

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Diplomová práce

2016

Petra Vegnerová

Univerzita Karlova v Praze

Filozofická fakulta

Ústav románských studií

DIPLOMOVÁ PRÁCE

Petra Vegnerová

CANDOMBLÉ: HISTORIE A SOUČASNOST

Candoble: Past and Present

Vedoucí práce: Mgr. Šárka Grauová, Ph.D.

Konzultant: doc. Markéta Křížová, Ph.D.

Praha 2016

Touto cestou bych chtěla poděkovat vedoucí mé diplomové práce Mgr. Šárce Grauové, Ph.D. a konzultantce doc. Markétě Křížové, Ph.D. za jejich cenné rady a čas, který mi věnovaly při řešení transdisciplinárního tématu této práce. Dále bych ráda poděkovala pai Toninhovi z *Ilé Asé Omo Igbá Osé Alatan* a babalorixovi Muralesimbemu z *Ilé Obá Silekê* za vlídné přijetí a trpělivost, s jakou mi odpovídali na všechny mé dotazy. Zvláštní dík patří prof. Vagnerovi Gonçalvesovi da Silvovi to, že mi svět candomblé představil.

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Praze dne 17. 7. 2016

Anotace

Diplomová práce podává ucelenou představu o fenoménech (re)afrikanizace a desynkretizace candomblé, jednoho z brazilských náboženství afrického původu. První část práce spočívá v představení těchto náboženství, vysvětlení okolností jejich vzniku a konečně v odhalení synkretických elementů. Stručně představení jsou také první badatelé, kteří se zabývali candomblém a ovlivnili budoucí vývoj tohoto náboženství. Představení brazilských náboženství afrického původu a historického kontextu, ve kterém vznikla, nám poslouží pro pochopení další části. Ve druhé polovině jsou zkoumány fenomény reafrikanizace a desynkretizace. Nejprve je na ně pohlíženo z hlediska historického a později jsou rozebrány jednotlivé projevy těchto fenoménů. Tato diplomová práce je výsledkem terénního výzkumu zabývajícího se otázkou (re)konstrukce náboženské identity věřících candomblé. Hlavní výzkum byl proveden ve dvou terreirech tohoto náboženství v brazilském São Paulu a v německém Berlíně.

Klíčová slova: Afrobrazilská náboženství, candomblé, afrikanizace, desynkretizace

Synopsis

The present master's thesis attempts to give a coherent view of a phenomena of (re)africanization and desyncretization of Candomblé, one of the Brazilian religions of African matrix. The goal of the first part lies in the introduction of these religions, explanation of the circumstances of their creation and, finally, revelation of syncretic elements. I will briefly introduce the first scientists who took interest in candomblé and affected the future development of this religion which will be discussed at a later stage. The introduction of Brazilian religions of African matrix and the historical context in which they developed will serve us in understanding the second part which investigates reafrikanization and desyncretization, firstly from the historical point of view and secondly, by reflecting on particular manifestations of the phenomena involved. The present thesis is a culmination of the fieldwork investigating the (re)construction of the religious identity of candomblé. The main research was conducted in two temples where this religion is practiced: in São Paulo, Brazil and in Berlin, Germany.

Keywords: Afro-Brazilian religions, candomblé, africanization, desyncretization

Obsah

1. Úvod.....	8
2. Vývoj studia	11
3. Historie	16
3.1. Počátky kolonizace	16
3.1.1. Obchod s otroky	16
3.2. Calundu a první candomblé	19
4. Náboženství afrického původu v Brazílii.....	22
4.1. Macumba.....	24
4.2. Umbanda	24
4.3. Spiritismus	25
4.4. Tambor de Mina.....	26
5. Candomblé	28
5.1. Candomblé – národy	29
5.2. Vliv interních migrací	31
5.3. Synkretismus.....	33
6. Reafrikanizace a desynkretizace	36
6.1. Desynkretizace	37
6.1.1. Počátek desynkretizace	37
6.1.2. Desynkretizace v dnešní době	39
6.2. Reafrikanizace.....	41
6.2.1. Vznik reafrikanizace	42
6.2.2. První cesty do Afriky a mýtus o vzniku candomblé	44
6.2.3. Reafrikanizace v dnešní době.....	46
6.2.4. Reafrikanizace angolského candomblé	48
6.2.5. Zvláštní případ umbandy.....	49
6.3. Černobílé candomblé	49
6.4. Antropolog a candomblé.....	50

6.5. Závěrečné úvahy o reafrikanizaci	53
7. Závěr.....	55
8. Resumo.....	57
9. Slovník pojmů	60
10. Bibliografie.....	62
Příloha A.....	65
Příloha B.....	66
Příloha C – Pozvánka na rituál pro Indiána Tabajaru (tambor de mina).....	68
Obrazová příloha	69

1. Úvod

Brazílie je díky své rozmanité historii místem, kde se střetávaly různé kultury z několika kontinentů. Když v roce 1500 objevili Portugalci americké břehy, setkali se s mnoha domorodými kmeny s odlišnou kulturou a hovořícími různými jazyky. Již od 16. století se do země pro svoji sílu a fyzickou odolnost začali dovážet otroci z Afriky. Došlo tak k setkání kultur amerického, evropského a afrického kontinentu a projevy tohoto střetu jsou velmi dobře patrné dodnes. Tato práce je zaměřena zejména na element africký, který je v Brazílii patrný v hudbě, tanci, jazyce, barvách, charakteru lidí a v neposlední řadě i v náboženství. A právě náboženství afrického původu jsou centrálním tématem následujícího textu.

Předkládaná práce se zabývá zejména candomblém, jedním z nejrozšířenějších synkretických náboženství afrického původu. Setkáme se s ním nejen na území Brazílie, ale i v dalších zemích jihoamerického kontinentu. V posledních letech se rozšiřuje i po Evropě, zejména po Portugalsku a Španělsku. Je to polyteistické náboženství, které prošlo bouřlivým vývojem, když bylo v minulosti zakázáno a pronásledováno. Synkretismus, tedy dynamický proces mísení kulturních prvků různých skupin, umožnil candomblé přežít toto dlouhé období potlačování africké kultury.

Jelikož jedním z cílů této práce je představit candomblé, o němž je v českém jazyce jen velmi málo literatury, a to zejména v historickém kontextu a ve vztahu k dalším náboženstvím afrického původu, v první části práce se budu věnovat obecnějším tématům. V druhé části se budu věnovat procesům reafrikanizace a desynkretizace. Reafrikanizací chápeme trend upevňování afrických náboženských kořenů, které se během staletí otroctví postupně vytrácely. Tato tendence se objevila před několika desítkami let a do dnešního dne se s ní můžeme setkat na území celé země. Desynkretizace je vzhledem k synkretizaci proces opačný. V rámci candomblé se jedná o eliminaci veškerých neafrických prvků v náboženství.

Jedním z témat této práce, na které se zaměřím zejména v druhé kapitole, ale budu se k němu opakovaně vracet i dále, je přístup antropologů ke candomblé a jejich vliv na vývoj tohoto náboženství. Ráda bych prokázala, že působení badatelů mělo a má následky, které jsou zároveň pozitivní i negativní. Pro hlavní téma této práce, reafrikanizaci náboženství, je tento fakt nesmírně důležitý, protože zejména první antropologové se zaměřovali na africké prvky a dle mého názoru značně přispěli ke vzniku procesů reafrikanizace a desynkretizace.

Ve třetí kapitole se budu zabývat dalším z obecnějších témat – zmíněným historickým vývojem tohoto náboženství. Zrekonstruovat vývoj candomblé není lehký úkol z několika příčin.

Jednak proto, že věřící příslušeli k okrajovým vrstvám brazilské společnosti – nejprve to byli otroci a i po zrušení otroctví většinou patřili k chudším obyvatelům, o kterých se nevedlo mnoho záznamů. Zároveň byla víra v bohy, v kontextu candomblé jsou to tzv. orixové*, spolu s dalšími projevy africké kultury zpočátku zakazována a pronásledována. Máme tedy pouze velmi málo historických dokumentů, které pojednávají o tomto náboženství.

Termín brazilská náboženství afrického původu s sebou přináší celou řadu problémů – zahrnuje pod sebe i kardecismus nebo „bílou“ umbandu, což jsou kultury, které nemají africké kořeny, ale jsou přímo spojeny s náboženstvími afrického původu.¹ Problematice těchto náboženství se budu věnovat ve čtvrté kapitole. Představím také několik dalších významných kultů afrického původu a různé národy* candomblé. Při svém výzkumu jsem věnovala pozornost zejména nagôskému candomblé, s kterým jsem byla nejvíce v kontaktu.

Pochopení historického procesu příchodu otroků do Brazílie, jejich integrace do společnosti, synkretismu a dalších jevů popsanych v prvních kapitolách je zásadní proto, abychom se mohli soustředit na hlavní téma této práce – trend nazývaný reafrikanizace. Pokusím se uvést hlavní příčiny a okolnosti jejího vzniku a také se budu zabývat jednotlivými projevy. Domnívám se, že reafrikanizace je úzce spjata s dalším již zmíněným fenoménem – desynkretizací. Ve druhé části této práce se tedy zaměřím na tyto dva trendy a budu mimo jiné hledat spojitosti mezi nimi.

Ačkoliv jsem se o candomblé dozvěděla již v roce 2012, začala jsem ho podrobněji studovat až o rok později, kdy jsem během svého magisterského studia na Karlově univerzitě dostala příležitost vyjet na semestrální pobyt do brazilského São Paula. Naskytla se mi výjimečná možnost chodit na semináře a přednášky profesora Vagnera Gonçalves da Silvy, uznávané kapacity na poli antropologie. Díky němu jsem začala úzce spolupracovat s knězem pai Toninhem a věřícími ze sãopaulského terreira, tedy místa uctívání, jménem *Ilé Asé Omo Igbá Osé Alatan*, kam jsem pravidelně dojížděla po celou dobu svého studia na Sãopaulské univerzitě a pobytu v Brazílii, tedy od července 2013 až do ledna následujícího roku.

Na přelomu října a listopadu roku 2013 se v brazilském Embu das Artes v terreiru *Ilé Afro Brasileiro Odé Loreci* uskutečnil každoroční festival africké a afrobrazilské kultury *Alaiandê Xiré*. Festival je zaměřen na hudbu a koná se na něm velká soutěž oganů* různých národů. V rámci této několikadenní události proběhlo několik přednášek, kterých se účastnili zástupci z Brazílie i Afriky. Tehdy jsem se poprvé osobně setkala s tendencí reafrikanizovat candomblé,

¹ Stefania Caponeová rozlišuje umbandu na bílou (*umbanda branca*) a africkou (*umbanda africana*), jiní autoři ji také mohou označovat jako umbandu tradiční (*umbanda tradicional*). Bílá umbanda se distancuje od mnoha afrických praktik (například zvířecích obětí) a naopak obsahuje prvky kardecismu a spiritismu.

a to když afrobrazilští účastníci začali slovně napadat věřící bílé pleti. Snaha o poafričtění náboženství může vést k rasové nesnášenlivosti a diskriminace bílých není úplnou výjimkou.

Výzkum pro předkládanou práci byl proveden nejen ve výše zmíněných terreirech a na zmíněné konferenci v Brazílii. Pokračovala jsem v něm i po návratu do Evropy. V lednu roku 2015 jsem kontaktovala německé terreiro* *Ilê Obá Silekê* sídlící v Berlíně. Od té doby jsem se zúčastnila několika oslav a jsem v kontaktu s babalorixou* Muralesimbem, který stojí v jeho čele, a s dalšími členy terreira. Do dnešního dne jsem ve spojení s antropology z USP, se kterými konzultuji výsledky svého výzkumu.

Za ohromný úspěch považuji fakt, že se mi podařilo zkontaktovat Adriana Azevedu, významného člena *Ilê Axé Opô Afonjá*, jednoho ze tří nejvýznamnějších nagôských terreir, které je známé zejména pro podporu procesu desynkretizace. Po internetu jsem hovořila i s několika dalšími knězi i věřícími z celé Brazílie.

2. Vývoj studia

Již v roce 1850, kdy byl v Brazílii zakázán obchod otroky, se začaly řešit problémy postavení a integrace černošských obyvatel v zemi. Zájem o tuto tematiku projevovali nejen intelektuálové, ale i širší veřejnost. V roce 1888 debatu ještě více rozpoutalo vydání Zlatého zákona (*Lei Áurea*), který znamenal zákaz otroctví. Z počátku byli černoši viděni pouze jako cizí prvek v rámci brazilské kultury. Byli považováni za méněcenné, a tedy za překážku ve vývoji země. Postupně se ale na potomky afrických otroků přestalo pohlížet pouze jako na pracovní sílu a začalo se přemýšlet o jejich integraci a roli ve společnosti. Začala se tak rodit studium, které řešilo otázky černošské kultury a později zejména náboženství.

Až do roku 1865 v Brazílii vládl na poli filosofického a politického smýšlení eklektismus tvořený různými myšlenkami pocházejícími z Francie. Jak ale shodně potvrzují Schwarczová a Skidmore² od sedmdesátých let se objevila řada mladých vzdělanců ovlivněných pozitivismem, evolucionismem a darwinismem.

Vagner Gonçalves da Silva, vyučující Sãopaulské univerzity, dělí brazilskou antropologii do dvou zakládajících linií – studia kultur indiánských a afrobrazilských. Druhá zmíněná větev byla založena v posledním desetiletí 19. století lékařem Ninou Rodriguesem, který psal o potomcích Afričanů z hlediska rasového a náboženského.

Raimundo Nina Rodrigues se narodil v Maranhão v roce 1862. V devatenácti letech začal studovat medicínu ve státě Bahia a své studium dokončil o několik let později v Rio de Janeiru. Od roku 1889 působil na bahijské Lékařské fakultě a zabýval se soudním lékařstvím a kriminální antropologií. Důležitým představitelem poslední zmíněné disciplíny byl v té době Ital Cesare Lombroso, jenž se také stal myšlenkovým vzorem pro mladého Brazilce: „...Cesare Lombroso tvrdil, že kriminalita je fyzický a dědičný jev a jedná se tedy o prvek v různých společnostech objektivně zjistitelný“³.

Rodriguesova první významná publikace se nazývá *Lidské rasy a trestní odpovědnost v Brazílii (As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil)* a vyšla v roce 1894. Myšlenky předložené v této knize, potažmo v celém jeho díle, byly rasistické. V Brazílii podle

² Schwarcz, Lilia Moritz: *O Espetáculo das Raças — cientistas, instituições e questão racial no Brasil*, s. 43. = Skidmore, Thomas E.: *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, s. 45.

³ Cesare Lombroso argumentava ser a criminalidade um fenômeno físico e hereditário e, como tal, um elemento objetivamente detectável nas diferentes sociedades.“ In Schwarczová, Lilia Moritz: *O Espetáculo das Raças — cientistas, instituições e questão racial no Brasil*, s. 43 & Skidmore, Thomas E.: *Preto no branco Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, s. 49.

něho existovaly tři rasy čisté – bílá, černá a rudá – a několik ras smíšených⁴. Černá rasa byla Rodriguesem i celou tehdejší vědou považována za podřadnou a neschopnou začlenit se do vyspělejší společnosti. Ve svém díle požadoval rasové přizpůsobení brazilských zákonů, díky kterému měli mít černoši, Indiáni a míšenci před soudem stejné podmínky jako například děti nebo osoby psychicky narušené. Toto pouze dokazuje, jakým způsobem byly tyto rasy viděny.

Stavy mystického vytržení, typické pro náboženství afrického původu, považoval dokonce za projevy hysterie. Jak uvádí ve svém díle Silva⁵, Pro Ninu Rodriguese byl africký polyteismus a animismus důkazem o podřadnosti černochů vzhledem k bělochům a Brazílie podle něho nikdy nemohla dosáhnout takové úrovně, jakou měly země evropské, kde Afričané neměli žádný etnický vliv. Předpokládal zánik candomblé, a jedním z jeho důvodů studia tohoto náboženství byl dokonce záměr získat dostatek informací k urychlení tohoto zániku, který považoval za důvod opožděnosti Brazílie.

Přes veškeré rasové předsudky, které v té době nebyly ničím neobvyklým, bývá Nina Rodrigues považován za zakladatele vědeckého studia náboženství černých obyvatel Brazílie a jeho knihy o tomto tématu jsou podle slov Rogera Bastida (1898 – 1974) tím nejlepším, co až do publikací tohoto francouzského sociologa vyšlo⁶. Do dnešního dne jsou platné jeho popisy kultu a náboženské hierarchie v rámci terreir. Pozdějšími antropology bývá kritizován za příliš biologické a medicínské vidění problematiky a zaměňování antropologie za psychologii, což bylo ale dáno tehdejšími trendem ve vědě.

Ačkoliv Nina Rodrigues považoval candomblé za primitivní náboženství, viděl jasnou opozici mezi „čistou tradicí“ nagôských národů⁷ a rituální „slabostí“⁸ potomků bantuských kmenů, jak již bylo zmíněno v předchozí kapitole. Tento názor sdílel i pokračovatel Rodriguesovy práce Artur Ramos, který byl rovněž lékařem. Ten věnoval první dvě kapitoly svého etnografického díla *Brazilský černoš (O negro brasileiro)* nagôskému candomblé, kde popsal plnohodnotný náboženský systém této větve. V dalších kapitolách upozornil na rozdíl

⁴ Rodrigues rozlišuje čtyři skupiny smíšených ras: *mulatos* — kombinace bílé a černé rasy, *mamelucos/caboclos* — ti vznikli míšením bělochů a Indiánů, *curibocas/cafusos* — kombinace Indiánů a černošů, *pardos* — tedy výsledek míšení všech tří ras. Rodrigues, Raimundo Nina: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*, s. 91–92.

