



## **Africanização dos candomblés em Caruaru: a interface entre identidade e política**

Aristóteles Veloso da Silva Muniz<sup>1</sup>

### **Introdução**

Conforme nos mostra o antropólogo Michel Agier (2001), há na Bahia um processo de resgate do imaginário africano que remeteria a uma África mítica, cuja pureza teria sido quebrada nas inúmeras diásporas transatlânticas às quais os escravos foram forçados a percorrer. Este resgate culminará num processo de reafricanização do candomblé na Bahia a partir dos anos 1970, tendo como auge a década de 1980, quando algumas das mais importantes lalorixás de Salvador se reuniram para lançar uma carta aberta contra o sincretismo religioso (CONSORTE, 1999).

Dentro deste cenário vamos tentar demonstrar que este processo de africanização, processo amplo que atingiu outras regiões do país, a exemplo da Bahia, se fez presente em Caruaru no processo de mudanças de nação nos terreiros de religião de matriz africana e afro-brasileira, onde a maioria irá fazer a migração da nação nagô para a nação ketu. Esta nação é tida como referência no que se refere à tradição africana, tendo seu cerne na disputa pela tradição e na maleabilidade do discurso da autenticidade. Ela é legitimada com o rótulo de autenticidade da tradição africana no candomblé, negando desta forma a nação nagô como sinônimo de tradição, tendo esta como sinônimo de sincretismo e mistura.

### **1. Problemática**

#### **1.1. Construção de identidade.**

---

<sup>1</sup> Doutorando em Sociologia pelo PPGS-UFPE, Docente na UNIFAVIP/DeVry, vinculado ao NUPERR – Núcleo de Pesquisa de Relações Raciais do PPGS-UFPE, aryseloso77@yahoo.com.br.



O processo de africanização é um processo de construção de uma identidade negra, autêntica e legítima, uma identidade de resistência, onde mobilizará elementos discursivos, ou representações que serão de extrema importância no processo de identificação e mobilização dos sujeitos. Construir uma identidade requer processos dinâmicos, relacionais e performáticos que envolvem os sujeitos que buscam identificação com o que foi fixado, marcado como essencial. Para se compreender teoricamente esse processo de construção de identidades, ou melhor, processos de identificação, se faz necessário mobilizar aspectos constitutivos e indispensáveis de discussão e análise de marcadores de identificação e diferença. Dentre esses marcadores podemos destacar o jogo da diferença, os processos relacionais, a representação, a conceitualização, a marcação simbólica pelos sistemas classificatórios que são acompanhados por antecedentes históricos legitimadores, resguardados por uma configuração de poder que, geralmente, asseguram o processo de hierarquização e de exclusão social negando aos sujeitos acesso a direitos e bens sociais.

Iniciando nossa discussão já chamo atenção para o fato de que as identidades dependem diretamente do processo relacional (BAUMAN, 2005) (HALL, 2006). Relacional no sentido de que é necessária a presença do outro como elemento importante na construção da identidade. O *alter* se faz necessário para que se processe uma relação de diferença. Quando afirmo que sou do candomblé a partir do critério de autodeclaração estou negando os outros campos de identificação, estou agregando a minha definição enquanto sujeito todos os processos sociais construídos em torno desta identidade. Teoricamente o sujeito será constituído pelos discursos que alimentam o jogo da diferença e, que de acordo com Hall (2001) esses discursos, “são um modo de construir sentidos que influencia e organiza tanto nossas ações quanto a concepção que temos de nós mesmos” (pg.50). Esses discursos são necessários não somente como marcadores de diferença, mas são responsáveis pelo processo de conceitualização dessas diferenças. Esse processo de conceitualização é encarregado de estabelecer fronteiras e distinguir quem é quem no mundo social. As identidades na



modernidade tardia, segundo Hall (2000, p. 108), são “construídas ao longo de discursos, práticas e posições que podem se cruzar ou ser antagônicas”. Elas se formam dentro e fora de práticas e formações discursivas (HALL, 2000), são transformadas no interior de representações (Hall, 2006).

