ARRUDA, Bianca. **Os candomblés de Belmonte: variação e convenção no sul da Bahia**. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

BANAGGIA, Gabriel. **Inovações e controvérsias na antropologia das religiões afro-brasileiras**. 2008. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2008.

\_\_\_\_\_. O mundo vem à Chapada Diamantina. Que mundo vem ao jarê?. **Anais do 34º Encontro Anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais**. Caxambu: Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Ciências Sociais, 2010.

\_\_\_\_\_. Luz baixa sob neblina: por uma antropologia das oscilações em Claude Lévi-Strauss. **Revista de antropologia**, v. 54, n. 1. São Paulo: Universidade de São Paulo, pp. 353-377, 2011.

\_\_\_\_\_. **As forças do jarê: movimento e criatividade na religião de matriz africana da Chapada Diamantina**. 2013. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2013.

\_\_\_\_\_. **As forças do jarê**: religião de matriz africana da Chapada Diamantina. Rio de Janeiro: Garamond, 2015.

BARBOSA NETO, Edgar Rodrigues. **A máquina do mundo**: variações sobre o politeísmo em coletivos afro-brasileiros. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

BASTIDE, Roger. **As religiões africanas no Brasil**. São Paulo: Pioneira, Editora da Universidade de São Paulo, 1960 [1971].

BRAZEAL, Brian. **Blood, money and fame**: Nagô magic in the bahian backlands. 2007. Tese (Doutorado em Antropologia) – University of Chicago, Chicago, 2007.

BRITO, Francisco Emanuel Matos. **Os ecos contraditórios do turismo na Chapada Diamantina**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 2005.

CARDOSO, Vânia Zikán. **Working with spirits**: enigmatic signs of black sociality. 2004. Tese (Doutorado em Antropologia) – The University of Texas at Austin, Austin, 2004.

CASTRO, Yeda Pessoa de. Apresentação. In: SENNA, R. de S. **Jarê – uma face do candomblé**: manifestação religiosa na Chapada Diamantina. Feira de Santana: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, p. 25, 1998.

CORRÊA, Norton Figueiredo. **O batuque do Rio Grande do Sul**: antropologia de uma religião afro-riograndense. São Luís: Cultura&Arte, 1992 [2006].

COSSARD, Gisèle [Binon]. 1970. **Contribution à l'étude des candomblés au Brésil**: le candomblé angola. Tese (Doutorado em Etnologia) – École des Hautes Études en Science Sociales, Paris, 1970.

FLAKSMAN, Clara Mariani. **Narrativas, relações e emaranhados**: os enredos do candomblé no terreiro do Gantois, Salvador, Bahia. 2014. Tese (Doutorado em Antropologia) Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2014.

FUNCH, Roy. **Um guia para a Chapada Diamantina**. S.l: s.n, 2007.

GANEM, Nadir. **Lençóis de outras eras, II**. Brasília: Thesaurus, 2001.

GONÇALVES, Maria Salete Petroni de Castro. **Garimpo, devoção e festa em Lençóis, BA**. São Paulo: Escola de Folclore, Prol, 1984.

GOLDMAN, Marcio. Histórias, devires e fetiches das religiões afro-brasileiras: ensaios de simetrização antropológica. **Análise social**, v. XLIV, n. 190, pp. 105-137. Lisboa: Instituto de Ciências Sociais da Universidade de Lisboa, 2009.

\_\_\_\_\_. Cavalo dos deuses: Roger Bastide e as transformações das religiões de matriz africana no Brasil. **Revista de antropologia**, v. 54, n. 1. São Paulo: Universidade de São Paulo, pp. 407-432, 2011.

HALLOY, Arnaud. **Dans l'intimité des orixás**: corps, rituel et apprentissage religieux dans une famille-de-saint de Recife (Brésil). 2005. Tese (Doutorado em Ciências

Sociais) – Université Libre de Bruxelles, Bruxelles/École des Hautes Études en Science Sociales, Paris, 2005.

IBGE [Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística]. **Censo demográfico 2010**. Brasília: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2010.

\_\_\_\_\_. **Evolução da divisão territorial do Brasil, 1872-2010**. Brasília: Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística, 2011.

IRIART, Jorge Alberto Bernstein. **Les femmes dans le candomblé: expérience religieuse et idiome de la possession dans la vie des femmes de Cachoeira, Brésil**. 1998. Tese (Doutorado em Antropologia) – Université de Montréal, Montréal, 1998.

JOHNSON, Paul Christopher. **Secrets, gossip and gods: the transformation of Brazilian candomblé**. New York: Oxford University Press, 2002.

LATOUR, Bruno. **Reassembling the social: an introduction to Actor-Network-Theory**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

LEACOCK, Seth; Ruth LEACOCK. **Spirits of the deep: drums, mediums and trance in a Brazilian city**. Garden City, New York: Doubleday Natural History Press, 1972.