⁵ Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, s. 55–56.

⁶ Bastide, Roger: *Bahijské kandomble*, s. 29.

⁷ O národech candomblé a problematice s nimi spojené bude pojednáno v dalších kapitolách, zejména v kapitole 5.1.

⁸ Nina Rodrigues používá termíny *tradição pura* a *fraqueza*.

mezi nagôským candomblé a pochybnými praktikami bantuských národů a černých muslimů, tzv. *malês*.⁹

Artur Ramos tedy navázal na Rodriguesovo studium afrobrazilského náboženství, ale již ho nepovažoval za projev méněcennosti, naopak kritizoval koncept studia rasy a nahradil ho studiem kultury. Snažil se svůj výzkum oprostít od medicíny a sám řadil svou práci do skupiny „porodriguesovské“¹⁰, zároveň ale svého předchůdce nazýval velkým mistrem a projevoval mu ve svém díle značnou úctu. To se projevilo i v roce 1939, kdy byl Ramos jmenován do čela Národní filosofické fakulty (*Faculdade Nacional de Filosofia*), kde se mu podařilo zařadit studium černošské kultury a hlavně afrobrazilského náboženství do studia brazilské etnografie. Studium bylo založeno hlavně na pracích Niny Rodriguese.

Těmto dvěma lékařům se podařilo definovat problematiku studia náboženství afrického původu v Brazílii a stejným směrem se pak ubírali i další antropologové až do konce 20. století. Po knize *Casa-Grande e Senzala* od Gilberta Freyra, která přinesla zvrát v chápání mísení ras¹¹, byl z tohoto hlediska významný příchod Melvilla J. Herskovitse do Brazílie v roce 1942. Tento Američan představil svou teorii akulturace a funkcionalistické pojetí kultury. Přišel do Bahie se záměrem komparativního studia života brazilských potomků Afričanů a života obyvatel ve státě Benin. Studoval tedy candomblé nejen jako náboženství, ale hlavně jako styl života. Freyre i Herskovits se snažili vymanit z lékařského pojetí studia a osvobodit ho od předsudků, včetně myšlenky, že trans a další projevy tohoto náboženství jsou projevem dědičné psychické poruchy. Stefania Caponeová si všímá národů, které jednotliví antropologové zkoumají, a dochází k závěru, že Rodrigues i Ramos se ze zřejmých důvodů soustředili na nagôské candomblé, zejména pak na tři konkrétní terreira v Salvadoru: Engenho Velho, Gantois a *Ilê Axé Opô Afonjá*. Herskovits byl první, kdo trval na studiu méně známých terreir a národů:

Trval na nutnosti mapovat odchylky při studiu náboženství a na potřebě studovat méně známá terreira, protože ta nejdůležitější již byla popsána. (...) Herskovits rovněž zdůraznil potřebu dalšího výzkumu o bantuském přínosu bahijské černošské kultuře...¹²

Herskovitsovo funkcionalistické pojetí kultury staví na představě, že terreira zastupovala určitou sociální strukturu, o níž potomci Afričanů přišli. Jako chudí potomci otroků vykonávali

⁹ Silva, Vagner Gonçalves da: *Orixás da metrópole*, s. 38.

¹⁰ Silva, Vagner Gonçalves da: *Religiões afro-brasileiras*, s. 89.

¹¹ Gilberto Freyre jako žák Franze Boase nahradil studium rasy studiem kultury.

¹² „Insistiu na importância do registro das variações no estudo da religião e na necessidade de estudar os terreiros menos conhecidos, pois os mais importantes já haviam sido descritos. (...) Herskovits sublinhou ainda a necessidade de serem feitas pesquisas sobre as contribuições bantas à cultura negra baiana...” Capone, Stefania: *A busca da África no candomblé*, s. 237.

většinou špatně placené a hlavně podřadné práce, které jim neumožňovaly zastávat důstojné postavení v tehdejší brazilské společnosti. Struktura, kterou nalezneme v každém terreiru, umožňuje znovunabytí společenského postavení, třebaže jiného druhu.

Dalším významným cizincem, který se zabýval tímto tématem, byl francouzský antropolog a sociolog Roger Bastide. Přijel do São Paula v roce 1938, aby převzal místo na katedře sociologie po Lévi-Straussovi. O šest let později se poprvé vydal na cestu na brazilský Severovýchod, kde objevil svět candomblé.

Bastide stejně jako Herskovits zastává názor, že náboženství lidem poskytuje jakousi kompenzaci jejich osobních ztrát. Funguje jako „existenciální tlumič“, který umožňuje lidem pokračovat v životě. Definoval tzv. princip řezu, *princípio de corte*, což je princip akulturačních jevů, které se objevují při střetu odlišných kultur. Jedná se o jakousi obranu a automatickou reakci, pomocí které může dojít k rozdělení různých sfér života každého jedince. V Brazílii to konkrétně byl život politický a ekonomický, kterému se museli otroci a jejich svobodní potomci přizpůsobit, a život náboženský, který si udržel africké zásady. Jinými slovy, mimo terreiro byla většina potomků Afričanů bezprávná, v rámci candomblé ale existovala zcela odlišná hierarchie, hodnoty a normy. Bastide se domnívá, že díky tomuto principu dokázal každý jedinec fungovat v moderním materialistickém světě a současně ve světě duchovním, které se od sebe tak lišily¹³.

Dalšími jevy, kterými se Roger Bastide zabýval, jsou infrastruktury a suprastruktury. Pojmem infrastruktura rozuměl vztahy mezi členy terreira a mezi terreiry samými, ale i sociální hierarchii a systém králů. Suprastruktury jsou náboženské hodnoty v rámci candomblé. Infrastruktura národů dovezených do Brazílie byla zničena, ale příslušníci těchto národů si s sebou přivezli své bohy, náboženské praktiky a v případě třetí vlny otroků i jazyk. Afričané, kteří přišli do Nového světa, tedy ztratili svou původní infrastrukturu, ale zachovali si suprastrukturu, která jim pomohla na americkém kontinentě vytvořit infrastrukturu zcela novou. A právě tou je candomblé.

Konkrétním případem nám může být uctívání jednotlivých orixů – v Africe mělo každé místo, vesnička či městečko určeného jednoho orixu. Pokud se vesnice nacházela blízko vodopádu, všichni uctívali božstvo asociované se sladkou vodou, které se stalo patronem či patronkou toho konkrétního místa. V Brazílii ale došlo k rozdělení jednotlivých skupin i národů,

¹³ Bastide, Roger: *As Religiões Africanas no Brasil*, s. 531.

částečně i úmyslně, ze strachu z povstání, takže pokračovat v uctívání stejných bohů nebylo možné. Byl tedy vytvořen panteon nejdůležitějších orixů, kteří se začali uctívat společně.

Termínem candomblé označoval Roger Bastide hlavně nagôské candomblé, protože se domníval, že tato větev náboženství zachovává více prvků africké kultury (v tomto případě pocházejících od súdánských národů) a je nadřazena národům bantuským. Podobně jako Rodrigues rozděloval kultury na „tradiční“ a na „úpadkové“¹⁴.

Teorie nadřazenosti nagôského candomblé byla později vyvrácena; důvody pro tuto domněnku jsou například časový odstup jednotlivých etap příchodu otroků, jinak uspořádaná společnost a další okolnosti spojené s akulturací v Brazílii i se situací v Africe. V dnešní době se antropologové už nezabývají pouze candomblém, ale studují všechna náboženství afrického původu. Zároveň se snaží o to, aby žádné z nich nebylo chápáno jako nadřazenější těm dalším.

¹⁴ Capone, Stefania: *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, s. 260.

3. Historie

Náboženství afrického původu mají jeden společný rys – vznikla na základě střetu kultur tří kontinentů – Afriky, Evropy a Ameriky. V této části si ukážeme historické souvislosti setkání křesťanského náboženství kolonizátorů s rituály a náboženskými představami různých indiánských kmenů a zejména s náboženstvím několika afrických národů, jejichž příslušníci do Brazílie přišli jako otroci.

3.1. Počátky kolonizace

Na počátku 16. století začali Portugalci kolonizovat Brazílii a přinesli si s sebou i své náboženství. Cesta k christianizaci původního obyvatelstva byla ale trnitá. Indiáni složitému věroučnému systému křesťanství nerozuměli.

V prvních letech se v Brazílii hlavně těžilo brazilové dřevo, podle kterého země posléze dostala i své jméno, brzy se ale začala pěstovat cukrová třtina. V kapitanátu Bahia byla v roce 1549 zřízena centrální vláda, tzv. *governo geral*, dohlížející na kolonii, a bylo založeno město Salvador, dnes považované za „hlavní město“ candomblé. Současně do Brazílie přišli i první jezuité s cílem rozšířit a upevnit v Novém světě křesťanství.

3.1.1. Obchod s otroky

Portugalci začali obchodovat s otroky ještě před objevením Brazílie, už kolem roku 1470. Do své kolonie v Americe je ale začali dovážet až o mnoho let později, kolem roku 1540. Luiz Viana Filho rozdělil příchod otroků do Brazílie do čtyř fází, jimiž jsou guinejská etapa v 16. století, angolskokonžská etapa ve století sedmnáctém a etapa Costa da Mina¹⁵ v 18. století¹⁶. Za poslední fázi považuje ilegální obchod po zrušení otroctví. Celkem bylo do Brazílie z Afriky dovezeno 4 300 000 otroků.

První zmíněné období je podle Viany Filha nejméně důležité – přijelo podle něj nejméně otroků a ti měli na kulturu v Novém světě jen minimální vliv. První lodě dopluly kolem roku 1540, tedy devět let před tím, než byla zřízena centrální vláda. V Brazílii se tehdy rozlišovalo jen mezi dvěma typy otroků – těmi místními (Indiány *negros da terra*) a těmi z Guineje (*negros da Guiné*). Do druhé skupiny byli řazeni všichni otroci afrického původu, můžeme tedy téměř s jistotou předpokládat¹⁷, že kromě oblasti dnešní Guineje a Senegalu pocházeli tito lidé i z dalších částí Afriky, například z dnešní Angoly a Konga. V 16. století v Brazílii ještě nebylo

¹⁵ Costa da Mina je část Guinejského zálivu na území dnešní Nigérie, Ghany, Beninu a Toga.

¹⁶ Filho, Luís Viana: *O Negro na Bahia*, s. 30.

¹⁷ Filho ve své knize uvádí několik příkladů záznamů z 16. století. Například popis otroka: „Duarte, černoch z Guineje, syn pohana z Angoly“. (*Duarte, negro da Guiné, filho do gentio de Angola*“), tamtéž, s. 44-5.

příliš černochů, mnoho z nich zemřelo během různých epidemií a byli přibližně pětkrát dražší než otroci z řad Indiánů. Viana Filho uvádí odhad, podle kterého bylo během guinejské etapy přivezeno přibližně 20 000 Afričanů z mnoha různých kmenů a skupin.

Druhá vlna příchodu otroků, nazývaná angolskokonzská, se uskutečnila v 17. století a byla tvořena zejména příslušníky bantuských kmenů mluvícími bantuskými jazyky (zejména kimbundštinou), kteří pocházeli z oblasti dnešního Konga, Angoly a Mosambiku. Poptávka po otrocích vzhledem ke zvyšující se spotřebě cukru rostla a dovážet otroky z Angoly bylo mnohem rychlejší a efektivnější než z jiných částí Afriky.

Bantuské národy neměly příliš hierarchizovanou společnost – neměly královské rody a soustředily se do menších kmenů. Po příchodu do Brazílie ztratily své tradice a jazyky, mimo jiné kvůli snížení pravděpodobnosti povstání byly nuceny komunikovat pouze portugalsky. Bantuové byli známi jako „nejučenlivější“ a nejmírnější národ, proto jim často byly svěřovány práce v domácnostech a v dílnách. Asimilace pro ně byla snazší, snadno se učili jazyk a přizpůsobili se kultuře. V 17. století začala vznikat tzv. černá bratrstva (*irmandades negras*), která si vytkla za úkol dbát o duchovní život křesťanů černé pleti. Nejznámější z nich je *Irmandade de Nossa Senhora do Rosário*. Viana Filho si všímá, že v té době Portugalci víru bantuských národů neodsuzovali, naopak se bavili pozorováním jejich tradic:

I přes náboženskou přísnost, jaká v té době panovala, Portugalci přihlíželi tomuto zmatku a mísení katolických svatých s králi a pohanskými tanci bez odporu. Bylo to nevinné, zvláštní a zábavné.¹⁸

Tito otroci položili základy angolského candomblé, často též nazývaného bantuské.

Jednalo se o první hromadný příchod otroků na brazilské území. Viana Filho i Gonçalves da Silva konstatují, že tato vlna zanechala v brazilské kultuře nejvýraznější stopy – ve folklóru, jazyce, hudbě nebo třeba i v jídle¹⁹. Kontaktem se zbytkem tehdejšího obyvatelstva vznikla kultura, která nebyla ani bantuská, ani evropská. Vzájemné působení různých vlivů vytvořilo brazilské tradice, které známe dodnes.

Mnoho vnitřních i vnějších faktorů vedlo k tomu, že v 18. století se obchod mezi Bahií a Angolou přesunul severněji k oblasti zvané Costa da Mina a otroci se začali dovážet z oblasti

¹⁸ „Apesar dos rigores religiosos da época, o português assistia sem repugnância a essa mistura, essa confusão de santos católicos com reis e danças pagãs. Era ingênuo, curioso, divertido.“ Filho, Luís Viana: *O Negro na Bahia*, s. 57.

¹⁹ Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, s. 28.

dnešního Súdánu²⁰. K hlavním příčinám patřila epidemie neštovic, která vypukla v Angole, rýžování zlata v Brazílii, kde bylo nanejvýš potřeba značné pracovní síly a příslušníci súdánských národů se ukázali jako produktivnější. Vliv měla i produkce kvalitního bahijského tabáku – Portugalci byli jediní, kteří na Costa da Mina s tabákem obchodovali, a mezi místními se těšil oblibě. Tabák se tedy stal v této oblasti silným platidlem, v Angole se takové popularity netěšil.

Třetí vlna dovozu otroků zahrnovala zmíněné súdánské národy, které pocházely především z oblasti Mina, tedy pobřeží dnešní Nigérie, Ghany, Beninu a Toga. Nejznámější přístav v této části Afriky, který byl zároveň pevností, se nazýval São Jorge da Mina. L. N. Parés, který se ve své práci zabývá výhradně žežéským candomblém²¹, tedy potomky súdánských národů, podotýká, že první otroci z této oblasti byli do Brazílie dovezeni mezi roky 1570 a 1647²². V roce 1637 sice byla pevnost São Jorge da Mina dobyta Holanďany, kteří v oblasti Costa da Mina kontrolovali obchod ekonomicky i vojensky, ale Afričané byli z této oblasti do Brazílie přiváženi od 16. až do půlky 19. století. Většinu tvořili příslušníci kmenů, kteří mluvili jorubsky nebo dalšími jazyky volta-kongo, zejména jazyky kwa²³. Jorubština se později stala hlavním jazykem candomblé, který se používá až do dnešní doby. Důvodem pro to je nejen početní převaha jorubských mluvčích, ale i fakt, že misionáři v některých oblastech vyučovali v tomto jazyce. Stala se tedy jakousi lingua franca části západní Afriky a jorubská kultura se díky tomu stala poměrně známou²⁴.

Příslušníci súdánských národů žili v silně hierarchizované společnosti se systémem králů a princů. Jednalo se tedy o zcela jinak fungující společnost ve srovnání s bantuskými národy. Také jejich charakter byl zcela jiný, nechtěli se vzdát své kultury. Pocházeli z městského prostředí, což jim oproti jiným otrokům dávalo výhodu. Byly jim svěřovány důležitější úkoly než otrokům pracujícím na poli a nebyli tolik vázání na místo, kde pracovali, což jim usnadňovalo praktikování jejich náboženství. Kasey Qynn Dolinová také uvádí, že se jednalo o první otroky, kteří se byli schopni vykoupit a později se živili jako námořní obchodníci. Po dlouhou dobu byli

²⁰ Odhaduje se, že v 18. století pocházelo 70% otroků súdánského původu a 30% z bantuských národů. Hlavním motivem byla vzdálenost – doplnout do Angoly bylo rychlejší než na Costa da Mina. Během tohoto století se jen do státu Bahia dostalo 350 000 Afričanů, mnoho z nich bylo ale následně přesunuto do jiných měst, zejména do dolů.

²¹ O jednotlivých národech candomblé a jejich charakteristikách je pojednáno v kapitole 5.1.

²² Parés, Luis Nicolau: *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*, s. 43.

²³ Jazyky kwa jsou také nazývány kvaskými jazyky. Jednou z jejich podskupin jsou jazyky prvních otroků – gbe, kam se řadí Ewe a Fon. Spolu s jorubštinou spadají kvaské jazyky do skupiny volta-kongo.