Essas representações funcionam como ponto de identificação e apego apenas por causa de sua capacidade para excluir, para deixar de fora, para transformar o diferente em “exterior”, em abjeto. Essa representação inclui as práticas de significação e os discursos por meio dos quais os significados são produzidos, posicionando-nos como sujeito. A identidade e a diferença são estreitamente dependentes da representação que as constitui, e é por meio dela que adquire sentido e conseqüentemente passam a existir. Portanto a representação tem como função a produção de comportamentos, a comunicação entre os indivíduos e a relação com o meio social. Neste sentido, segundo Silva (2000), “questionar a identidade e a diferença significa, nesse contexto, questionar os sistemas de representação que lhe dão suporte e sustentação” (pg.91). Ao questionarmos esses sistemas de representação, estamos abrindo espaço para as possíveis mudanças sociais. Por isso ser de fundamental importância problematizar sua legitimidade e origem discursiva, sua contribuição na luta ou na alimentação do discurso da africanização do candomblé em nosso país. Entendemos neste trabalho por africanização o:

retorno deliberado à tradição significa o reaprendizado da língua, dos ritos e mitos que foram deturpados e perdidos na adversidade da diáspora; voltar à África não para ser africano nem para ser negro, mas para recuperar um patrimônio cuja presença no Brasil é agora motivo de orgulho, sabedoria e reconhecimento público, e assim ser o detentor de uma cultura que já é ao mesmo tempo negra e brasileira, por que o Brasil já se reconhece no orixá (PRANDI, 1999, p. 105).

Nestes processos são construídos discursos de sentidos e significados, onde enunciados buscam legitimar, organizar, separar e classificar as identidades. Esses discursos vão mobilizar, muitas vezes, reivindicações essencialistas. Essas concepções essencialistas perderam espaço teórico como modelos de explicação das identidades.

Estas concepções unificadas de identidade vão ser criticadas pela concepção que percebe a identidade como um fenômeno social e,



consequentemente, um fenômeno construído historicamente, que está sempre se recriando, se reestruturando na busca de um fechamento, de uma fixação (HALL, 2000; BAUMAN, 2005). Para Woodward (2000), Stuart Hall argumenta em favor do reconhecimento da identidade, mas não de uma identidade que esteja fixada na rigidez de uma oposição binária, tal como as dicotomias “nós/eles”. Hall (2000) segue uma linha de argumentação que sugere que, embora seja construído por meio da diferença, o significado ele não é fixo.

Portanto, para esse trabalho, entendo que a identidade não seja fixa, estática, mas sim um jogo aberto e dinâmico, porém destaco que, de acordo com Hall (2000), para o senso comum a identidade caracteriza-se pelo natural fechamento, onde se deve buscar um momento necessário para uma essencialização estratégica com relação à afirmação de determinados elementos, principalmente no que se refere ao processo de afirmação de identidades, onde a ponte entre a ação política e a reflexão se dá pela conciliação do mesmo “essencialismo estratégico” no que se refere à adoção de uma prática fincada na fixação naturalizante das identidades como meio para a obtenção de direitos. (SPIVAK, 2010).

Outra característica fundamental desse processo de construção de identidade é a sua legitimação através de reivindicações a antecedentes históricos. A questão referente aos antecedentes históricos está diretamente relacionada com a consciência histórica do grupo. Essa valorização do passado é parte fundamental do processo de construção da identificação do indivíduo com o coletivo. Devemos chamar atenção para o fato de que todas essas práticas, que envolvem o processo de formação das identidades, estão diretamente relacionadas com configurações de poder. Essa unidade, essa fixação, que identificamos nestes processos, são construídas no interior do jogo do poder e da exclusão (HALL, 2000). Os discursos, também, são responsáveis pelos processos de diferenciação e exclusão e pelas relações desiguais de poder e de oportunidades (BAUMAN, 2005; FOUCAULT, 2002). Esse processo demarca claramente que nossas relações religiosas



estabelecidas são constituídas por um processo desigual de distribuição dos bens sociais em nosso país.

Com relação a essas configurações de poder, Hall (2006) destaca a contribuição de Michel Foucault (2002) no que se refere à desigual distribuição de poder no jogo das diferenças. O poder, segundo Foucault (2002), se apresenta numa relação desigual definindo quem é incluído e quem é excluído na constituição dos grupos. Numa oposição binária, muitas vezes apresentada nos sistemas classificatórios, geralmente se esconde uma preferência ou importância maior de um grupo sobre o outro e tal oposição é o ponto chave onde a relação de poder se apresenta. Como bem salienta Foucault (2002), esses processos não são nunca processos inocentes.