LIMA, Vivaldo da Costa. **A família de santo nos candomblés jejes-nagôs da Bahia: um estudo de relações intragrúpicos**. Salvador: Corrupio, 1977 [2003].

LUCINDA, Maria da Consolação. **Umbanda e religiões de matriz afro-brasileira em Valença, estado do Rio de Janeiro**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

MELLO, Cecília Campello do Amaral. **Política, meio ambiente e arte: percursos de um movimento cultural do extremo sul da Bahia (2002-2009)**. 2010. Tese (Doutorado em Antropologia) - Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2010.

MELLO, Marco Antônio Lirio de. **Reviras, batuques e carnavais: a cultura de resistência dos escravos em Pelotas**. Pelotas: Editora da Universidade Federal de Pelotas, 1994.

MORAES, Walfrido. **Jagunços e heróis: a civilização do diamante nas lavras da Bahia**. Salvador: Empresa Gráfica da Bahia, 1963 [1997].

NEVES, Erivaldo Fagundes. **Uma comunidade sertaneja: da sesmaria ao minifúndio (um estudo de história regional e local)**. Salvador: Editora da Universidade Federal da Bahia, 1998.

OPIPARI, Carmen. **O candomblé: imagens em movimento – São Paulo – Brasil**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2004 [2009].

PEREIRA, Gonçalo de Athayde. **Memória histórica e descritiva do município dos Lençóis (Lavras Diamantinas)**, republicado In: ARAÚJO, D. A. de; NEVES, E. F.; SENNA, R. de S. **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, 1910 [2002].



\_\_\_\_\_. **Memoria historica e descritiva do municipio de Andarahy**. Salvador: Imprensa Oficial do Estado da Bahia, 1937.

PINA, Maria Cristina Dantas. Os negros do diamante: escravidão no sertão das lavras diamantinas. **Politeia: história e sociedade**. Vitória da Conquista: Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia, pp. 179-200, 2001.

RABELO, Miriam. **Play and struggle: dimensions of the religious experience of peasants in Nova Redenção, Bahia**. 1990. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – University of Liverpool, Liverpool, 1990.

SANSI[-Roca], Roger. **Fetishes, images, commodities, art works: afro-brazilian art and culture in Bahia**. 2003. Tese (Doutorado em Antropologia) - University of Chicago, Chicago, 2003.

SEGATO, Rita Laura. **Santos e daimones: o politeísmo afro-brasileiro e a tradição arquetipal**. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1995.

SENNA, Ronaldo de Salles. **Lençóis: um estudo diagnóstico**. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, 1996.

\_\_\_\_\_. **Jarê – uma face do candomblé: manifestação religiosa na Chapada Diamantina**. Feira de Santana: Editora da Universidade Estadual de Feira de Santana, 1998.

\_\_\_\_\_. Passado projetado e presente anterior: o século XX que foi possível traduzir. In: ARAÚJO, D. A. de; NEVES, E. F.; SENNA, R. de S. **Bambúrrios e quimeras** (olhares sobre Lençóis: narrativa de garimpos e interpretações da cultura). Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, pp. 215-249, 2002.

SERRA, Ordep Jose Trindade. **Na trilha das crianças: os erês num terreiro angola**. 1978. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) – Programa de Pós-graduação em Antropologia Social, Universidade de Brasília, Brasília, 1978.

\_\_\_\_\_. **Águas do rei**. Petrópolis: Vozes; Rio de Janeiro: Koinonia, 1995.

SILVEIRA, Renato da. Do calundu ao candomblé. **Revista de história da Biblioteca Nacional**, v. 6. Rio de Janeiro: Sociedade de Amigos da Biblioteca Nacional, pp. 18-23, 2005.

SIQUEIRA, Paula. **O sotaque dos santos: movimentos de captura e composição no candomblé do interior da Bahia**. 2012. Tese (Doutorado em Antropologia) – Programa de Pós-graduação em Antropologia, Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

SOUTY, Jérôme. **Pierre Fatumbi Verger: du regard détaché à la connaissance initiatique**. Paris: Maisonneuve & Larose, 2007.

TOLEDO, Carlos de Almeida. **A região das Lavras Baianas**. 2008. Tese (Doutorado em Geografia Humana) - Departamento de Geografia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. Desenvolvimento econômico e reenvolvimento cosmopolítico: da necessidade extensiva à suficiência intensiva. **Sopro**, v. 51, pp. 2-10, 2011.

WAFER, Jim. **The taste of blood**: spirit possession in brazilian candomblé. Philadelphia: The University of Pennsylvania Press, 1991.

ZORZO, Francisco Antônio. O movimento de tráfego da empresa da Estrada de Ferro Central da Bahia e seu impacto comercial: das iniciativas privadas inaugurais à encampação estatal (1865-1902). **Sitientibus**: Revista da Universidade Estadual de Feira de Santana, v. 26. Feira de Santana: Universidade Estadual de Feira de Santana, pp. 63-77, 2002.