²⁴ Dolin, Kasey Qynn: *Yoruban Religious Survival in Brazilian Candomble*, s. 17.

v kontaktu s nikdy nezotročenými Afričany, což bezesporu ovlivnilo i jejich víru. Právě příslušníci súdánských národů položili základ ketuského a žežéského candomblé.

Více než stoletá historická vzdálenost mezi oběma vlnami dovozu, počet otroků, uspořádání společností v rámci jednotlivých národů a historický kontext – to jsou hlavní faktory, které určily odlišný vývoj těchto dvou skupin. Ta první, kterou budeme souhrnně označovat jako angolský národ, ztratila velkou část své kultury – postupně zanikl jejich jazyk i mnohé náboženské praktiky. Příslušníci této skupiny byli velmi přizpůsobiví a tvární. Přicházelo jich z Afriky stále méně a méně a nakonec s domovskou zemí zcela ztratili kontakt. Navíc v době příchodu súdánských národů nebyla tato skupina velmi organizovaná. Otroci, kteří do Brazílie přišli v 19. století, udržovali svou kulturu naživu a to bylo klíčem pro vznik samotného candomblé. Rozdělení tohoto náboženství na angolské, ketuské a žežéské tedy není náhodné, promítá se v něm historická příslušnost jednotlivých skupin.

Závěrem bych ráda zopakovala a zdůraznila, že bantuské národy měly ohromný vliv na tehdejší brazilskou kulturu, o čemž do dnešní doby svědčí nepřeberné množství důkazů. Brazilská portugalština například do dnešního dne používá výrazy jako *moleque* (chlapec), *nega* (ženské oslovení), *quitanda* (stánek s potravinami) – ty všechny pocházejí z bantuských jazyků. Jak jsem zmínila v předchozí kapitole, antropologové dlouho odmítali chápat angolské a nagôské candomblé jako rovnocenné. Je to kvůli tomu, že bantuská kultura se rozpustila v tom, čemu dnes říkáme kultura brazilská. Oproti tomu jorubská kultura si zachovala mnohem více ze svých původních rysů.

3.2. Calundu a první candomblé

Calundu je bantuský termín, který až do 18. století označoval náboženství afrického původu v Brazílii. Jednalo se o městský způsob uctívání afrických bohů a o předchůdce samotných terreir candomblé, která začala vznikat v 19. století. Během prvních fází příchodu otroků a jejich asimilace do brazilské společnosti byl synkretismus, stejně jako calundu obecně, respektován, protože byl chápán jako mezikrok v procesu náboženské konverze. Ta ale nikdy neproběhla, jak si Portugalci přáli. Náboženství afrického původu začala být postupem času potlačována a pronásledována inkvizicí. Ústava z roku 1824 upevnila postavení katolické církve, ale zároveň povolila lidem provozovat jiná náboženství, avšak místo, kde se tito věřící scházeli, nesmělo navenek vypadat jako chrám²⁵.

²⁵ Skidmore, Thomas E.: *Preto no branco Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*, s. 38.

Calundu a později i candomblé byla náboženství pro křesťany teologicky nepřijatelná a vzbuzovala v nich obavy. Magická složka náboženství Evropanům mnohdy naháněla strach, jelikož na podobné projevy víry nebyli zvyklí. Zejména katolickou církví byly některé tradice a postupy viděny jako ďábelské: obětování zvířat, spojení s orixy, předpovídání budoucnosti, netradiční způsoby léčby nemocí. Do dnešního dne část Brazilců věří, že candomblé je spojené s černou magií, a obloukem se mu vyhýbá.

Candomblé vznikalo procesem, u kterého je nemožné říct, kdy a jak započal či skončil. Je to náboženství, které se stále vyvíjí a mění svou historickou, geografickou a faktickou podobu. Dá se ale mluvit o vzniku jednotlivých terreir, z nichž některá mají větší prestiž a jsou uznávanější než jiná.

Jednou z historicky nejdůležitějších osob, které se podílely na vzniku candomblé, byla osvobozená otrokyně Iyá Nasô²⁶, přímá následovnice jorubských králů považovaných za potomky Xanga. Před přibližně dvěma až třemi sty lety údajně založila jedno z nejznámějších a nejvlivnějších terreir nazvané Casa Branca do Engenho Velho neboli *Ilê Axé Iyá Nassô Oká*. Verze této legendy se autor od autora liší, ale ve většině z nich figurují vedle Iyá Nasô, jejíž jméno terreiro nese, další dvě ženy – Iyá Adétá a Iyá Kalá. Odchodem několika členů z terreira Casa Branca vznikla další důležitá centra nagôského candomblé, Gantois a *Ilê Axé Opô Afonjá*, která budou mít podstatný vliv na budoucí vývoj tohoto náboženství. Historii vzniku candomblé se budu podrobněji věnovat v šesté kapitole.

Po dlouhou dobu bylo candomblé viděno jako náboženství příslušníků tmavé pleti, větší podíl bílých byl naopak mezi vyznavači umbandy. Situace se začala proměňovat ve třicátých letech minulého století. Ne náhodou zrovna v této době, v roce 1933, vyšla *Casa-Grande & Senzala* Gilberta Freyreho. Intelektuálové povýšili candomblé na symbol bahijského života a věnovali se mu ve svých dílech. Mezi nejvýznamnější umělce, kteří se tímto náboženstvím v první polovině 20. století zabývali, patří spisovatel Jorge Amado, malíř a sochař Carybé nebo zpěvák a autor písní Dorival Caymmi. Společenská prestiž tohoto náboženství postupně rostla a na konci šedesátých let bylo candomblé objeveno i bahijským kulturním hnutím Tropicália, k jehož zakladatelům patří například Gilberto Gil a Caetano Veloso. V sedmdesátých letech se o ně začali zajímat antropologové, zejména zahraniční, kteří uznali jeho kulturní důležitost. Pierre Verger, francouzský fotograf a amatérský etnograf, byl afrobrazilským světem zcela fascinován a shromáždil neuvěřitelně cennou sbírku fotografií, která je dodnes vystavována po celém světě.

²⁶ Melo, Aislan Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*, s. 162.

Netrvalo dlouho a candomblé se stalo celosvětově uznávaným náboženstvím, které již není určené pouze potomkům Afričanů. V dnešní době existuje i mnoho terreir, kde najdeme pouze bílé, vysokoškolsky vzdělané *filhos-de-santo**. S trochou nadsázky můžeme říct, že se candomblé stalo módní záležitostí.

4. Náboženství afrického původu v Brazílii

Náboženství afrického původu v Brazílii jsou náboženství, která se vyvinula na americkém kontinentě z tradičních afrických náboženství a zachovala si tak mnoho pro ně typických rysů, symbolů a myšlenek. V Brazílii došlo ke splnutí těchto prvků s prvky křesťanskými a také s kulturou původních obyvatel amerického kontinentu. Tento jev bývá označován slovem synkretismus. Je důležité si uvědomit, že ačkoliv tato náboženství mají s Afrikou mnoho společného, na černém kontinentě je nenajdeme.

Pojmenování studia těchto náboženství prošlo od konce 19. století, kdy bylo Ninou Rodriguesem nazváno „studium o černoších“ (*estudo sobre o negro*), velkým vývojem. Až do nedávné doby vědci používali pojem „studia afrobrazilských náboženství“ (*estudos sobre religiões afro-brasileiras*), ale v posledních letech se odborná veřejnost přiklání k termínu „náboženství afrického původu v Brazílii“ (*religiões de matriz africana no Brasil*), který se považuje za přesnější. Ve své práci budu tedy používat poslední zmíněný termín, ačkoliv jeho překlad do češtiny není úplně dokonalý – slovo *matriz* v sobě totiž zahrnuje nejen původ, ale i formu.

Do této skupiny se řadí mnoho různých náboženských systémů, z nichž některé mají s Afrikou společného méně než jiné. První antropologové, kteří se zabývali brazilskými náboženstvími afrického původu, zcela jasně odlišovali náboženské systémy „tradiční“, „autentické“ a „čisté“ od těch „degenerovaných“. Kritériem byla právě zachovalost a autentičnost elementů, které si otroci s sebou přivezli. Toto rozdělení je možno pozorovat na dvou úrovních – první se týká všech náboženství afrického původu, spiritismem počínaje a candomblém konče, druhé pak candomblé samého, protože toto náboženství se dělí na náboženství mnoha národů: nagô, ketu, efon, ijexá, nagô-vodum, žeže, angola, kongo, caboclo.

Tato náboženství mají mnoho společných znaků – věřící upadají do transu, svým bohům odevzdávají oběti (někdy jsou to i zvířata), uctívají širokou škálu nejrůznějších duchů. Jak už jsem poznamenala v předchozí kapitole, právě kvůli těmto rysům jsou tyto kultury často spojovány s černou magií a jejich vyznavači byli a jsou pronásledováni. V poslední době se množí případy pustošení a vypalování terreir nebo ničení soch a jiných artefaktů představujících bohy a entity, jež příslušníci těchto náboženství vyznávají.

Náboženství afrického původu se vyvíjela prakticky ve všech státech Brazílie, kde se vyskytovali potomci afrických otroků. Poměr černošské, bělošské a indiánské populace, vlivy různých etnik, míra potlačení afrických bohů, městské, či naopak venkovské prostředí – to jsou

jen některé z mnoha podmínek, které ovlivnily přeměnu původních afrických náboženství a vznik těch, která na brazilském území nalezneme v dnešní době.

Rosalira dos Santos Oliveirová ve své práci²⁷ zastává jedno z moderních dělení náboženství afrického původu, které poprvé formuloval Ari Pedro Oro, profesor antropologie z Federální univerzity v Riu Grande do Sul. V první skupině jsou náboženství, která uctívají africké orixy, upřednostňují bantuské mytologické, sociální, jazykové a rituální prvky. Mezi ně řadíme bahijské candomblé, xangô z Recife, batuque z Ria Grande do Sul a tambor de Mina z Maranhã. Pobrazilštěním candomblé²⁸ vznikla macumba, která vznikla syntézou mnoha náboženství a nechybí v ní prvky indiánské ani spiritistické. Ta patří spolu umbandou, která se z ní vyvinula, do skupiny druhé.

Silva²⁹ upřednostňuje jiné rozdělení - náboženství afrického původu dělí do dvou skupin, podle toho, zda jsou preferovány bantuské nebo súdánské tradice. Lze tedy říct, že jeho rozdělení je historicko-geografické: řídí se místem, odkud jeho tvůrci a vyznavači pocházeli. Do bantuské větve patří angolské candomblé, candomblé caboclo, macumba, umbanda, pajelança, catimbó*, xambá a toré. Súdánská tradice zahrnuje: ketuské a žežeské candomblé, xangô, batuque, tambor de Mina a babassuê.

Již od konce 19. století se studia zaměřená na náboženství afrického původu v Brazílii soustřeďují hlavně na candomblé. Většina studií byla navíc založena na studiu tří hlavních nagôských terreir: Engenho Velho, Gantois a *Ilê Axé Opô Afonjá*. Jiná náboženství, z nichž některá mají dokonce více vyznavačů (například umbanda), jsou antropology často opomíjena, protože jsou považována za nepůvodní.

Víme i o náboženstvích afrického původu, která se považují za zcela vymizelá. Patří mezi ně například *cabula*, kterou si do oblasti dnešního státu Espírito Santo přivezly bantuské kmeny. Existují i kulty, které z různých důvodů postupně mizí, jedním je třeba tambor de Mina, o kterém bude řeč v podkapitole 4.4.

V následující části představím několik významných náboženství afrického původu, mj. umbandu, která má podle oficiálních čísel nejvíce věřících a je spolu s candomblém nejznámějším zástupcem této skupiny, či macumbu, která je slavná hlavně podle jména, ale

²⁷ Oliveira, Rosalira dos Santos: *Em Busca da Pátria Mítica: visões da África entre adeptos do candomblé*, s. 95.

²⁸ Autorka používá pojem „abrasileiramento“. Tímto termínem, který se na první pohled může zdát ve spojení s candomblém nesmyslný, chtěla Rosalira dos Santos Oliveirová vyjádřit umocnění synkterických prvků v náboženství a upozadění těch afrických.

²⁹ Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, s. 98.

málokdo skutečně ví, co přesně toto náboženství obnáší. Velice krátce se zmíním o spiritismu, který se mezi brazilská náboženství afrického původu neřadí, ale má na ně nezpochybnitelný vliv. A v neposlední řadě představím tambor de Mina, kult, který je candomblé velmi blízký, ale jeho osud je bohužel jiný.

4.1. Macumba

Macumba je náboženství, které vzniklo v Rio de Janeiru a je velmi podobné cabule, o které již byla zmínka. Příznivci vyznávají extrémně širokou škálu bohů a entit jak afrického, tak brazilského a evropského původu. Jak poznamenává Silva, čím více různých bohů *pai-de-santo* uctívá, tím mocnějším se stává. Právě tato obsáhlost či šíře panteonu zapříčinila dnešní používání slova *macumba* v negativním významu³⁰. *Macumbeiro* je hanlivé označení vyznavače náboženství afrického původu, také si tak ale mezi sebou žertovně říkají *filhos-de-santo*. Samotné slovo *macumba* se v moderní portugalštině nesprávně používá pro označení téměř čehokoliv – od jednotlivých náboženství afrického původu, přes černou magii až po malé oběti a dary orixům, které nalezneme na křižovatkách a rozcestích po celé Brazílii.

4.2. Umbanda

Candomblé a macumba byly určitou částí populace vždy viděny negativně, jako zaostalá a barbarská náboženství, a to zejména kvůli zvířecím obětem, které je třeba přinášet orixům, ale třeba i kvůli „d'ábelskému“ orixovi Exuovi. Kritiku si vysloužila i finanční stránka těchto náboženství, *filhos-de-santo* za jednotlivé úkony platí a často se nejedná o malé částky. Ve dvacátých letech 20. století vznikl v Rio de Janeiru v rámci tzv. deafrikanizace nový náboženský systém – umbanda. Deafrikanizaci v rámci náboženství chápeme jako proces postupného opouštění afrických zvyků, tradic, etických hodnot, jednání, symbolů a představ. V umbandě došlo právě k tomuto omezení afrických prvků, které byly částečně nahrazeny či doplněny křesťanstvím, indiánskými rituály a hlavně spiritismem.

Z afrických rysů zůstala zachována víra v orixy, ačkoliv ti jsou silně propojeni s křesťanskými svěťci, transem a rituálními tanci. Obřady ale probíhají v portugalštině a jsou méně komplexní než v candomblé. I v transu je značný rozdíl – médium, tedy osoba, která má schopnost přijmout entitu nebo orixu, netančí v kruhu, ale při rituálech vyčkává, než přijde očekávaný stav. Média v transu hovoří, pijí a kouří a věřící si k nim mohou chodit pro radu.

³⁰ Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, s. 87.

V umbandě je mírně potlačena role *pai* nebo *mãe-de-santo*, lidé mohou řešit své problémy skrze média. V candomblé je jediným způsobem komunikace s orixy věštecký systém zvaný *jogo de búzios**, o kterém bude pojednáno v dalších kapitolách³¹.

Příkladem komunikace s médii v umbandě nám může být událost z prosince roku 2013, kdy jsme po skončení oslav a uctění orixy Oxalá v *Ilé Asé Omo Igbá Osé Alatan* odjeli spolu s *filhos-de-santo* do spráteleného umbandského terreira. Na dvorku před domem stálo několik médií, většina z nich pravděpodobně „posedlých“ Exuem, a lidé čekali frontu na to, aby se s nimi mohli poradit. Každé médium mělo k ruce jednu či dvě pomocnice, které se staraly o to, aby Exuové měli stále dostatek whisky, doutníků a případných darů (zejména ženy od nich totiž dostávaly rudou růži). Jakákoliv osoba, třeba i neiniciovaná a zcela neznalá náboženství, se mohla postavit do fronty a s Exuem se poradit.

4.3. Spiritismus

V polovině 19. století se v Brazílii rozšířilo náboženství, které bylo vytvořeno ve Francii Allanem Kardecem. Jedná se o spiritismus, někdy také podle svého zakladatele nazývaný kardecismus. Ačkoliv ve Francii se tato víra příliš neujala, v Brazílii se dočkala velkého úspěchu a v dnešní době je to v této latinoamerické velmoci po římskokatolické církvi a církvích evangelikálních třetí nejrozšířenější náboženství. Podle údajů ze sčítání lidu v roce 2010 žije v Brazílii asi 3,8 milionu kardecistů. Na rozšíření spiritismu v Brazílii se do značné míry podílelo i slavné médium Chico Xavier.

Stejně jako křesťané nebo židé věří spiritisté ve všemocného Boha, ten je ale lidem velmi vzdálený. Bližší jsou duchové zemřelých, kteří mají za úkol pomáhat pozůstalým. Kardecisté tedy věří v posmrtný život a ve schopnost duchů zemřelých komunikovat s naším světem prostřednictvím médií. Jistou paralelou toho, co nalézáme v afrických náboženstvích, jsou duše zemřelých – Egunové*. Ti ovšem nemluví skrze osoby v transu, ale prostřednictvím různých znamení³². Dalším rozdílem je ponurá atmosféra provázející spiritistické seance. Zúčastnění při nich sedí se sklopenou hlavou a naprosté ticho čas od času přerušuje sténání a výkřiky, které mají za cíl přivolat duchy. Obřady afrických náboženství jsou vždy pestrobarevné a veselé. Příchod orixů se slaví hudbou, tancem a zpěvem.