Esse processo de normalização busca uma fixação e um fechamento em torno dos “normais”. Esse processo de normalização busca, de certa forma, esconder, controlar, manipular os processos internos de diferenciação na formação das identidades. Muitas desigualdades sociais são estruturadas em torno dos processos de diferenciação que privilegiam maiores oportunidades a favor de determinados grupos.

## **1.2. Movimento negro: processo de reafrikanização como processo de construção de identidade.**

A partir do entendimento de que são necessários discursos e representações construídos por processos de conceitualização, marcação simbólica e relacional, mobilizando para isso antecedentes históricos inseridos em relações de poder delimitadoras e normalizadoras que irão gerar processos de diferenciação e provavelmente desiguais é que iremos pensar o processo de Africanização decorrente da necessidade de sua afirmação. Para tanto vamos orientar esse entendimento com uma abordagem panorâmica sobre a constituição do movimento negro em nossa sociedade e suas principais disputas em torno da afirmação de uma identidade negra. Entendemos, neste trabalho, por movimento negro a “luta





dos negros na perspectiva de resolver seus problemas na sociedade abrangente, em particular os provenientes dos preconceitos e das discriminações raciais que os marginalizam no mercado de trabalho, no sistema educacional, político, social e cultural” (DOMINGUES, 2007, p.101). Entendemos que os movimentos negros tem fundamental importância em nosso trabalho, pois acreditamos, segundo Gregollin (2007, p. 13) que os movimentos sociais:

são tidos como prática discursiva, produto de linguagem e processo histórico, e para poder apreender o seu funcionamento é necessário analisar a circulação dos enunciados, as posições de sujeito aí assinaladas, as materialidades que dão corpo aos sentidos e as articulações que esses enunciados estabelecem com a história e a memória. Trata-se, portanto, de procurar acompanhar trajetórias históricas de sentidos materializados nas formas discursivas.

Vamos além e acrescentamos a luta pela afirmação de uma identidade positiva, de uma representação afirmativa da negritude e de sua importância na formação e constituição do povo negro, processo que passa pelo resgate da África no imaginário deste grupo, de uma África valorizada em seus elementos e marco da ancestralidade desta identidade negra contemporânea. Nesta visão panorâmica da história do movimento negro e sua luta pela afirmação de sua identidade destacaremos os períodos históricos com recortes temporais, destacando suas principais contribuições para constituição desta identidade alinhada a um processo de africanização.

Com a abolição da escravidão e com a proclamação de nossa república até meados da década de 40 no século XX a população de ex-escravos estava às voltas com o desamparo social, político e cultural pós-abolição. Além dos problemas materiais de subsistência, existia a representação negativa do negro em nossa sociedade alimentada pelas doutrinas do racismo científico e pela teoria do branqueamento. Na linha política havia as limitações no sufrágio e da participação, de outro lado, os aspectos econômicos não deixavam a desejar, grande parte dos empregos na nascente indústria e nos serviços estava destinado aos imigrantes (DOMINGUES, 2007). Este período foi marcado pela preocupação dos movimentos negros com os aspectos econômicos e políticos, sem buscar problematizar a identidade negra numa perspectiva afirmativa. O propósito dos movimentos neste período era



“promover a integração do negro à sociedade mais abrangente” (DOMINGUES, 2007, p.107).

No período de 1937 a 1945 o Estado Novo getulista reprimiu e manteve sobre controle os movimentos de contestação política, econômica e cultural. Só a partir de 1945 é que o movimento negro busca se reorganizar, segundo Guimarães, com a abertura política e a reorganização o protesto negro vai aumentar, ampliar suas demandas.

Primeiro, porque a discriminação racial, à medida que se ampliavam os mercados e a competição, também se tornava mais problemática; segundo, porque os preconceitos e os estereótipos continuavam a perseguir os negros; terceiro, porque grande parte da população “de cor” continuava marginalizada em favelas, mucambos, alagados e na agricultura de subsistência (GUIMARÃES, 2012, p.108).

Para Domingues (2007, P. 108) “essa fase do movimento negro, entretanto, não teria o mesmo poder de aglutinação da anterior”. Os movimentos neste período como os anteriores estavam preocupados com a integração do negro na sociedade de classes. As questões em torno da construção de um discurso e de representações positivas acerca dos/as negros/as só vão tomar forma e conteúdo a partir da década de 40 com a inserção do discurso da Negritude no Brasil. A Negritude no Brasil, influenciada pelo movimento francês, teve sua inserção na década de 1940, e sua organização em movimento em 1944 com o Teatro Experimental do Negro (TEN). Este grupo específico estava diretamente ligado às atividades culturais, educacionais e de defesa dos direitos civis.

O grupo foi o primeiro a trazer para o país as propostas do movimento da negritude francesa, que, naquele instante, mobilizava a atenção do movimento negro internacional e que, posteriormente, serviu de base ideológica para a luta de libertação nacional dos países africanos (DOMINGUES, 2007, p. 109-110).

Buscam-se positificações da identidade negra pela valorização de seus elementos característicos e essencializados, e muitas vezes estereotipados e discriminados, pela sociedade e abraçados agora pelos movimentos negros. Esses elementos seriam resignificados positivamente. Dentro deste processo de construção da identidade negra, buscou-se uma africanização das expressões culturais, religiosas e políticas do que se definia como sendo elementos da identidade negra.



Assim, no terreno cultural, a negritude se expressa pela valorização dos símbolos culturais de origem negra, destacando-se o samba, a capoeira, os grupos de afoxé. No plano religioso, negritude significava assumir as religiões de matriz africana, sobretudo o candomblé. Na esfera política, negritude se definia pelo engajamento na luta anti-racista, organizada pelas centenas de entidades do movimento negro (DOMINGUES, 2005, p. 206-207).

Com a instalação do golpe militar de 64 no Brasil, junto com seu processo de repressão política, o TEN e os movimentos negros constituídos serão extintos. Essa fase será de grande importância contribuindo na construção de um discurso sobre a identidade negra este alimentado pelo discurso da negritude. Esse discurso permitiu “a revalorização da herança ancestral africana, contribuiu para o negro construir uma autoimagem positiva, propiciar visibilidade e o consequente fim do silêncio que sempre pairou diante da causa negra” (DOMINGUES, 2005, p.205).

Com todas as dificuldades de um contexto ditatorial, segundo Barros (1994), com o Estado estrangulando a sociedade civil, o processo de abertura, idealizado por Geisel e Golbery, seguiu seu curso. Neste cenário a reorganização política do movimento negro se dá no final da década de 70. Essa reorganização do movimento negro coincide a nível internacional com a movimentação na Europa e EUA com relação à luta por direitos civis, das disputas em torno dos movimentos de maio de 68. Segundo Prandi (1999, p. 102), “o movimento de contestação dos anos 60, que se iniciou na Europa e nos Estado Unidos, logo chegou no Brasil, sobremaneira ao sudeste, às grandes cidades, ganhando adeptos entre intelectuais e estudantes secundaristas e universitários”.

Neste período surge o Movimento Negro Unificado (MNU) um agregado de entidades negras, voltado à promoção da igualdade racial e combate ao racismo. No início da década de 80 o MNU tinha como principal bandeira política a defesa da:

desmistificação da democracia racial brasileira; organização política da população negra; transformação do Movimento Negro em movimento de massas; formações de um amplo leque de alianças na luta contra o racismo e a exploração do trabalhador; organização para enfrentar a violência policial; organização nos sindicatos e partidos políticos; luta pela introdução da História da África e do Negro no Brasil nos currículos escolares, bem como a busca pelo





apoio internacional contra o racismo no país (DOMINGUES, 2007, p.114).

O principal objetivo com essa agenda política, segundo Domingues (2007) era fortalecer politicamente o movimento negro. Com o MNU a problemática sobre a questão da identidade negra toma força. O MNU junto com outras entidades negras estavam preocupados com a representação social que era atribuída ao negro. Buscava-se assim, estratégias para a afirmação de uma identidade negra,

para incentivar o negro a assumir sua condição racial, o MNU resolveu não só despojar o termo “negro” de sua conotação pejorativa, mas o adotou oficialmente para designar todos os descendentes de africanos escravizados no país. Assim, ele deixou de ser considerado ofensivo e passou a ser usado com orgulho pelos ativistas, o que não acontecia tempos atrás. O termo “homem de cor”, por sua vez, foi praticamente proscrito (p.115).