³¹ Na oslavě bohyně Iansã v *Ilê Obá Silekê* jsem byla poprvé svědkem toho, že do transu upadl i *pai-de-santo*, což se může stát pouze, pokud jde o mladého kněze. Jeho Iansã sice nehovořila, ale komunikovala různými pohyby a kýváním hlavy – vyjádřila například přání jít tančit na dvůr před terreiro, chtěla také, aby nový ogan zahrál několik písní.

³² Stejným způsobem se Egunové liší i od orixů – orixové sestupují do hlavy svých synů či dcer, které jsou v transu.

Spiritismus není náboženství afrického původu, ale velmi často se v souvislosti s nimi zmiňuje. Dalo by se říct, že je jedním ze základních stavebních kamenů umbandy a i dalších kultů. Jakožto náboženství, které je vyznáváno zejména zástupci vyšších společenských vrstev a které se samo řadí ke křesťanství, je veřejností lépe přijímáno. Mění se tak pohled společnosti na trans a další magické projevy typické pro náboženství afrického původu.³³

4.4. Tambor de Mina

V oblasti dnešních států Maranhão a Pará pod silným vlivem žežeského národa vzniklo náboženství, které dnes nazýváme tambor de Mina. Zatímco slovo tambor, česky buben, poukazuje na význam tohoto hudebního nástroje při rituálech, slovo Mina pochází z názvu portugalské pevnosti São Jorge da Mina v západní Africe, odkud byli odvázeni otroci do Brazílie.

V São Luís do Maranhão dnes existují dvě prestižní terreira tohoto náboženství afrického původu, Casa das Minas Jeje a Casa de Nagô, které vznikly v polovině 19. století. Zejména první z nich je velmi známé, uznávané a bylo o něm napsáno mnoho prací. Žežeský národ uctívá zejména voduny*, kteří jsou řazeni do rodin podle příslušnosti. Vyznavači tamboru de Mina ale uznávají i orixy, některé svaté, indiánské entity (Tabajara³⁴ a Corre-Beirada) a dokonce i portugalské, francouzské a turecké šlechtice (například krále Sebastiána a krále Ludvíka).

Sergio Ferretti ve své práci³⁵ přednesené na antropologické konferenci v roce 2012 poukazuje na fakt, že zasvěcenci těchto dvou nejvýznamnějších terreir rychle stárnou a noví adepti nepřibývají, protože nechtějí respektovat přísná pravidla, která se od dob založení tohoto náboženství nijak nezměnila. Do oblasti proniká vliv flexibilnějšího candomblé a částečně i umbandy, které vytvářejí konkurenci. Dalším důvodem je fakt, že muži mají v tomto náboženství podřadnou roli – nemohou se účastnit rituálních tanců, neupadají do transu a nikdy nemají rozhodující slovo. V neposlední řadě má vliv i to, že vše se považuje za tajné – o vodunech se nemluví a platí přísný zákaz vyprávět mýty a jiné příběhy mimo terreiro. Kvůli všem tajemstvím se tamboru de Mina občas říká *maçonaria de negro*, tedy černošské zednářství.

Kromě Casa das Minas Jeje a Casa de Nagô existují samozřejmě i další terreira, která vznikla mnohem později. Veřejností ale nejsou příliš uznávaná. Jejich obřady jsou odlišné od obřadů

³³ Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. s. 110.

³⁴ Viz Příloha C – Pozvánka na rituál pro Indiána Tabajaru do jednoho z terreir tambor de Mina. Indiánské entity se uctívají v některých náboženstvích afrického původu na památku zesnulých předků.

³⁵ „As lideranças destas Casas reclamam que hoje em dia ninguém quer respeitar as tradições do passado e aceitar as práticas mais rigorosas deixadas pelos fundadores.“ Ferretti, Sergio: *O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão – um caso de suicídio cultural?*, s. 10.

dvou hlavních terreir, nemají však stejnou prestiž, jejich zakladateli totiž nebyli otroci pocházející z řad africké šlechty³⁶.

³⁶ Jak poznamenává Sergio Ferretti, Casa das Minas Jeje byla založena dahomejskou královnou: „zakladatelkou tohoto terreira byla pravděpodobně Nã Agontime, matka krále Gheza (1818–1858) a vdova po králi Agonglôvi (1789–1797), která byla prodána do otroctví kvůli vnitřním rozporům v království a přivezla do Brazílie kult vodunů královské rodiny z Dahome“. „...a fundadora da casa teria sido a rainha Nã Agontime, mãe do Rei Ghezo (1818-1858), viúva do rei Agonglô (1789-1797), que foi vendida como escrava por divergências internas no reino e que trouxe para o Brasil o culto dos voduns da família real do Daomé.“ Ferretti, Sergio. *O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão – um caso de suicídio cultural?*, s. 4.

5. Candomblé

Candomblé je náboženství, které vzniklo smíšením několika odlišných představ světa a etických pravidel pocházejících z různých afrických etnik, křesťanské Evropy a indiánských kmenů. Charakteristické rituály s africkými rytmy a hudebními nástroji, víra v axé*, propojení světa živých a mrtvých, polyteistický systém bohů s jedním vyšším stvořitelem jsou příklady toho, co až do dnešní doby přežilo z afrického dědictví a co se promítá do každodenního života věřících. Některé další tradice, které si otroci přivezli, zcela zanikly, nebo se změnil jejich význam, protože v novém prostředí nebyly třeba.

Mýty, tance a rytmus hudby candomblé v brazilské kultuře pevně zakořenily a staly se nedílnou součástí života Brazilců. Příkladem toho je například dnes již v celém světě populární capoeira*. Zároveň se ale jedná o náboženství, ve kterém se všechny znalosti a vědomosti předávají ústně a část z nich je dokonce tajná. Není výjimkou, že v mnoha terreirech není dovoleno fotografovat ani pořizovat jakékoliv jiné záznamy. Honosné oslavy pořádané několikrát ročně pro jednotlivé bohy a entity jsou většinou veřejně přístupné, existuje ale celá řada dalších setkání, například iniciace* nových členů, kam není jednoduché proniknout. Do dnešní doby je tedy toto náboženství poměrně málo zdokumentováno.

V minulosti bylo candomblé zakázáno, což je jedním z důvodů synkretizace, a pronásledováno církví i vládou. Od roku 1976 se ale jedná o náboženství oficiálně uznané. Jako polyteistické náboženství má candomblé široký panteon bohů – orixů. Většina terreir v dnešní době uznává šestnáct nejdůležitějších, na jejichž počest pravidelně pořádá oslavy.

Již prvním antropologům bylo jasné, že candomblé je více než náboženství, je to styl života, jiný způsob myšlení a náhledu na svět. Pro vstup do světa candomblé je potřeba být iniciován, což je zdlouhavý proces plný učení a sebeomezování, který je často i finančně náročný³⁷. Nejprve je třeba zjistit, kdo je orixou konkrétní osoby, což dělá *mãe* nebo *pai-de-santo* pomocí věštícího systému šestnácti³⁸ kauri, blýskavých ulit měkkýšů, nazývaného *jogo de búzios*. Proces první věštby trvá přibližně půl hodiny a spočívá v tom, že *mãe* nebo *pai-de-santo* kladou různé otázky, následně hází kauri na kulatý zdobený tác a počítají, kolik mušliček dopadlo otevřených a kolik

³⁷ *Filhos-de-santo* musí pokrýt všechny náklady spojené s iniciací. Největšími položkami jsou obětní zvířata a rituální oblečení a předměty. Náklady se liší případ od případu, hlavním kritériem je ale orixá konkrétní osoby, každý orixá totiž vyžaduje jiná obětní zvířata a různě zdobené šaty. Vysoké náklady jsou důvodem, proč se často iniciuje několik lidí najednou – první oběti musí být vždy určeny Exuovi, který je prostředníkem mezi našim světem a orixy, náklady na tato zvířata (konkrétně kozy a perličky kropenaté) se pak rozdělí mezi všechny zúčastněné.

³⁸ Číslo kauri se může lišit národ od národa. Osobně jsem viděla *jogo de búzios* pouze v ketuském candomblé, kde se věštilo pomocí šestnácti mušliček.

zavřených, respektive na rub a na líc. To je zároveň rozhodující pro určení orixy dotyčné osoby – například pokud je bohyní dané osoby Oxum, bude pět kauri otevřených a jedenáct zavřených.

Jak poznamenává Vieira de Melo³⁹, každý člověk si může vybrat, zda chce či nechce být iniciován. Afričané se oproti tomu rodí již zařazení do náboženského systému. Být synem či dcerou nějakého orixy mělo a má mnohem komplexnější význam, než je tomu v dnešním candomblé. Podle toho má každá osoba jednoho orixu hlavního a jednoho sekundárního, tzv. *adjuntó*. Po skončení celého procesu se iniciovaný stane součástí *terreira*, stane se jedním z *filhos-de-santo*. Někteří mají schopnost upadat při oslavách do transu. Pokud se tak stane, jsou odvedeni do oddělené místnosti, kde jsou převlečeni do zdobených šatů v barvách jejich boha. Pak se vrátí do hlavní místnosti, čímž začíná tanec orixů. Věří se, že to je moment kdy orixá sestoupí na zem a oslavuje bytí v těle svého syna (*filho*).

Candomblé nalezneme i mimo hranice Brazílie. České republice nejbližší terreiro je pravděpodobně *Ilê Obá Sileké* založené roku 2003 v Berlíně. *Babalorixá Muralesimbe de Iansã* byl iniciován v Brazílii a do Německa přišel roku 1989 jako učitel tance. Kvůli různým zákonům a pravidlům bylo nutné některé tradice přizpůsobit – přihlíží se zejména na právní omezení obětování zvířat, respektování nočního klidu, nepřítomnost některých tropických rostlin a stejně jako v mnoha městských terreirech v Brazílii se bere ohled na profesní a osobní život v dnešní společnosti⁴⁰. Vzhledem k tomu, že poměrně velkou část *filhos-de-santo* tvoří Němci, je vše, co *babalorixá* řekne portugalsky, tlumočeno do němčiny.

5.1. Candomblé – národy

Termín národ, portugalsky *nação*, byl od 17. století⁴¹ používán obchodníky s otroky, zejména Angličany, Francouzi, Holanďany a Portugalci, pro označení různých skupin a etnik. Pojem národ tedy přišel z Evropy, kde tehdy vznikala myšlenka kolektivní identity. Je důležité si uvědomit dva aspekty, které ovlivňují chápání tohoto pojmu. Tím prvním je fakt, že jména, která otrokáři dávali různým národům, vždy nekorespondovala s tím, jak konkrétní etnika označovala sebe sama. Parés⁴² dokonce rozlišuje mezi označeními interními, čili tím, jak si

³⁹ Melo, Aislán Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*, s. 161-162.

⁴⁰ Některé rituály, zejména iniciace, vyžadují od účastníků mnohé ústupky – musí si oholit hlavu, po tři měsíce jíst bez pomoci příboru, nosit pouze bílé oblečení atd. V dnešní době je dodržování těchto zvyklostí čím dál tím složitější, a tak mnohá terreira ustupují a pravidla iniciace modernizují. V *Ilê Asé Omo Igbá Osé Alatan* jsem byla svědkem iniciace čtyřleté Yanne (viz. Obrázek 2), která si hlavu holit nemusela, protože to orixové, jak bylo zjištěno prostřednictvím *jogo de búzios*, nepožadovali.

⁴¹ „No século XVI falava-se de „gentio da Guiné“ ou de „negro da Guiné“ para referir-se de uma forma genérica aos africanos. Mas já na primeira metade do século XVII começamos a distinguir-se as várias nações.” Parés, Luis Nicolau: *A Formação do Candomblé*, s. 24.

⁴² Parés, Luis Nicolau: *A Formação do Candomblé*, s. 25.

skupiny samy říkaly, a externími, která jim někdo přidělil. Tato externí označení se pak často stávala označeními interními. Druhým problémem je to, na čem byla jednotlivá označení národů založena – faktorů pro zařazení do jedné skupiny bylo mnoho: geografické označení místa původu, přístav naložení otroků, kulturní nebo jazykové podobnosti atd.

Systém národů není ani v dnešní době nijak unifikován a počet jednotlivých skupin a zejména podskupin se může u různých autorů lišit, ty nejdůležitější jsou ale vždy zachovány. Existují dvě základní skupiny, na kterých se shodne většina antropologů: první tvoří národy žezéské a nagôské a druhou národy angolské⁴³.

Nejprve se budu věnovat národům žezéským (žeže-fon a žeže-marrin) a nagôským (ketu nebo queto, ijexá a další). Jedná se potomky súdánských kmenů, které přišly zejména ve třetí vlně otroků, o které je blíže pojednáno v kapitole 3.1. V žezéských a nagôských terreirech se uctívají především orixové, vodunové, erêové* (dětští duchové) caboclové*. V nagôských terreirech převládá víra v orixy. V žezéských naopak převládá víra ve voduny. Oganové těchto národů hrají na bubny nazývané *atabaque** pomocí paliček, většinou tedy nehrají přímo dlaněmi, a orixům zpívají v afrických dialektech. Nagôské candomblé bylo dlouhou dobu považováno za vyspělejší či nadřazenější ostatním národům kvůli vyšší míře zachování afrických tradic a kořenů.

Angolské candomblé je dědictvím bantuských kmenů a dělí se na mnoho podskupin, nejznámější jsou *congo* a *cabinda*. Tato varianta candomblé má více věřících, ale ostatními národy jsou ty bantuské považovány za nečisté či méněcenné kvůli příliš širokému panteonu. Kromě orixů, vodunů, erêů a caboclům vyznávají věřící i *inquice*, bantuské bohy. Na *atabaque* se hraje dlaněmi, bez paliček, a zpěvy jsou v různé míře v portugalštině. Angolské candomblé se v různých částech Brazílie vyvíjelo rozdílně a v některých oblastech se mu dokonce přestalo říkat candomblé:

Angolské candomblé, vždy otevřené katolickým a indiánským vlivům, bylo na konci 19. století v některých státech přejmenováno; ve státě Espírito Santo se mu začalo říkat *cabula*, v Rio de Janeiru *macumba* a ve státě Bahia *caboclovské candomblé*.⁴⁴

⁴³ Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, s. 65-66.

⁴⁴ „Em alguns estados, em fins do século XIX, o candomblé de angola, sempre aberto às influências católicas e ameríndias, recebeu nomes próprios como *cabula*, no Espírito Santo, *macumba*, no Rio de Janeiro, e *candomblé de caboclo*, na Bahia.“ In: Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, s. 66.

Je ale nutné si uvědomit, že ačkoliv jsou jména těchto candomblé odvozena od různých afrických národů, v dnešní době jejich víra vůbec neodpovídá tomu, v co věří jejich příslušníci v Africe.

Zpočátku mělo tedy rozdělení podle národů ryze politický význam, ten se ale postupem času vytrácel a začal se objevovat význam religionistický – termín národ začal označovat variantu náboženství místo toho, aby označoval skupinu určitého etnika nebo osoby pocházející z nějaké konkrétní oblasti. V dnešní době je možné se stát se příslušníkem nějakého národa prostřednictvím iniciace. *Filhas a filhos-de-santo* jsou automaticky zařazováni ke konkrétnímu národu na základě příslušnosti svého terreira. Jak již bylo řečeno, tento systém není nijak unifikován a postrádá pevnou strukturu. Je to zejména kvůli jedinečnosti tradic a zvyků každého terreira – jediná osoba, která rozhoduje o tom, jak bude nějaký konkrétní obřad vykonán, je babalorixá – a také kvůli propojenosti všech zúčastněných, kteří se nechávají iniciovat několikrát a na různých místech. Vznikla tedy určitá rozvolněnost, která znemožňuje přesné zařazování a celý systém je nejasný. Není výjimkou, že jedno terreiro se řadí k různým národům, dokonce i takovým, které se hypoteticky vylučují (například ke ketuskému, angolskému a caboclovskému).

Podobné překážky dle mého názoru nalezneme při studiu náboženství afrického původu v Brazílii velmi často. Vidím určitou paralelu s problematikou rozdělení a rozlišení jednotlivých náboženství, tedy o úroveň výš. Zejména umbanda a candomblé se často zaměřují, ať už úmyslně nebo ne, jak laickou veřejností a věřícími, tak i samotnými babalorixy. Na přelomu října a listopadu roku 2013 se v brazilském Embu das Artes v terreiru *Ilê Afro Brasileiro Odé Loreci* uskutečnil každoroční festival africké a afrobrazilské kultury Alaiandê Xirê. Festival je zaměřen na hudbu a koná se na něm velká soutěž oganů různých národů. Jedna ze zúčastněných skupin jela po skončení festivalu na noční oslavy orixy Exua do města Santos. Ačkoliv mi bylo všemi ogany i *pai-de-santo* řečeno, že se jedná o candomblé, skutečnost byla zcela jiná. Několik Pombagir*, oblečených do dlouhých červenočerných šatů, tančilo, smálo se a pokuřovalo doutníky před několika ogany hrajícími na *atabaque*. Terreiro zcela postrádalo *pegi** i další náležitosti správného místa vyznávání candomblé. Díky tomu, že candomblé je často považováno za „nejčistší“ afrobrazilské náboženství, není výjimkou, že se některá terreira umbandy se za ně rádi vydávají.