Busca-se uma história comum um referencial histórico de luta, antecedentes históricos de legitimação desta identidade. O MNU vai no decorrer de sua luta e organização definindo um campo específico que ajudará na essencialização de uma identidade negra. Neste movimento de construção desta identidade o MNU africanizou-se, assumiu o discurso da negritude e do resgate das raízes ancestrais, da estética negra.

Esse discurso buscou afirmar os elementos estereotipados da representação negativa do/a negro/a em nossa sociedade. A capoeira, os terreiros de candomblé, o samba, a estética africana e tudo que era perseguido e discriminado passaram a serem afirmados. Neste sentido africanizar a identidade negra perpassava pela essencialização estratégica, consciente ou inconscientemente, assumida pelo MNU repassando para militância e para sociedade a definição do que é ser negro/a no Brasil. Dentro desta construção, Domingues (2007, p. 116) chama atenção para o fato de que:

até no terreiro religioso houve um processo revisionista. Se nas etapas anteriores o movimento negro era notadamente cristão, impôs-se a cobrança moral para que a nova geração de atividades assumisse as religiões de matriz africana, particularmente o candomblé, tomado como principal guardião da fé ancestral.

É exatamente nesta agenda política que nos pautaremos para inferir na possibilidade da africanização dos candomblés de Caruaru fazerem parte



deste movimento do movimento negro em busca de afirmação de sua identidade negra.

## **2. Metodologia**

A partir de uma pesquisa realizada<sup>2</sup> junto com a Secretaria Especial da Mulher, a Gerência de Direitos Humanos e alguns informantes das comunidades, este trabalho tem como um de seus objetivos, discutir o processo de africanização que vem ocorrendo nos terreiros de candomblé de Caruaru. O material bibliográfico sobre a história desses terreiros locais é muito limitado. O material levantado até agora, se resume nas entrevistas com os sacerdotes e com os sujeitos mais antigos constituintes dessa tradição baseada na transmissão do conhecimento pela oralidade. Nosso trabalho se orientou dentro de uma abordagem qualitativa com a utilização de um questionário semiestruturado e com a utilização de observação participante. Começamos a nos comunicar com os terreiros em 2011 em um processo de mobilização para a conferência da Mulher do município. Após um mapeamento dos terreiros locais, constatamos características que nos levaram a construir um perfil dessas comunidades. Para tanto foram realizadas 23 entrevistas semiestruturadas com os/as sacerdotes/isas com apoio de um trabalho de campo. Desses dados foram selecionados os que serão utilizados neste artigo e que visam discutir o processo de africanização dos candomblés na cidade.

## **3. Resultados e discussão: o caso dos candomblés em Caruaru e o processo de africanização.**

---

<sup>2</sup> Foi realizado um mapeamento em Caruaru pela Secretaria Especial da Mulher, sob minha coordenação, no período de setembro/2011 até janeiro/2012 onde conseguimos identificar 60 casas de cultos Afro-brasileiras. Esse trabalho é parte do projeto As religiões afro-brasileiras em Caruaru: história e resistência e ainda permanece, pois ainda estamos recebendo informações sobre a localização de possíveis terreiros e alguns representantes destas casas, que não estavam cadastrados ainda estão nos procurando para fazer parte do nosso cadastro.



A população de Caruaru é constituída de 314.912 pessoas. Dessas 210.302 são católicas, 68.336 são evangélicas e 7.909 estão ligadas a outras formas de religiosidade cristã. Esses três grupos são responsáveis pelo discurso religioso hegemônico, com valores, normas e comportamentos orientados pelos posicionamentos cristãos. Uns mais, outros menos radicais. Esse discurso hegemônico orienta 90,99% da população de Caruaru, enquanto que as religiões afro-brasileiras – Umbanda e Candomblé – ocupam apenas 0,13% do mesmo campo<sup>3</sup>. A vida social, em Caruaru, se desenvolve e se normatiza em torno dos valores, normas e regras de comportamento e de entendimento orientados pelo discurso católico, patriarcal e escravocrata (Freyre, 2001). Então a construção conceitual das religiões afro-brasileiras é organizada pelo campo discursivo cristão, gerando exclusão e perseguição dos seus iniciados, filhos e filhas de santo.

Ao analisarmos a história de formação dos primeiros terreiros no Brasil, notamos de forma clara o processo de demonização ao qual foram vítimas os sujeitos identificados com essas religiões (Silva, 1994). Em Caruaru não poderia ser diferente, pois Caruaru foi construída a partir de um discurso religioso hegemônico produtor de um processo de exclusão vitimando os praticantes das religiões afro-brasileiras. Caruaru nasce como fazenda torna-se povoado, passa a vila e se constitui enquanto cidade, orientando suas práticas religiosas a partir do discurso cristão. Ela desenvolve-se enquanto povoação após a construção da capela de N.S. da Conceição, característica marcante dos nossos municípios. Seus surgimentos e expansão estão vinculados diretamente à construção de capelas que serviram como os primeiros pontos de aglomeração urbana. Esse processo de estigmatização, preconceito e discriminação, produzida pelo discurso hegemônico, gera sujeitos e identidades que são negadas e com oportunidades sociais reduzidas. Esse processo é marcador da invisibilidade que está acometida essa parcela de nossa população.

---

<sup>3</sup> Dados do IBGE, censo de 2010.



A maioria destes terreiros está localizada nos bairros periféricos da nossa cidade. Demonstrando as marcas de classe social característica dessa parte de nossa população. Esses espaços em sua maioria são frequentados pela população menos favorecida economicamente. Em Caruaru não seria diferente. O processo histórico de negação de oportunidades não poderia gerar uma configuração social diferente para os/as adeptos/as das religiões afro-brasileiras. Mas essa negação de oportunidades e esse processo de exclusão não afetam a beleza por trás de tão belo ritual, que transformam a realidade, transformam humanos em deuses, libertando-os por pouco tempo de suas amarras cotidianas de miséria e penúria, para grande parte deles/as.

Mas não são mais, nesse momento, apenas filhos e filhas de santo, são os próprios deuses encarnados que vêm se misturar um momento aos adeptos brasileiros. O ritmo da cerimônia não se modifica; têm lugar as mesmas evocações dos Orixás em ordem determinada, sempre com o mesmo mínimo de três cânticos regulamentares, com os mesmos Leit-motiv wagnerianos, diante de um público cheio de fervor e respeito. Os gestos, porém, adquirem maior beleza, os passos de dança alcançam estranha poesia. Não são mais costureirinhas, cozinheiras, lavadeiras que rodopiam ao som dos tambores nas noites baianas; eis Omolú recoberto de palha, Xangô vestido de vermelho e branco, Yemanjá penteando seus cabelos de algas. Os rostos se metamorfosearam em máscaras, perderam as rugas do trabalho cotidiano desaparecidos os estigmas dessa vida de todos os dias, feita de preocupações e de miséria (BASTIDE, 1961, p.30).

A partir dos anos 60 a africanização nos terreiros de candomblé implica na negação do sincretismo. Houve um projeto de recuperação de origens, que remetia muito diretamente à Bahia, pois se tinha na experiência baiana o referencial de tradição, de pureza. Nos anos 60 e 70 artistas e intelectuais do sudeste adotam os artistas e intelectuais baianos, publicizando nas músicas populares suas contribuições. “A divulgação profana da religião pelas artes, especialmente a música popular, que atinge as massas pelo rádio e televisão, terá sem dúvida contribuído para reduzir a marginalidade da religião dos deuses africanos” (PRANDI, 1999, p.104).

Esse movimento é uma afirmação política de grande importância para o candomblé. E pertencer à religião dos seus antepassados e a condição de negro, devia lhes recordar a África e não a escravidão. Visto que, “ao negar o



sincretismo, deixando para trás a religião da Igreja, seus ritos e santos, o novo candomblé se põe em pé de igualdade com o catolicismo, deixa de ser religião subalterna, já não se vê a si mesmo como a religião do escravo” (PRANDI, 1999, p. 108).

Na década de 80, um manifesto pelo respeito ao candomblé e a tradição foi lançado e assinado pelas principais yalorixás da época, mãe Menininha do Gantois, mãe Stella de Oxóssi do Axé Opô Afonjá, mãe Tetê de Iansã da Casa Branca, Olga de Aleketo e Nicinha do Bogum Axé. Lançado em 29 de julho de 1983, na II Conferência Mundial da Tradição Orixá e Cultura, o manifesto defendia a afirmação do candomblé como religião e não como animismo, folclore e nem religião primitiva, recusava o sincretismo e via neste processo uma tomada de consciência contra a dominação católica e a escravidão. Buscasse pelo candomblé, um processo de afirmação, de (re) construção da identidade negra, movimento semelhante idealizado pelo movimento negro e que poderíamos relacioná-lo com a politização dos candomblés na Bahia discutindo a tradição e as origens africanas da identidade negra. Acreditamos que esse processo tenha tido repercussões nos demais terreiros, e cenários tão longínquos, como é o caso dos terreiros de Caruaru.