5.2. Vliv interních migrací

Náboženství afrického původu byla přetvářena pod vlivem ekonomických a společenských struktur. V místech jako Bahia nebo Recife se mohly černošské komunity organizovat a zachovávat tak své tradice a hodnoty. Vlivem okolního prostředí začaly do jejich kultury pronikat

i různé cizí vlivy, zejména pak vliv catimbó. Na jihu Brazílie byla ale situace naprosto odlišná, kontakt mezi různými komunitami byl velmi omezený, a tak se organizace a rituály hrstky dovezených Afričanů velmi pozměnily. Je tedy zřejmé, jak velký dopad má propojení sociálních struktur na zachování původních hodnot. To je ještě patrnější při zkoumání interních migrací.

V Brazílii došlo v průběhu posledních staletí k mnoha vnitřním přesunům obyvatel. Příkladem může být objevení zlata a diamantů v 18. století – populace až do té doby soustředěná v oblasti Severovýchodu nebo São Paula se s vidinou zisku přesunula do dnešního státu Minas Gerais. Pro práci v dolech bylo také třeba mnoha otroků, kteří sem byli dováženi. Už v polovině století začalo ale vycházet najevo, že množství zlata a diamantů se v nalezištích výrazně tenčí. To mělo za následek opouštění těchto měst a stěhování do jiných částí Brazílie – část populace se přesunula do tzv. Triângulo Mineiro, západní oblasti státu Minas Gerais, kde se choval dobytek; další proud se vydal cestou pěstování cukrové třtiny ve státě São Paulo. Vždy když byl nalezen nový zdroj bohatství, stěhovali se obyvatelé, zejména ti pocházející z nejhudších částí země, do částí perspektivnějších. V 19. století došlo k mnoha vlnám hromadného stěhování. Největší z nich byla téměř jistě spojena se zrušením otroctví v roce 1888.

Ve 20. století bylo město São Paulo, na Severovýchodě nazývané „země zaslíbená“, viděno jako bohatá zóna s lepšími podmínkami pro život. Mnoho chudých obyvatel z oblasti Severovýchodu se tak snažilo jakýmkoliv způsobem dostat za méně náročnou práci a snadnějším výdělkem právě tam. Tito přistěhovalci velmi často pocházeli z oblastí, kde bylo rozšířeno candomblé a catimbó. Jak poznamenává Roger Bastide, stěhování národů doprovází i stěhování náboženství, a zejména africká náboženství jsou silně fixována na terreira; iniciace ani ostatní obřady se nemohou odehrávat mimo posvátná místa, pegi nebo bez svatyní orixů. Věřící, který opustil svůj rodný region, byl nucen se na několik dní v roce vracet, aby uctil své bohy. Z počátku se do São Paula přesouvali věřící, ale *pais-de-santo* zůstávali na Severovýchodě⁴⁵.

V Rio de Janeiru byla situace poněkud odlišná, protože tam již existovala macumba, ta se ale od candomblé příliš lišila. Netrvalo tedy dlouho a někteří babalorixové se i s celými terreiry začali stěhovat, za svými syny a dcerami. Candomblé se ovšem příchodem do měst začalo proměňovat a ztratilo svou původní podobu. Náboženství se začalo ve velkých metropolích postupně přetvářet vlivem kapitalismu, materialismu a individualismu. Bastide dokonce předpokládal, že umbanda nahradí candomblé. Tvrdil, že africké sekty nemohou existovat v tak

⁴⁵ Bastide, Roger: *As Religiões Africanas no Brasil*, s. 300.

nepřátelském prostředí a že jediný možný způsob, jak se mohou přizpůsobit, je přeměna v umbandu⁴⁶.

Candomblé se dostalo do São Paula v 50. letech⁴⁷ minulého století, do dnešního dne se ale odkazuje ke třem nejznámějším bahijským terreirům a díky nim získává legitimitu. I tento centralismus moci v rámci Brazílie je jedním z možných důvodů reafrikanizace, tomu se budu věnovat v dalších kapitolách této práce.

5.3. Synkretismus

Synkretismus je zcela zásadní pro veškerá brazilská náboženství afrického původu. Jedná se o koncept, který jim umožnil přežít dlouhá léta, po která byla zakázaná. Je to dynamický proces mísení prvků z různých skupin, který nastal v důsledku akulturace afrických etnických skupin. Můžeme ho pozorovat na různých úrovních kultury – složení panteonu bohů, tradic, svátků, pokrmů nebo i oblečení.

Kasey Qynn Dolinová předpokládá, že synkretismus v Brazílii byl možný jen v případě některých afrických náboženství – zásadní podle ní je míra podobnosti systémů, které se mísí. Jorubský systém je svým panteonem podobný křesťanským svatým, v obou vyznáních nalezneme koncept „nebe“ a dokonce i nejvyšší bůh Olorun se podobá křesťanskému Bohu. Náboženské systémy jiných etnických skupin nebyly podle K. Q. Dolinové dostatečně komplexní, což je dělalo méně vhodnými kandidáty k synkretismu s křesťanstvím⁴⁸. Ve své práci cituje Roberta A. Voekse, který se domnívá, že synkretický vztah orixá-svatý do Brazílie přišel už z Afriky, kde působili již dříve katoličtí misionáři.

Synkretismus můžeme pozorovat už v helénistickém období, kdy se antická kultura a náboženství mísila s orientálními vlivy. Dokonce ho najdeme i v samotné Africe a to ještě před osídlením Brazílie, když byly některé části černého kontinentu evangelizovány, třeba v Nigérii. V Brazílii na synkretismus poprvé upozornil Nina Rodrigues, který vyzníval, že pro kreoly, tedy potomky Afričanů, kteří se již narodili na americkém kontinentě, jsou postavy svatých a orixů neoddělitelné, což ho vedlo k nerelevantnímu rozlišení candomblé na kreolské a africké.

Afričané, kteří přišli do Brazílie, byli nuceni opustit svou víru a přijmout křesťanství. Aby mohli i nadále pokračovat ve vyznávání orixů, začali je na základě různých vlastností spojovat s křesťanskými svatými. V křesťanské tradici je každý světec zodpovědný za určitou oblast,

⁴⁶ Bastide, Roger: *As Religiões Africanas no Brasil*, s. 302.

⁴⁷ Melo, Aislán Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*, s. 172.

⁴⁸ Dolin, Kasey Qynn: *Yoruban Religious Survival in Brazilian Candomblé*, s. 8.

každý je patronem nějaké lidské aktivity nebo před něčím chrání, například před nemocemi, pohromami atd. Podobně to funguje i s orixy – v candomblé existuje šestnáct hlavních orixů a každý z nich je spojen s přírodou nebo také, stejně jako v případě světců, s nějakou lidskou aktivitou či povoláním. Například Ogum je nebojácny bojovník, je to orixa války, metalurgie a technologie, ochránce zedníků, sochařů, rolníků, strojařů a dalších povolání, která jsou jakkoliv spojena se železem. Byl to právě Ogum, kdo naučil lidi vyrábět železné nástroje. Neméně důležité jsou jeho atributy: sekera, nůž a meč. Jeho podoba se svatým Jiřím je jasná na první pohled – tento římský voják je většinou vyobrazován s červeným mečem v ruce a kromě toho, že je patronem Anglie, je i světcem vojáků a rolníků a ochráncem před válečným nebezpečím. V průběhu staletí se obrazy Oguma a svatého Jiří překryly a v některých terreirech jsou k vidění vedle sebe obrazy a sošky statného černocho v modrém a bělocha v červeném na bílém koni.

V Africe systém orixů fungoval jiným způsobem. Velmi často měla vesnice pouze jednoho orixu, kterého bezvýhradně uctívala. Většinou to záleželo na její poloze – pokud byla u řeky, byl orixá pravděpodobně spojován s tímto živlem, jinak tomu zase bylo na pobřeží či v horách. V Brazílii došlo ke sjednocení kmenů, v nichž se vyznávali různí bohové. V jediném terreiru se tedy vyznávalo mnoho různých orixů z různých částí afrického kontinentu. Postupně se počet orixů zredukoval na šestnáct nejčastějších a nejdůležitějších. Na americkém kontinentě je Oxum asociována s veškerou sladkou vodou a Yemanjá zase se slanou, v Africe byla každá z nich asociovaná s řekami, zejména s řekami Ògùn a Òsun.

Někteří z bohů přestali být uctíváni kvůli změně geografického prostředí či kvůli ztrátě sociální relevance. To se stalo i v případě orixy Okô, v jorubštině nazývaným *Òrìsà-oko*, který je bohem zemědělství. Pro kmeny, které v Africe byly závislé na kultivaci plodin, byl *Òrìsà-oko* extrémně důležitý. V Brazílii ale ti samí lidé pracovali na plantážích jako otroci a celý koncept práce v zemědělství pro ně ztratil původní význam, stejně jako oslavy dobré úrody a tohoto orixy. Některé terreiros na americkém kontinentě stále uznávají tohoto boha, ale pouze málo věřících ho aktivně uctívá.

Vliv křesťanství je v candomblé většinou zřetelný na první pohled, zejména v místech, kde se věřící scházejí. Ketuské terreiro *Ilé Asé Omo Igbá Osé Alatan*, kde jsem dělala svůj výzkum, je toho dobrým příkladem. Před vchodem je malá zahrádka s mnoha malými soškami, mezi nimiž nás na první pohled upoutá Ježíš (viz. Obrázek 3) oděný do červené bederní roušky a připevněný ke kůlu. Hned za ním na zdi visí podobizna Indiána, entity zvané caboclo, která se v candomblé velmi často uctívá. Uvnitř domu na malém oltáři pro orixu Oxalá stojí další obrázek Ježíše a vedle soška patronky Brazílie. Věřící na krku nosí korálky, jejichž barva symbolizuje orixu

každého *filho-de-santo*, občas je ale potkáte, jak místo nich mají růženec. Na konci roku nechybí ani vánoční stromeček, který má místo ozdob fotografie členů terreira.

Mísení se netýká pouze křesťanství. V některých terreirech zcela běžně najdeme prvky, které pochází z umbandy. Příkladem nám může být oltář pro Exúá, všemi obávaného orixy spojovaného s představou d'ábla, kterou do Brazílie přivezli Evropané. Stejně tomu je i v *Ilé Asé Omo Igbá Osé Alatan* – vedle vchodu na pozemek stojí asi dva metry široký, metr a půl vysoký a z jedné strany otevřený baráček naplněný ohořelými hliněnými a železnými nádobami políťnými voskem a potřísněnými krví obětovaných zvířat. Okolo misek a džbánů různých velikostí stojí několik láhví⁴⁹ džinu a cachaçy, tradiční brazilské kořalky, a hlavně několik černých sošek – většina z nich je mužských, ale několik představuje ženu – Pombagiru (viz. Obrázek 4). Je to entita typická pro umbandu, která se považuje za Exúova ženského protějška. Pai Toninho má dokonce schovanou Pombagiry sukni, která má terreiru a členům přinést peníze. Z její vnitřní strany jsou našité bankovky z celého světa, dokonce i dvě československé – padesát korun z roku 1987 a sto korun z roku 1961.

Proces synkretizace byl postupný. Zatímco první generace, která tajně uctívala orixy – například bohyni Iansã, tím, že nosila dary a modlila se ke svaté Barboře, dokázala ve své mysli velmi jasně oddělit africké bohy od křesťanských svatých. Druhá a třetí generace tuto schopnost postupně ztrácela a synkretismus se začal stávat komplexnějším.

V dnešní době se často zapomíná na to, že synkretismus se netýkal pouze afrických náboženství a křesťanství. Zcela brazilským elementem v náboženstvích afrického původu je například *caboclo*, duše indiánských velikánů, a *preto velho*, duch starého černého otroka. V umbandě můžeme pozorovat silný vliv kardecismu.

⁴⁹ Exú je entita a orixá, který podle představ věřících rád kouří a pije alkohol. Nejčastěji se mu tedy obětuje cachaça, džin a whisky a vedle se mu nechává několik zapálených doutníků.

6. Reafrikanizace a desynkretizace

V šesté kapitole této práce se pokusím vysvětlit fenomén reafrikanizace a desynkretizace. Budu se držet schématu celé této práce – od historie se postupně dopracuji k aktuální problematice, kterou doložím na konkrétních případech.

Reafrikanizace *candomblé* je pojem, kterým brazilští antropologové označují hledání a upevňování afrických náboženských kořenů ztracených během staletí otroctví, kdy byly jakékoliv projevy africké kultury potlačovány. V důsledku tohoto trendu se mnoho věřících vydává do Afriky kvůli „znovunabytí“ ztracených vědomostí. Tato tendence je viditelná hlavně v náboženském kontextu, ale při podrobnějším zkoumání je jasné, že značně zasahuje i do politiky a rasových otázek. Zjednodušeně můžeme říct, že jde o navázání kontaktu s původní africkou kulturou a o pokus o upevnění těchto tradic a hodnot v Brazílii.

Cesty do Afriky, při nichž se věřící nechávají iniciovat, kurzy jorubského jazyka a kultury, znovuzavedení Ifá*, zapomenuté techniky věštění pomocí odů, a mnohé další jsou projevy reafrikanizace, s kterými se můžeme v Brazílii setkat. Další charakteristikou, tentokrát jak na kontinentě africkém, tak na americkém, je organizace kongresů a srazů příznivců reafrikanizace a Ifá. Jak si ukážeme, poněkud složitější je otázka intelektualizace *candomblé* zejména *pais-de-santo*, kteří jsou čím dál sečtější a vzdělanější. Intelektualizace je nástrojem reafrikanizace, ale zároveň je pomůckou bílých kněží, kteří tak získávají prestiž a legitimitu.

V jednom z nejznámějších ketuských terreir *Ilê Axé Opô Afonjá* jsou silně potlačovány jakékoliv projevy křesťanství a dalších náboženství. Tento jev označujeme pojmem desynkretizace. Desynkretizace je úzce napojená na reafrikanizaci a v podstatě se jedná o snahu přerušit napojení na jiná než africká náboženství, především na křesťanství, a očistit *candomblé* od neafrických prvků. Mnoho terreir v dnešní době téměř neuctívá jiné bohy a entity než orixy, čímž se snaží přiblížit čistě africkým kořenům. Typickým projevem desynkretizace je narušení či úplné zrušení vztahu orixá-svatý.

Aislan Vieira de Melo⁵⁰ považuje reafrikanizaci a desynkretizaci za dvě různá hnutí či tendence jednoho procesu – upevnění pozice potomků Afričanů v Brazílii. Desynkretizaci vidí zejména jako politickou a symbolickou cestu k získání právoplatné příslušnosti k africkému dědictví.

⁵⁰ Melo, Aislan Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*, s. 167.

Jaké jsou okolnosti, které vedou ke vzniku touhy po obnovení tradic? Stefania Caponeová se domnívá, že se tak děje většinou v případech, kdy je tradice viděna jako ztracený ideál v průběhu změn způsobených modernizací. Rovněž ale poznamenává, že tento návrat k minulosti se často mění v nástroj odůvodnění určité pozice v hierarchizované společnosti: „kdo má tradici, má i minulost“⁵¹. Být tradiční a mít historii je cesta k upevnění pozice ve společnosti.

6.1. Desynkretizace

Jak jsme si v úvodu vysvětlili, desynkretizaci v candomblé chápeme jako potlačování jakýchkoliv projevů jiných než afrických náboženství. Je to proces opačný synkretizaci. V následujících dvou podkapitolách si představíme nejprve vznik tohoto fenoménu a dále jeho projevy v dnešní době.

6.1.1. Počátek desynkretizace

V roce 1981 byla uspořádána 1. světová konference o tradici a kultuře orixů (COMTOC⁵²) v Ifê-Ifé v Nigérii. Konference se zúčastnili náboženští vůdcové z Afriky, severní a jižní Ameriky a Karibiku a jedním z jejich hlavních cílů bylo unifikovat tradici orixů a bojovat proti fragmentaci afrických náboženství po celém světě. Roger Sansi⁵³ upozorňuje na fakt, že během konference se hojně používali termíny „kultura“ a „tradice“, ale již mnohem méně zaznívalo slovo „náboženství“. Do určité míry je to způsobeno faktem, že candomblé není věřícími viděno pouze jako náboženství, ale také jako styl života. Ani COMTOC se zdaleka nevěnuje jen otázkám náboženství, témata probíraná na těchto konferencích jsou velmi rozmanitá. Od roku 1981 byla po celém světě zorganizována celá řada konferencí, jejichž záměrem bylo propojení a sjednocení náboženství afrického původu a kultury.

Druhá světová konference o tradici a kultuře orixů se konala v Brazílii, ve státě Bahia, a hned po ní došlo k velkým změnám. Poslední den konference 27. 7. 1983 byl oficiálně přednesen manifest bahijských *mães-de-santo* proti synkretismu, také nazývaný také *Carta Signatária*, a začala velká veřejná debata, která se až do této chvíle odehrávala pouze na akademické a katolické půdě. Dokument se jmenuje „*Ao público e ao povo de Candomblé*“ (viz. Příloha A) a bahijské *mães-de-santo* v něm prohlásily, že si již nadále nepřejí být viděny jako sekta a chtějí,

⁵¹ „Quem possui uma tradição possui um passado“ Capone, Stefania: *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, s. 255.