Neste trabalho vamos dar um recorte específico nas questões da africanização da religião afro-brasileira na cidade. Esse processo de africanização vai se destacar pela mobilidade que será identificada no que se refere ao trânsito religioso entre as nações. As nações de candomblé existentes em Caruaru e que foram identificadas com as entrevistas e conversas informais são a nagô, a Djeje e a Ketu. Antes da década de 60 não existiam indícios da existência de candomblé de nação, apenas as mesas de consulta e as cerimônias de jurema<sup>4</sup>. Foi na década de 60 que o candomblé de nação chega à cidade. Neste período a nação nagô foi a pioneira e a partir dos primeiros pais e mães de santo a nação se expande e torna-se

---

<sup>4</sup> Jurema – também denominada de catimbó – consiste essencialmente no culto dos mestres, que seriam, em princípio, espíritos curadores de origem luso-brasileira, aos quais com o tempo se teriam acrescentado entidades africanas, e dos caboclos, também curadores, mas, como o nome pareceria indicar, de origem indígena (MOTTA, 1999, p. 18-19).





hegemônica. A nação nagô é tida como uma mistura de candomblé com as práticas ritualísticas católicas. É na década de 90 que a nação Ketu chega na cidade.

O candomblé Ketu tem sido referência no que se refere ao processo de africanização, seus antigos terreiros<sup>5</sup> são os mais conhecidos e prestigiados da Bahia e do Brasil. Essas referências ajudam a entender um pouco esse processo de mudança que vem ocorrendo em nossa cidade. O aumento da produção de informação e sua comunicação via internet, televisão e outras mídias ajudaram a expandir para os diversos espaços a noção de pureza que é atribuída ao candomblé ketu de origem baiana, a disseminação da história e formação dos primeiros terreiros, de suas lideranças, a acolhida dada aos intelectuais, artistas e políticos fez do candomblé ketu da Bahia referência de tradição. Esse movimento e publicidade chegaram a Caruaru na década de 90 com as primeiras iniciações, ainda não temos informações suficientes para definir o porquê de tamanha mudança, mas ela é constatada nas entrevistas realizadas com os/as sacerdotes/isas de Caruaru.

Com relação à nação que predomina na cidade, conseguimos encontrar terreiros representantes de 04 diferentes nações: Ketu, Nagô, Djeje e Umbanda/nagô. Dentre essas nações, predomina a nação Ketu com 65,21%, seguida da nação Djeje e Umbanda/nagô, ambas com 13,05% e por último a Nagô com 8,69%. Mas nem sempre foi assim, em conversas com sacerdotes/isas, a nação Nagô e a Djeje eram as que se destacavam, 31,25% e 43,75% respectivamente, em número e na hegemonia com relação à liturgia desses templos. Mas houve uma mudança a partir de 1993 com a inserção da liturgia Ketu e com o trânsito dos primeiros terreiros com a denominação Ketu, esse número só fez aumentar levando a hegemonia desta nação na cidade. Dos casos entrevistados 81,25% fizeram o trânsito para a nação Ketu. As informações levantadas abrem caminhos para futuras reflexões acerca deste processo de Africanização da religião afro-brasileira em Caruaru. O porquê das mudanças? Qual o significado delas? De onde vieram as

---

<sup>5</sup> A casa Branca do Engenho Velho, o candomblé do Alaketo, o Axé Opô Afonjá e o terreiro dos Gantóis.



influências e esse discurso da tradição que alimentou o trânsito tão intenso entre as nações? Para tanto, será necessário novas inserções e entrevistas, mas provisoriamente, podemos afirmar que esse movimento de africanização existe e que merece uma maior amplitude na pesquisa para elucidar determinado processo.

### **Considerações finais**

O objetivo deste trabalho foi demonstrar que houve um processo de africanização dos candomblés em Caruaru devido ao processo de trânsito entre as nações de candomblé onde a maioria destes fez a migração da nação nagô, vista como sincrética, para a nação ketu, sinônimo de tradição. A nação Ketu é vista como representante da autentica tradição africana no candomblé, enquanto a nação nagô é vista como sinônimo de sincretismo e mistura. Portanto, identificamos que este processo de africanização dos candomblés de Caruaru faz parte de um processo político mais amplo e que tem sua origem na disputa pela tradição e na maleabilidade do discurso da autenticidade e nos debates e agendas políticas pela afirmação da identidade negra em nossa sociedade.

### **Bibliografia**

- AGIER, Michel. Distúrbios identitários em tempos de globalização. In: *Mana*, 7 (2), 2001, p. 07-33.
- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia – Rito Nagô*. Tradução Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo. Companhia Editora Nacional. 1961.
- BARROS, Edgar L. de. *Os governos militares*. 3º edição. São Paulo: Contexto. 1994.
- BAUMAN, Zygmunt. *Identidade: Entrevista a Benedetto Vecchi*. Tradução Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor. 2005.
- CONSORTE, Josideth Gomes. Sincretismo, anti-sincretismo e reafricanização: Em torno de um manifesto de lalorixás baianas contra o sincretismo. In: Carlos Caroso e Jeferson Vacelar (Orgs). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização*,



práticas terapêuticas, etnobotânica e comidas. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999, p. 71-91.

**DOMINGUES, Petrônio J.** Movimento da Negritude: Uma breve reconstrução histórica. In: *África: Revista do Centro de Estudos Africanos*. USP, São Paulo, 24-25-26, 2002/2003/2004/2005, p.193-210.

**DOMINGUES, Petrônio.** Movimento Negro Brasileiro: alguns apontamentos históricos. In: *Tempo [online]*. São Paulo, nº 23, v.12, 2007, p. 100-122.

**FOUCAULT, Michel.** A ordem do Discurso. Tradução Laura Fraga de Almeida Sampaio. São Paulo. Edições Loyola. 2002.

**FREYRE, Gilberto.** Casa Grande e Senzala: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil – 1. 43º Ed. São Paulo. Editora Record. 2001.

**GREGOLIN, Maria do R.** Análise do discurso e mídia: a (re) produção de identidades. In: *Comunicação, mídia e consumo*. São Paulo. Vol. 4, nº 11, Nov. 2007, p. 11-25.

**GUIMARÃES, A. S. A.** Classes, Raça e Democracia. 2ª Edição revista. São Paulo, Editora 34. 2012.

**HALL, Stuart.** Quem Precisa da Identidade? In Tomaz Tadeu da Silva (Org.). *Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, RJ. Vozes. 2000.

**HALL, Stuart.** A Identidade Cultural na Pós-modernidade. Tradução Tomaz Tadeu da Silva e Guaraci Lopes Louro. 5ª Edição. Rio de Janeiro. DP&A. 2001.

**HALL, Stuart.** Da Diáspora: Identidades e Mediações Culturais. Organização de Liv Sovik. Tradução Adelaine La Guardiã Resende ... [et al]. Belo Horizonte, Editora UFMG. 2006.

**MOTTA, Roberto.** Religiões Afro-recifenses: Ensaio de classificação. In: Carlos Caroso e Jeferson Vacelar (Orgs). *Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafricanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comidas*. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999, p. 17- 35.

**PRANDI, Reginaldo.** Referências Sociais das religiões afro-brasileiras: sincretismo, branqueamento, africanização In: Carlos Caroso e Jeferson



Vacelar (Orgs). Faces da tradição afro-brasileira: religiosidade, sincretismo, anti-sincretismo, reafrikanização, práticas terapêuticas, etnobotânica e comidas. Rio de Janeiro: Pallas; Salvador: CEAO, 1999, p. 93-111.

SILVA, Tomaz Tadeu da. A Produção Social da Identidade e Diferença In: Tomaz Tadeu da Silva (Org.). Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ. Vozes. 2000.

SILVA, Vagner Gonçalves. Candomblé e Umbanda. São Paulo. Editora Ática S.A. 1994.

SPIVAK, Gayatri C. Pode o subalterno falar? Tradução Sandra Regina Goulart Almeida [et.al.]. Belo Horizonte. Editora UFMG. 2010.

WOODWARD, K. Identidade e Diferença: Uma introdução teórica e conceitual. In: Tomaz Tadeu da Silva (Org.). Identidade e diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais. Petrópolis, RJ. Vozes. 2000.