⁵² Conferência Mundial sobre a Tradição e a Cultura dos Orixás. Většina autorů používá zkratku COMTOC, ale setkala jsem se i se zkratkou CONTROC (například v práci Josildeth Consorte).

⁵³ Sansi, Roger: *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*, s. 42.

aby candomblé bylo plně uznáno jako náboženství. Odmítají fakt, že jsou považováni za provozovatele „d'ábelských“ a „primitivních“ afrických praktik.

Noviny *O Jornal da Bahia* a *Tarde* rychle zareagovaly a již v následujících dnech oznámily, že candomblé končí se synkretismem⁵⁴. Z textu jsou zřejmé důvody vzniku manifestu – toto „primitivní náboženství“ bylo v Brazílii považováno za animistickou sektu a napadáno za propojení s d'ablem. Hlavním cílem tedy bylo upevnění myšlenky candomblé jako samostatného náboženství a hlavně ukončení období synkretismu.

První manifest byl o několik měsíců později nahrazen druhou, obsáhlejší verzí nazvanou Druhý protisynkretický manifest, *2º Manifesto Antissincretismo* (viz. Příloha B), jehož originál je dnes vystaven v muzeu *Ilê Ohun Lailai* v terreiru *Ilê Axé Opô Afonjá*. Tento manifest podepsalo pět významných ketuských *mães-de-santo*: Menininha z Gantois (Ialorixá* *Axé Ilê Iya Omin Iyemassé*), Stella de Oxóssi (Ialorixá *Ilê Axé Opô Afonjá*), Olga de Alaketo (Ialorixá *Ilê Maroia Lage*), Tetê de Iansã (Ialorixá *Ilê Nasso Oká*) a Nicinha do Bogum (Ialorixá *Zogodô Bogum Malê Ki-Rundo*). Druhý protisynkretický manifest se mnohem více věnuje synkretismu, který vznikl zotročením Afričanů a který je nyní odmítán, protože candomblé může fungovat pouze s „očištěnými“ tradicemi a rituály. *Mães-de-santo* v dokumentu požadují pomyslné „odloučení“ orixů a svatých a navrhují, aby se jorubština a tradice orixů stala vyučovacím předmětem na školách. Argumentují, že křesťanství bylo pouze nástrojem pro přežití candomblé a synkretismus vznikl kvůli historickým okolnostem a vlivu Evropanů. Odloučit se od katolické církve tedy znamená konečně se vymanit z otroctví.

Druhá konference COMTOC byla velmi významná, čemuž nasvědčuje i seznam účastníků, na který upozorňuje Luis Claudio Barroca da Silva. Kromě mnoha *mães* a *pais-de-santo* se do Bahie sjelo mnoho významných zástupců zemí z afrického kontinentu. Zúčastnili se:

...jeden africký král, rektor univerzity v Ifé, kněží různých božstev, velvyslanci všech afrických zemí zastoupených v Brazílii, delegace z jiných zemí a různých států, význační zástupci terreir, afričtí učenci⁵⁵

⁵⁴ Consorte, Josildeth: *Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo*, s. 196.

⁵⁵ „um rei africano, o reitor da Universidade de Ifé, sumos sacerdotes de vários orixás, os embaixadores de todos os países africanos com representação no Brasil, delegações de outros países e vários estados, figuras proeminentes de terreiros, estudiosos da civilização africana“ in Consorte, Josildeth: *Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo*, s. 81.

Za největší bojovnici za desynkretizaci a reafrikanizaci je považována Mãe Stella, známá od roku 1976 jako ialorixá terreira *Ilê Axé Opô Afonjá*, která spolu s třemi dalšími *mães-de-santo* podepsala v roce 1983 Druhý protisynkretický manifest.

Roger Sansi dokonce hovoří o novém synkretismu založeným Mãe Stellou, iniciátorkou celého procesu. Manifestem oficiálně začala hnutí desynkretizace a reafrikanizace, která dnes pozorujeme po celé Brazílii.

6.1.2. Desynkretizace v dnešní době

V předchozích kapitolách jsme se dozvěděli, že synkretismus pomohl brazilským náboženstvím afrického původu přežít krušné chvíle v době portugalské nadvlády. V dnešní době už synkretismus k ničemu neslouží, což je hlavním argumentem zastánců desynkretizace, jak si v této kapitole ukážeme. Byl jasně odmítnut v druhém protisynkretistickém manifestu, a následkem toho začalo mnoho terreir postupně zpřetrhávat pouta s dalšími náboženstvími, zejména pak s křesťanstvím. To potvrzuje i egbomy* Régis z *Ilê Asé Omo Igbá Osé Alatan*.

Synkretismus vznikl kvůli policejnímu útlaku. Kvůli tomu jsme prošli procesem synkretizace afrických bohů s katolickými svatými. Protože dnes už netrpíme potlačováním, pouze předsudky, musíme pracovat na desynkretizaci.⁵⁶

Desynkretizace se ale netýká pouze křesťanství. Vagner da Silva potvrzuje, že v terreirech, které se snaží o africkou rituální čistotu, je špatně viděno i uctívání indiánských entit a v hodně případech se i zakazuje⁵⁷. Většina terreir candomblé, které jsem navštívila, neměla žádný problém s uctíváním neafrických duchů. Zeptala jsem se na to i Adriana Azeveda z *Ilê Axé Opô Afonjá*, který nese titul Obá Abiodun. Je jedním z rady Obás de Xangô, kterou v roce 1936 ustanovila Mãe Aninha, zakladatelka tohoto významného terreira. Úkolem těchto ministrů, jak se jim také říká, je ochrana terreira a pomoc při civilních i náboženských úkonech. Původně jich bylo dvanáct, před několika lety byl jejich počet navýšen na třicet šest. Adriano Azevedo mi na mou otázku, co si jako zástupce *Ilê Axé Opô Afonjá* myslí o uctívání caboclů, ereů, *pretos velhos** a dalších neafrických entit odpověděl:

To je umbanda, která vznikla v Brazílii, přesněji v Niterói v Rio de Janeiru, přibližně v polovině dvacátých let.

⁵⁶ „Sincretismo surgiu a partir de repressões policiais. E por isso tivemos um processo de sincretizar os Deuses africanos com Santos Catolicos. Hoje como não mais sofremos repressões e apenas preconceitos, temos sim que trabalhar para a desincretização“.

⁵⁷ Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, s. 66.

Z jeho reakce je jasné, že neuznává uctívání těchto entit v candomblé a v *Opô Afonjá* se nevyznávají. S přístupem zcela opačným jsem se setkala v ketuském terreiru *Ilê Obá Sileké* v Berlíně. Pravidelně se tam pořádají oslavy indiánských i dalších entit podle Adriana Azevedy typických pro umbandu. V květnu roku 2015 se slavil Den černých starců, *Dia dos Pretos Velhos*, tedy duchů moudrých afrických otroků, a v září proběhla oslava ducha Indiána nazývaného *Seu Ventania*. Je tedy vidět, že ne všechny terreira přistupují k striktnímu členění jednotlivých prvků v candomblé. To potvrzuje i babalorixá Muralesimbe:

Neuznávám desynkretizaci. Jak jsem řekl již dříve, Brazílie je Brazílie a Afrika je Afrika. Prvními obyvateli Brazílie byli Indiáni, kteří nemají žádnou spojitost s Afrikou, a naši afričtí zotročení předci zemřeli v Brazílii, což znamená, že z náboženského hlediska existuje obrovský rozdíl mezi africkým náboženstvím a náboženstvím afrického původu vyznávaným v Brazílii. V Brazílii musíme brát v úvahu a respektovat nejen *pretos velhos*, čili duchy těchto afrických bojovníků, kteří zde zemřeli jako otroci, ale také musíme respektovat první vlastníky brazilské půdy, cabocly.⁵⁸

Není výjimkou, že příznivci brazilských náboženství afrického původu vyznávají více náboženství zároveň. Ve spojení s candomblé je nejčastější křesťanství. To potvrzuje i Sarah Zimmerman z města Porto Velho ve státě Rondônia:

Do kostela chodím často. Velká část mé rodiny chodí do katolického kostela, takže chodím bez problémů. Nemyslím si, že by bylo přínosné si odpírat návštěvu kostela pouze proto, že vyznávám jiné náboženství.⁵⁹

V sãopaulském *Ilê Asé Omo Igbá Osé Alatan* jsem poznala hned několik *filhos-de-santo*, kteří chodí do kostela, věří v křesťanského Boha i v koncept pekla a nebe. Egbomy Régis to považuje za důsledek náboženské výchovy a nevidí v tom, že někteří věřící se hlásí k více náboženstvím, žádný problém:

⁵⁸ „Não avalio a desincretização. Como disse antes, o Brasil é o Brasil e a África é a África. Os primeiros habitantes do Brasil foram os índios, que não possuem ligação alguma com a África, e os nossos ancestrais africanos escravizados morreram no Brasil, isso quer dizer que religiosamente existe uma diferença muito grande entre a religião africana e as religiões de matriz africana efetuadas no Brasil. No Brasil temos que considerar e respeitar não só os espírito desses africanos guerreiros que morreram aqui como escravos, os pretos velhos, como também precisamos respeitar os primeiros dono da terra do Brasil, os caboclos.“

⁵⁹ „Frequentemente vou à igreja. Uma boa parte da minha família frequenta a igreja católica então vou sem prob“emas. Não acho que seja saudável me negar a visitar a igreja apenas por ser de outra religião.“

Skutečnost, že někteří iniciovaní chodí do katolických a protestanských kostelů je pouze otázka kultury. Máme několik *filhos-de-santo*, kteří tam chodí kvůli své náboženské výchově. Candomblé je pro některé paralelní záležitostí.⁶⁰

Zcela jiný názor na to má Adriano Azevedo z *Ilê Axé Opô Afonjá*, pro kterého je chození do kostelů přežitkem z dávných dob, s kterým nesouhlasí:

Stále ještě existuje pozůstatek otroctví, proto je synkretismus tak silný. Domnívám se, že jsme nezávislí a nepotřebujeme se schovávat za jiná náboženství a ani nepotřebujeme jejich ověření proto, aby se naše pravidla stala legitimními.⁶¹

Z reakcí na mé otázky můžeme vidět, že proces desynkretizace není sjednocený. Některá terreira, v čele s *Opô Afonjá*, jsou ve svém přístupu zcela striktní. Jiná nemají problém s prvky z jiných náboženství. Celkově ale můžeme říct, že trend „očišťování“ candomblé existuje. Tento trend jde ruku v ruce s dalším fenoménem, kterému se budu věnovat v další podkapitole – reafrikanizací.

6.2. Reafrikanizace

Reafrikanizace je trend, který se v rámci candomblé postupně rozmáhá po celém území Brazílie i mimo ni. Tento fenomén začal v osmdesátých letech mezi příslušníky ketuského národa, dnes už se ale rozšířil i mezi ostatní národy.

Je důležité si uvědomit, že reafrikanizace, stejně jako tomu bylo v případě desynkretizace, není proces nijak ustanovený. Existuje proto mnoho různých projevů a typů tohoto fenoménu. Již v prvních kapitolách této práce jsem se zmínila o absolutní moci, kterou má v candomblé každý kněz – může rozhodovat o tom, pro které orixy či jiné entity se budou pořádat oslavy, jaká bude výzdoba terreira, co se bude vařit atd. Stejně tak může rozhodnout, zda a do jaké míry bude afrikanizovat své terreiro – *pai-de-santo* rozhoduje například o tom, zda se při oslavách přistoupí k užívání tradičního jorubského oblečení nebo se zůstane u toho bahijského. Může omezit či zrušit oslavy pro neafrické entity a naopak začít vyznávat v Brazílii nové orixy. Tato myšlenka by mohla vést *ad absurdum* k závěru, že reafrikanizace vytváří nový synkretismus, tentokrát se současným jorubským náboženstvím a kulturou.

⁶⁰ „O fato de alguns iniciados frequentarem igrejas catolicas ou protestantes é apenas questão de cultura. Temos alguns filhos de santo que apenas frequentam por uma questão de educação religiosa. O Candomblé para alguns se torna uma coisa paralela.“

⁶¹ „Ainda existe resquício da escravidão, com isso, o sincretismo ainda é muito forte. Eu acho que somos independentes e que não precisamos nos esconder atrás de outras religiões e nem precisamos da validação destas, para que nossos preceitos sejam legitimados.“

Jedním ze základních projevů reafrikanizace, který jsem zmínila v úvodu této kapitoly, jsou kurzy jorubského jazyka a kultury. Na sãopaulské univerzitě se v sedmdesátých letech otevřel kurz jorubského jazyka, kterého se zúčastnilo mnoho *pais-de-santo*. Nigerijští lektoři své působení brzy rozšířili a začali do Brazílie dovážet různé náboženské předměty, které svým studentům prodávali, a později je začali i iniciovat. Afričtí učenci tedy oficiálně přišli do Brazílie před přibližně čtyřiceti lety, Brazilci ale začali jezdit do Afriky už mnohem dříve.

V následujících podkapitolách postupně vysvětlím historické okolnosti vzniku reafrikanizace, ukážu některé z jejích projevů a zmíním se i o rasové otázce v candomblé. Jednu z podkapitol věnuji mýtu o založení tohoto náboženství, na který jsem narazila zcela náhodou při jednom z mnoha rozhovorů s *filhos-de-santo*. Když jsem ho začala podrobněji zkoumat, zjistila jsem, že jednotlivé verze příběhu se značně liší. Ačkoliv na první pohled nemá s reafrikanizací mnoho společného, je zajímavé si ho dát do souvislostí s dnešním dnem.

6.2.1. Vznik reafrikanizace

Někteří autoři se domnívají, že reafrikanizace začala už v sedmdesátých letech, kdy se na Sãopaulské univerzitě začaly konat kurzy jorubštiny. Brazilští kněží se poprvé dostali do kontaktu s nigerijskými profesory, kteří jim poskytovali materiály o afrických náboženstvích, a dokonce je začali i iniciovat. Jedním z hlavních center reafrikanizace je tedy São Paulo. Tamní kněží se domnívají, že se jedná o oživení vědomostí, které se postupem času vytratily:

Podle těchto kněží ze São Paula se reafrikanizace týká hledání prvků, které zde dříve byly a postupně se ztratily.⁶²

Další oblastí, kde se s reafrikanizací setkáme je stát Bahia. Jednou z největších bojovnicí je Mãe Stella, ialorixá terreira *Ilê Axé Opô Afonjá*, která dokonce jako první příslušnice černé rasy dostala místo na bahijské *Academia de Letras*. Viera de Melo dává ve své práci do kontrastu to, jak tradici chápe ona a jak jí pomáhají další kněžky tradičních terreir ve státě Bahia, pro něž je tradice pokračování náboženství vyznávaného jejich předky, zakladateli těchto terreir. Mãe Stella zachází ve své představě o trochu dále – v její interpretaci je tradice „změna, ve smyslu obnovení náboženství, které vyznávali afričtí předkové již v Africe“⁶³. Obá Adriano Azevedo z *Opô Afonjá* na mou otázku, zda se domnívá, že reafrikanizace je potřebná a důležitá, odpověděl:

⁶² „Segundo esses sacerdotes paulistas, a reafrikanização diz respeito à busca de elementos que já estiveram aqui e foram se perdendo“ in Melo, Aislan Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé*, s. 173

⁶³ „...mudança, no sentido de uma recuperação de religião praticada pelos ancestrais africanos ainda na África“ in Melo, Aislan Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé*, s. 168

Tradice se nemění!!! Takže není potřeba „reafrikanizovat“ historii, která už je afrikanizovaná, i když byla přizpůsobena tehdejší době, a která nám tak byla stovky let předávána.⁶⁴

Adriano Azevedo tedy svým způsobem odmítl reafrikanizaci, protože jeho víra je africká. To je poměrně častý argument zastánců reafrikanizace a během svého výzkumu jsem se s ním setkala několikrát. Dle mého názoru se jedná o argument částečně platný, pokud připustíme pravdivost mýtu o vzniku candomblé, o kterém bude řeč na následujících stránkách. Částečně proto, že dnešní víra v orixy na africkém kontinentě je odlišná od té, kterou si dovezli otroci v minulých staletích a kterou v Brazílii dnes najdeme. Nemůžeme tedy popírat změny, které v rámci candomblé probíhají, ať už je nazveme jakkoliv.

Mãe Stella není první z linie kněžek v *Opô Afonjá*, která tak silně bojuje za navrácení afrických tradic. Zakladatelka tohoto ketuského terreira, Mãe Aninha, se vždy pyšnila čistotou jeho tradic. Jeden z možných důvodů, proč jsou *mães-de-santo* tohoto terreira tak radikální, je fakt, že ze čtyř hlavních bahijských ketuských terreir je *Opô Afonjá* jediným, které nebylo založeno rodilou příslušnicí jorubského národa – Mãe Aninha se narodila v Salvadoru. Aislan Vieira de Melo se ve své práci věnuje této myšlence a v závěru konstatuje:

...potřeba sblížení se s Afrikou byla a je chápána hlavními kněžími *Apô Afonjá* jako hnutí, jehož cílem je poskytnout terreiru jorubskou příslušnost (...) vyhýbá se tak srovnávání [s ostatními terreiry] a co je ze všeho nejdůležitější – převrací společenská uspořádání ve snaze ustanovit *Apô Afonjá* jako nejlegitimnější [terreiro]...⁶⁵

Reafrikanizace v podání *Opô Afonjá* se tedy zdá být politického charakteru. Aislan Vieira de Melo a Vagner Gonçalves da Silva se domnívají, že to platí i v São Paulu, ačkoliv z jiných důvodů. Candomblé se do São Paula dostalo až v padesátých letech minulého století a ani nejznámější terreira z tohoto města se nemohou pyšnit takovou prestiží jako ta tradiční ze Severovýchodu. Sãopaulská reafrikanizace se podle slov těchto dvou autorů snaží minimalizovat bahijský vliv tím, že pozornost přesune na Afriku⁶⁶.

⁶⁴ „Tradição não se muda!!! Então não tem porque “reafrikanizar” uma história que já é africanizada, porém adaptada à aquela época e que nos foi passado assim, à centenas de anos.“

⁶⁵ „a necessidade de aproximação com a África foi e é um movimento compreendido pelos sacerdotes chefes do Apô Afonjá cujo objetivo é dotar o terreiro de uma etnicidade iorubá (...) evitando a comparação e, o mais importante, invertendo os arranjos sociais, tentando impor o Opô Afonjá como mais legítimo...“ In Melo, Aislan Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*, s. 171

⁶⁶ Melo, Aislan Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*, s. 172

Paraná Bomfim je nyní jedním z výše postavených členů v *Ilê Obá Sileké*, pochází ale ze São Paula, kde se také nechal iniciovat. Při našem rozhovoru po oslavě bohyně Iansã v prosinci 2015 řekl, že je z hnutí reafrikanizace, ale nemůže o něm příliš mluvit. Myslí si ale, že candomblé je brazilský termín, který on osobně neuznává a který se používá hlavně jako označení tří nejdůležitějších bahijských terreir. Používá místo toho termín víra v orixy, *religião dos orixás*, který ale také dělí na jednotlivé národy, které se překrývají s národy candomblé. Desynkretizace je podle něj nutná a reafrikanizace je zcela přirozená, protože tradiční víra v orixy je stejná v Brazílii i v Africe. Z jeho názorů je vidět, že jako mnoho dalších neuznává politickou nadřazenost tří bahijských terreir, když odmítá pojmenování candomblé. Paradoxně se ale názorově překrývá se členy *Opô Afonjá*.

6.2.2. První cesty do Afriky a mýtus o vzniku candomblé

První osvobození otroci a jejich potomci začali vyjíždět na cesty do Afriky již v druhé polovině 19. století s vidinou návratu na svůj rodný kontinent, respektive na kontinent svých předků. Mnozí černoši také získali práci jako námořní obchodníci a často cestovali mezi Afrikou a Brazílií. Do dnešního dne žijí v Nigérii a Beninu *agudás*, potomci několika tisíc osvobozených otroků, kteří se vrátili zpátky do země svých předků, s sebou si přivezli i některé brazilské tradice a kulturu – vliv je vidět zejména v jídle a v architektuře. Postupem času začali do Nigérie a okolních zemí jezdit i další afričtí potomci se záměrem poznat své kořeny a velmi často s touhou se nechat iniciovat a pomyslně tak uzavřít období otroctví. Jak si ukážeme v následujícím textu, měli a mají pro to i další důvody. Nejprve se ale budeme věnovat v rámci candomblé asi nejznámější cestě zpět do Afriky. Tímto příběhem je mýtus o slavné Iyá Nassô, jedné ze tří údajných zakladatelek terreira Casa Branca do Engenho Velho, která je zároveň považována za první ialorixá tohoto terreira. Tento mýtus v různých podobách koluje mezi věřícími i mezi antropology. Stefania Caponeová ve své knize shrnuje Bastidovu, Carneirovu a Vergerovu verzi a vyzdvihuje nejdůležitější fakta, která jsou podstatná i pro tuto práci.

Iyá Nassô, jejíž oficiálním jménem bylo pravděpodobně Francisca da Silva, se spolu s Marcelinou da Silva (známou také pod jménem Obá Tossi) a dalšími vydala v roce 1837 do Afriky do oblasti Ketu. Ačkoliv se často uvádí, že důvodem pro tuto cestu byla touha po získání lepších znalostí náboženství a snaha přivést do Brazílie africké duchovní, pravděpodobnější je teorie, která tvrdí, že se snažila vyhnout důsledkům povstání muslimských černochoů tzv. malês, které proběhlo v roce 1835. Roky po této události znamenaly policejní utlačování africké komunity, zejména pro nagôský národ, ke kterému Iyá Nassô příslušela. Jak uvádí Lisa Earl Castillová a Luis Nicolau Parés ve své práci, i pouhé držení jakéhokoliv dokumentu napsaného

v arabštině bylo považováno za důkaz o účasti na povstání⁶⁷. Právě v tomto období mnoho osvobozených otroků opustilo stát Bahia a odjelo do Afriky. K tomuto kroku se rozhodla i Francisca da Silva, protože její synové byli zadrženi a odsouzeni k osmi letům ve vězení. Napsala dopis, ve kterém žádá jejich propuštění pod podmínkou okamžitého odjezdu zpět do Afriky. Neexistují záznamy o vystavení pasů jejím synům, ale existují důkazy o jejím odjezdu. Jak celý příběh pokračoval, je otázkou, protože příběhy kolující mezi věřícími, nejsou spolehlivým zdrojem informací a oficiálních záznamů je jen velmi málo. Francisca da Silva v Africe zůstala několik let nebo možná až do své smrti, zpátky se ale s jistotou vrátila Marcelina da Silva, její následovnice, spolu s babalaô Bamboxê. Ti se pak podíleli na založení terreira Casa Branca do Engenho Velho.

Z náboženského hlediska je pro nás důležité, že v první polovině třicátých let 19. století měla Iyá Nassô na starost setkávání kultu orixy Xanga v Salvadoru, také nazývaného candomblé z Barroquinhy⁶⁸. Činnost této skupiny byla ale přerušena kvůli povstání muslimských černochů. Axé* bylo z Barroquinhy několikrát přesunuto až se konečně usadilo na místě, kde je dodnes a kde bylo zřízeno terreiro Casa Branca do Engenho Velho. První důvěryhodná informace o tomto terreiru je z roku 1890, období těsně po smrti Marceliny, která je považována za druhou ialorixá. Kvůli rozloze a vybavenosti terreira v tomto roce se dá předpokládat, že tam existovalo již nějakou dobu. Pierre Verger se dokonce domníval, že terreiro vzniklo již mnohem dříve, cituje přitom článek z roku 1855, ve kterém se autor zmiňuje o candomblé v místě nazvaném Engenho Velho. Tato varianta ale není příliš pravděpodobná.

Do dnešního dne není zcela jasný vztah mezi Marcelinou neboli Obá Tossi a Iyá Nassô. Téměř jistě víme, že Iyá Nassô byla její duchovní matkou, tedy *mãe-de-santo*, a existují i spekulace o tom, že byla i její matkou pokrevní či její sestřenicí⁶⁹. Obá Tossi měla během svého pobytu v Africe tři děti, které se s ní vrátily do Brazílie. Její vnučkou nebo dokonce pravnučkou byla Maria Bibiana do Espírito Santo, Mãe Senhora, která byla duchovní matkou Pierra Vergera. V neposlední řadě je Obá Tossi známá i proto, že iniciovala Mãe Aninhu, zakladatelku *Ilê Axé Opô Afonjá*.

Mýtus o vzniku candomblé není očividně postaven na ověřených faktech. Pro naše téma nejzajímavějším rozporem je samotný původ Iyá Nassô. Pierre Verger považuje všechny tři

⁶⁷ Castillo, Lisa Earl a Parés, Luis Nicolau: *Marcelina da Silva e seu mundo: Novos dados para uma historiografia do candomblé ketu*, s. 119.

⁶⁸ Castillo, Lisa Earl a Parés, Luis Nicolau: *Marcelina da Silva e seu mundo: Novos dados para uma historiografia do candomblé ketu*, s. 142.

⁶⁹ Capone, Stefania: *A busca da África no candomblé*, s. 269.

zakladatelky prvního terreira za osvobozené otrokyně, které se již narodily v Brazílii a do Afriky se vydaly pouze za účelem očištění svého původu od „skvrny“, kterou zanechalo otroctví. Roger Bastide se domnívá, že Iyá Nassô byla svobodná Afričanka narozená v Nigérii, jejíž matka byla brazilská otrokyně, která se po osvobození vrátila na svůj rodný kontinent, aby se stala kněžkou. Podle této druhé verze Iyá Nassô nejvhodnější kandidátkou k založení prvního oficiálního terreira v Brazílii, protože se narodila v Africe a zároveň byla dcerou kněžky.

Pokud přistoupíme na kteroukoliv verzi příběhu, je jasné, že podle mýtu o vzniku candomblé, terreiro Casa Branca do Engenho Velho, které je mnohými považované za první terreiro candomblé vůbec, vzniklo do určité míry reafrikanizací víry, kterou měla Iyá Nassô, respektive její matka. V očích věřících to proto znamená, že reafrikanizace není vůbec nic nového. Jako příklad bych ráda připomněla názory zástupců *Opô Afonjá* a Paraná Bomfina z předchozí podkapitoly.

Podle mýtu má candomblé s Afrikou společného mnohem více, než by se nám mohlo na první pohled zdát. Nesmíme ale zapomínat, že candomblé je náboženství brazilské, nikoliv africké. V této fázi bychom si měli položit několik otázek: Proč se věřící vydávali a v dnešní době dokonce čím dál tím více vydávají na cesty do daleké Afriky? Proč podstupují zdlouhavé iniciace a učí se novým metodám a zvykům, když v Brazílii mají náboženství, které nic nepostrádá? Čeho se snaží docílit touto reafrikanizací? Cesty do Afriky mají za cíl nabití znalostí, které dotyčným po návratu do Brazílie zaručují prestiž. Jak potvrzuje mnoho autorů – cesty do Afriky byly a jsou politickými nástroji, které slouží k dosažení určitých cílů⁷⁰. V tomto případě většinou s cílem získání legitimacy a uznání.

6.2.3. Reafrikanizace v dnešní době

Názory na cesty do Afriky se liší stejně jako názory na reafrikanizaci takovou. Z mého výzkumu, během kterého jsem hovořila s několika *pais-de-santo* a mnoha *filhos-de-santo*, překvapivě vyplynulo, že většina věřících nevidí cesty do Afriky jako něco důležitého či zlomového. Marcelo Zahorcsak, duchovní z Ilé Asè Ossogyan ati Oyá ve městě Juquitiba, mi jako příklad uvedl jeho příbuznou, která odjela na nějaký čas do Afriky:

Zeptal jsem se jí: Teto, co nového jste se naučila v Africe, co jste ještě neznala? Ona s moudrostí vlastní člověku iniciovaného více jak šedesát let mi řekla: „Dítě, nejela jsem do

⁷⁰ Capone, Stefania: *A busca da África no candomblé*, s. 274.

Afriky se naučit něco, co jsem ještě nevěděla, ale jela jsem tam na výlet a koupit hezké látky.⁷¹

Cesty do Afriky nevidí jako důležité ani egbomy Régis. Který na mojí otázku, zda již navštívil černý kontinent, odpověděl:

Ne, ve skutečnosti jsem nikdy neměl potřebu poznat Afriku. Víím, že máme to samé náboženství, ale žijeme v odlišných světech. Neměl jsem tuto potřebu jako někteří babalorixové, které znám. Skutečně si myslím, že všechno co potřebujeme k našemu náboženství už je zakořeněné tady, takže není potřeba tam jezdit.⁷²

Tento názor sdílí i berlínský babalorixá Muralesimbe, který sice Afriku navštívil, avšak ne za snahou reafrikanizovat svoje terreiro. Podmínky, které od počátku doprovází candomblé na americkém kontinentě, jsou zcela odlišné než ty, ve kterém se pohybují věřící v Africe:

V Africe jsem byl už pětkrát – v Beninu v Cotonu, v Togu, v Senegal a v budoucnu pojedou do Angoly a Mosambiku. Podle mého názoru jsou to [Afrika a Brazílie] dvě odlišné reality. Lidé by si to neměli zaměňovat, klimatické a geografické podmínky jsou také jiné.⁷³

V Brazílii se rozšiřuje věštba pomocí jorubského systému Ifá. Jedná se o velmi složitý systém a proces proniknutí do složité nauky trvá desítky let. V Brazílii se to často porušuje – během svého studia jsem se setkala s příznivcem angolského candomblé, který studuje Ifá sám doma a už po několika letech věští lidem jejich osudy. Zjednodušování tradičních jorubských metod potvrzuje i Adriano Azevedo:

Pro mě je [adaptace Ifá v Brazílii] bezvýznamná, pokud beru v úvahu, že proto, aby se někdo stal knězem Ifá je třeba studovat celý život a to se nedodržíje, alespoň ne tady v Brazílii. Všichni chtějí být kněží Ifá. Dokonce i ženy a to je Ifá kult výhradně mužský, stejně jako kult egunegunů*.

Babalorixá Muralesimbe vidí zavedení Ifá také negativně, nesouhlasí se jeho zavedením v candomblé:

⁷¹ „Perguntei-lhe: Tia, o que a senhora aprendeu de diferente na África que a senhora não sabia? Ela na altura de sua sabedoria de mais de 60 anos de iniciada me falou: Filho, não fui para África para aprender nada que não já saiba e sim fui para passear e comprar tecido bonito.“

⁷² „Não na verdade eu nunca senti vontade de conhecer a Africa. Sei que temos a mesma religião mas vivemos em mundos diferentes. Não senti vontade de conhecer como alguns Babalorixas que conheço. Realmente acho que tudo que precisamos para nossa religião ja esta enraizado aqui, então não ha necessidade de ir lá.“

⁷³ „Já fui para África cinco vezes – no Benim em Cotonu, em Togo, no Senegal e futuramente irei para Angola e Moçambique. Na minha opinião, são duas realidades diferentes. As pessoas não podem confundir, as realidades climáticas e geográficas também são outras.“

Znalosti candomblé a Ifá se podstatně liší. Myslím si, že přizpůsobit Ifá v brazilských podmínkách je velmi složité. Bylo by nutné hodně studovat a je to zcela odlišná realita než je candomblé.⁷⁴

V Brazílii vzniká mnoho institucí jako například fundace na podporu jorubského náboženství a tradic FUNACULTY, která organizuje kurzy jazyka, kultury i teologie. Od vysoce postavených členů náboženské komunity se očekává, že budou hovořit jorubsky a znát africkou mytologii. To ale nemůžeme považovat za znak reafrikanizace. *Pais-de-santo* a *ogani*, s kterými jsem mluvila, reafrikanizaci nepodporují.

6.2.4. Reafrikanizace angolského candomblé

Až do této chvíle jsme hovořili pouze o nagôském candomblé, které s celým procesem reafrikanizace začalo. Důvody pro to jsou zcela zřejmé. Prvním je pevnější propojení s Afrikou, které nebylo u súdánských národů zcela zpřetrháno: věřící stále hovoří jorubsky, tradice a mýty jsou těm nigerijským relativně podobné a celkově se ketuské candomblé zcela nikdy nepoddalo křesťanství. Druhým důvodem byli první antropologové, kteří vyzdvihovali africké prvky v této větvi candomblé a tím se africké kořeny staly pro náboženské elity, veřejnost a i samotné věřící důležitějšími. Angolské candomblé bylo a je reafrikanizací mnohem méně zasaženo. A to až do té míry, že mnozí antropologové dokonce hovoří o nigerizaci, v menší míře o beninizaci, candomblé, protože se zapomnělo na kultury vyznávající *inquices* a vypadá to, že africká kultura se týká pouze orixů. Reafrikanizace je v dnešní době spojená zejména s oblastí Nigérie, jak ale ve své práci uvádí Renato Ubirajara dos Santos Botão – od devadesátých let se někteří sãopaulští kněží angolského candomblé vydávají i do oblastí Angoly a Konga, odkud si odvážejí mnoho „nových“ vědomostí spojených s tamními tradicemi, mýty, písněmi, orákulem a v neposlední řadě i bantuský jazyk, který se v Brazílii snaží rozšířit⁷⁵.

Stejně jako v nagôském candomblé se i v tomto případě setkáváme s novými věšteckými metodami – *ngombo*, speciální nádoba připomínající mísu naplněnou různými předměty, nahrazuje v některých terreirech *jogo de búzios*, tedy systém, který byl po staletí používán velkou většinou brazilských náboženství afrického původu. Pořádají se setkání, na kterých se rozhoduje, kteří v Brazílii neznámí bohové, by měli být zařazeni do systému. Spouštěčem k takovému chování mezi vyznavači angolské větve náboženství byly bezpochyby první pokusy o desynkretizaci nagôského candomblé. Důvodem je snaha o získání legitimacy. Angolské

⁷⁴ „Os conhecimentos também são bem diferenciados entre o Candomblé e o Ifá. Acho muito difícil se adaptar o Ifá no Brasil. Teria que estudar muito e é uma outra realidade do Candomblé.“

⁷⁵ Botão, Renato Ubirajara dos Santos: *Volta à África – (Re)afrikanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu*, s. 2

candomblé se vymezuje vůči nagôskému, snaží se dát důraz na své historické kořeny a na geografickou příslušnost tak, aby bylo očištěno od negativních přívlastků, které mu byly dány prvními antropology.

6.2.5. Zvláštní případ umbandy

Umbanda vznikla ve 20. letech v Brazílii procesem defrikanizace, který byl vysvětlen v kapitole 4.2. V současné době se ale trendy mění - pod vlivem reafrikanizace a desynkretizace, která jde ruku v ruce s reafrikanizací, umbanda ztrácí kredibilitu a prestiž⁷⁶. Ačkoliv oba procesy vychází ze zcela jiné demografické skupiny – defrikanizace měla své zastánce mezi příslušníky střední třídy zejména bílé barvy pleti z Rio de Janeria, reafrikanizace naproti tomu začala na severovýchodu země a podněty přicházely z několika významných nagôských terreir – můžeme říct, že vývoj náboženství afrického původu v Brazílii se během necelého staletí zcela proměnil.

6.3. Černobílé candomblé

Candomblé bylo a do dnešní doby stále je proslulé jako „černé“ náboženství, ve které věří potomci otroků, tedy většinou příslušníci nižších vrstev společnosti. Dnes už to ale neplatí. K náboženství se hlásí i zástupci dalších ras, zejména běloši. Nemění se pouze barva pleti věřících, odlišné je i jejich společenské postavení. Existují taková terreira, kam chodí pouze bílí, *pai-de-santo* je vysokoškolsky vzdělaný a stejně tak je i většina jeho *filhos*. Na vysokých pozicích v terreirech, ať už mluvíme o oganech či *pais-de-santo*, jsou tedy čím dál častěji viděni běloši. Jejich důvody pro vstup do světa candomblé jsou různé. Jak potvrzuje Vagner Gonçalves da Silva a Rita de Cássia Amaral ve svém článku⁷⁷, většina hledá řešení nějakých svých problémů – praktických (ztráta zaměstnání, nemoci) i existenciálních (hledání identity, nespokojenost s předchozím náboženstvím). Jelikož se často jedná o osoby s vyššími příjmy, mají pro jednotlivé komunity zásadní význam. Někteří z nich jsou i vysoce politicky, společensky či kulturně postavení, což zvyšuje prestiž náboženství.

Přítomnost bělochů v candomblé často vyvolává negativní reakce od části věřících černé barvy pleti. Díky společenskému a ekonomickému přínosu si jich kněží váží a udělují jim různé výhody – od rychlejšího růstu v hierarchii terreira až po osvobození od manuálních prací. To se přirozeně nelíbí černošské části věřících – mnozí z nich tvrdí, že axé⁷⁸ se předává pouze na základě afrického původu. Někdo, kdo nemá africké předky, podle nich nemá axé a neměl by být

⁷⁶ Silva, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*, s. 98.

⁷⁷ Silva, Vagner Gonçalves da; Amaral, Rita de Cássia: *A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo*, s. 105-106.

⁷⁸ Axé je mocná energie či síly, kterou má člověk v sobě a díky které je spojen s předky i se všemi a všim okolo. V tomto případě je axé chápáno jako magický základ terreira, díky kterému může existovat.

v čele terreira. Vagner Gonçalves da Silva a Rita de Cássia Amaral dokonce citují věřícího, který tvrdí, že „orixu může mít pouze ten, kdo má alespoň kapku černošské krve“⁷⁹. Je potřeba zdůraznit, že se rozhodně nejedná o názor celé černošské komunity – existují i takoví, kteří vidí přítomnost bělochů v náboženství jako pozitivní.

V dnešní době se zavádí dva termíny, které slouží k pojmenování extrémní rasové a společenské situace v konkrétních terreirech. Bílé candomblé zahrnuje terreira, kam chodí bílí a vzdělaní zástupci střední třídy. Jedná se zejména o terreira saopaulská, protože São Paulo je nejvíce heterogenní stát, co se rasy týče. Na Severovýchodě naopak převládá černé candomblé, kde je většina věřících černé barvy pleti, méně vzdělaných a chudších.

V úvodu této práce jsem se zmínila o festivalu africké a afrobrazílské kultury *Alaiandê Xirê*, kterého jsem se zúčastnila a který byl jedním z mých prvních kontaktů se světem candomblé mimo každodenní život a pravidelné oslavy v terreiru. Bohatý program festivalu zahrnoval výstupy jednotlivých skupin a zástupců různých terreir z celého světa a také několik konferencí na téma postavení candomblé v Brazílii. Byly to právě tyto konference, které mě přivedly na studium reafrikanizace kultu candomblé. Na pódiu tehdy sedělo několik *mães-de-santo* a hovořilo o pokrmech, které se obětují jednotlivým bohům. Je nutné podotknout, že v tuto chvíli sedělo v hlavním sále terreira, které bylo tehdy použito jako konferenční místnost, na sto významných kněží většinou černé barvy pleti, z Brazílie i Afriky, a několik antropologů bílé barvy pleti až na jednu kubánskou kolegyni. Jedna z hovořících kněžek začala kritizovat bělošky, které podle ní neumí připravit stejně dobré pokrmy jako černošky. To bylo podnětem pro velmi divokou a nekonstruktivní debatu, která se v místnosti rozpoutala. Nutno podotknout, že přítomní antropologové do ní nijak nezasahovali.

Problematika rasové otázky v rámci candomblé je a vždy byla velmi komplikovaná. Je to s jistotou jedno z témat, které se do budoucna bude více a více řešit. Dle mého zjištění je existence terreir, kde se schází pouze příslušníci bílé barvy pleti, i přítomnost bělochů v terreirech smíšených z části vykoupena výhodami, které z toho plynou – společenská prestiž a ekonomické přilepšení.

6.4. Antropolog a candomblé

Dalším zajímavým hlediskem studia candomblé je vztah mezi antropologem a samotným náboženstvím. Vědci by si měli udržovat odstup od zkoumaného předmětu tak, aby ho nijak

⁷⁹ „...só tem orixá aquele que tem pelo menos uma partícula de sangue de negro.“ in Silva, Vagner Gonçalves da; Amaral, Rita de Cássia: *A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo*, s. 108.

neovlivňovali a aby si udrželi nestranný a objektivní názor. Jak ale můžeme pozorovat, při studiu náboženství afrického původu se toto nepsané pravidlo velmi často porušuje. Stefania Caponeová potvrzuje⁸⁰, že mnoho antropologů se nechalo iniciovat a někteří se dokonce stali babalorixy nebo ialorixy. Nejznámějším příkladem je Pierre Verger, který se stal babalorixou v Beninské republice, kde získal titul Fátúmbí, tedy „ten, jenž se znovu narodil díky Ifá“. Dokonce i Nina Rodrigues a Arthur Ramos se během let strávených výzkumem v Gantois stali ogany.

Pro výzkum reafrikanizace je pro nás ale důležitější první zmíněný aspekt – ovlivňování *pais, mães a filhos-de-santo*, kteří jsou čím dál vzdělanější a studují antropologické práce. Mnoho z nich studuje antropologii na univerzitách⁸¹. V posledních desítkách let mají věřící poprvé možnost nabýt vědomosti a náboženské povědomí i mimo terreiro. Internet to samozřejmě velkou měrou ulehčuje. Aislan Vieira de Melo dokonce tvrdí, že ačkoliv jsou pro kněžské cesty do Afriky, kde se učí rituálům, zpěvům a mnohému dalšímu, velmi důležité, hlavním zdrojem informací o afrických tradicích je etnografická literatura⁸².

Bylo pro mě překvapením, že většina *filhos-de-santo*, s kterými jsem konzultovala toto téma, se nedostala do kontaktu s antropologickou literaturou. Během svého výzkumu jsem se ptala, odkud pochází náboženské znalosti jednotlivých respondentů a pět z šesti respondentů shodně odpovědělo, že se vše dozvěděli postupně od starších členů terreir a případně od členů rodiny. Příkládám to přílišné odbornosti antropologické literatury a také tomu, že většina věřících není příliš vzdělaná⁸³. To už ale neplatí o kněžích, kteří jsou s etnologickou literaturou dobře obeznámeni.

Velice zajímavé pro mě bylo zjištění, že někteří *pais-de-santo* se svou sečtělostí a znalostí odborné antropologické literatury snaží vykompenzovat například bílou barvu pleti a potencionální problémy s ní spojené. Vagner Gonçalves da Silva a Rita de Cássia Amaral dávají příklad blondatého a modrookého kněze Iva, který se díky svým znalostem snaží dokázat, že síla *axé* není otázka rasy, ale je něco mnohem obecnějšího:

⁸⁰ Capone, Stefania: *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*, s. 20.

⁸¹ Na USP jsem v roce 2013 chodila na předmět *Do Afro ao Brasileiro* profesora Vagnera Gonçalves da Silvy a z celkového počtu asi patnácti studentů byla jedna *mãe de santo* v umbandě a nejméně tři z těch, kteří studovali candomblé, byli iniciovaní.

⁸² Melo, Aislan Vieira de: *Reafrikanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*, s. 174

⁸³ Jedinou výjimkou za celé roky mého studia byli *filhos-de-santo* z *Ilé Asé Omo Igbá Osé Alatan*, ačkoliv to byli většinou nemajetní lidé se základním vzděláním, všichni mi vyprávěli příběhy, které údajně četli ve všem známé „žluté knize“ *Lendas Africanas dos Orixás* od Pierra Vergera.

Kvůli barvě své pleti a fyzickým rysům, které nepůsobí přesvědčivě na jeho partnery v dialogu, se Ivo odvolává na své odborné znalosti náboženství, které pochází z četby antropologických děl autorů, jako jsou Roger Bastide, Pierre Verger, Juana Elbeinová atd.⁸⁴

Nejprve bych ráda upozornila na zdroj informací, který využívá většina antropologů – jejich nejčastějšími respondenty jsou kněží. Důvodem je pro candomblé významný koncept tajemství. Existuje celá škála informací, které se věřící dozvědí až po iniciaci, ta je ale zároveň svazuje slibem mlčenlivosti. Vyrazit tajemství by mělo za následek boží trest. Mnoho *filhos-de-santo* proto neradi mluví o detailech náboženství.⁸⁵

Kněží jsou nejčastějšími respondenty antropologů a jsou si vědomi toho, že to, co řeknou, může mít velký vliv na širokou veřejnost, vzdělance i na *pais, mães a filhos-de-santo*. Vzniká tedy pomyslný začarovaný kruh, kdy kněží poskytují informace, které jsou publikovány antropology, čteny veřejností a případně i věřícími, a vytváří tak zcela nový obraz candomblé, který ne vždy odpovídá skutečnosti. Kněží mají tedy ohromnou moc zmínit pouze ty informace, které považují za důležité, a naopak zamlčet ty, které neodpovídají jejich představám.⁸⁶ Pro *pais-de-santo* se stává snadné představit náboženství svým způsobem – dát větší důraz na konkrétní aspekty a jiné zcela opomenout. Vytváří vnějškový obraz candomblé, který vždy nemusí být pravdivý nebo zcela úplný.

Dalším velmi důležitým aspektem vlivu antropologů na věřící, je kladení důrazu na africkou část tohoto náboženství. Částečně o tom již byla řeč v druhé kapitole nazvané Vývoj studia. Rodrigues, Ramos i Bastide, tedy ti co začali zkoumat náboženství afrického původu v Brazílii, upřednostňovali nagôské candomblé před ostatními národy a ostatními náboženstvími jako byla macumba, případně umbanda. Bastide dokonce v jedné ze svých knih napsal: „Candomblé je více než mystická sekta, je to přenesený kus Afriky“⁸⁷. Antropologické i fotografické dílo Pierra Vergera je jasně zaměřené na africké rysy a to samé pozorujeme i v díle Juany Elbeinové.

Candomblé je náboženství, které má zcela specifický vztah k výzkumníkům. Věřící si jsou vědomi toho, že jim publikace článků a zvýšení povědomí o náboženství prospěje, zvláště v

⁸⁴ „No caso de Ivo, como sua cor e seus traços físicos não permitem o convencimento de seus interlocutores, ele apela para seus conhecimentos eruditos sobre a religião, provenientes de suas leituras de obras antropológicas de autores como Roger Bastide, Pierre Verger, Juana Elbein etc.“ in Silva, Wagner Gonçalves da; Amaral, Rita de Cássia: A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo, s. 109

⁸⁵ VAN DE PORT, Mattijs: *Candomblé in pink, green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia*, s. 132

⁸⁶ VAN DE PORT, Mattijs: *Candomblé in pink, green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia*, s. 133

⁸⁷ „O candomblé é mais que uma seita mística, é um pedaço de África transplantado“ In Bastide, Roger: *As Religiões Africanas no Brasil*, s. 312

dnešní době, kdy je mnoho terreir napadáno a vypalováno. Jak potvrzuje Sylvia z *Egbe Awo Ase Iyá Mesan Orun* ve městě Ribeirão Preto: „Je mi potěšením přispět k šíření našich tradic a k boji proti předsudkům, které vůči nám v současnosti panují“⁸⁸.

Je tedy naprosto zřejmé, že vliv, který mají antropologové na věřící a potažmo i na proměny tohoto náboženství, existuje. Bohužel se jedná o fenomén těžko dokazatelný a měřitelný, který by vyžadoval rozsáhlý výzkum zaměřený na *filhos-de-santo*. Tendence nejznámějších antropologů, kteří se zaměřují na africké prvky, má ale nesporný vliv na obraz, který si vytvářejí jak samotní věřící, tak veřejnost.

Mattijs Van de Port ve své práci popisuje imaginární metodologický trojúhelník terreiro-duchovní-iniciace, který následuje většina badatelů, což podle něj často vede k zavádějícím závěrům. Podle této teorie je první chybou omezování výzkumu jen na terreiro, vedení dialogů pouze s *pais-de-santo* a konečně iniciace antropologa, kterému je pak zakázáno psát o některých částech chápaných jako tajemství.

Vymanění se z tohoto trojúhelníku by mohlo být řešením pro minimalizaci vlivu antropologů na zkoumaný předmět. Dalším základním předpokladem je neoznačovat kteroukoliv větev náboženství jako „pravější“ a „autentičtější“. Jak Van de Port poznamenává – fakt, že duchovní sami přistupují k takovému „škatulkování“ je jistě téma hodné pozornosti, ale antropologům nepřisluší takové chování legitimizovat.

6.5. Závěrečné úvahy o reafrikanizaci

Názory na reafrikanizaci, potažmo i způsob chápání tohoto jevu, se liší ještě mnohem více. Obecně ale můžeme konstatovat, že reafrikanizace jako proces započatý v sedmdesátých letech je už hojně rozšířená a má mezi věřícími mnoho příznivců.

Reafrikanizují se obě zmíněné větve candomblé – ketuská a angolská. Postupně omezují používání portugalštiny při rituálech a dávají přednost africkým jazykům (jorubštině nebo v případě angolského candomblé bantuským jazykům), věřící se vydávají do Afriky hledat novou inspiraci a po návratu do Brazílie někteří uctívají bohy, kteří z brazilských náboženství již vymizeli, obnovují zapomenuté tradice a věštecké metody. I příčiny k reafrikanizaci jsou, dle mého názoru, podobné – snaha o prokázání legitimacy. Výchozí pozice jsou ale zcela odlišené – angolské candomblé přežívalo ve stínu silnější nagôské větve a reafrikanizace tomuto náboženství dává možnost z tohoto stínu vystoupit a být viděno ne pouze jako „ochuzené“

⁸⁸ „É um prazer contribuir para a difusão das nossas tradições e para o combate ao preconceito que incide sobre nós nos dias atuais.

ketuské candomblé, ale jako zcela jedinečné a unikátní candomblé pocházející z jiné části Afriky a mající jiné zvyky. Jorubská reafrikanizace, nigerizace a beninizace chceme-li, rovněž usiluje o získání legitimacy, ale je podle všeho vedená s mnoha vedlejšími (politickými) úmysly a celá tendence vychází ze tří nejvýznamnějších a nejvlivnějších terreir v Salvadoru.

Renato Ubirajara dos Santos Botão ve své práci shrnuje problematiku tvrzením, že nemůžeme hovořit pouze o jedné reafrikanizaci, protože každá *mãe* a každý *pai-de-santo* je zcela autonomní a může rozhodovat, jak a jestli vůbec bude reafrikanizovat. Hovoří tedy o mnoha různých reafrikanizacích – každé terreiro obnovuje jiné tradice, bohy, věštecké metody atd. Tento proces vidí jako hledání nové náboženské identity⁸⁹. Souhlasím s názory tohoto autora, protože jsem během svých rozhovorů pochopila, že reafrikanizaci každý chápe zcela odlišně a to nejen v rámci náboženství, ale i v rámci jednoho terreira. Desynkretizace je naopak proces zcela jasný i pro níže postavené členy terreir.

⁸⁹ Botão, Renato Ubirajara dos Santos: *Volta à África – (Re)afrikanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu*, s. 10.

7. Závěr

Výzkum brazilských náboženství afrického původu je v našem prostředí stále spíše marginální záležitostí, bylo tedy nutné postupovat od uvedení do problematiky studia, čemuž jsem věnovala první část své práce. Reafrikanizaci a desynkretizaci, hlavním tématům práce jsem se zabývala v části druhé.

Na počátku jsem popsala první badatele, kteří studovali candomblé, a představila jsem nejdůležitější z jejich teorií. Porovnála jsem, jak na toto náboženství pohlíželi Nina Rodrigues, Artur Ramos, Melville J. Herskovits a Roger Bastide. V dalších kapitolách jsem popsala historické okolnosti vzniku brazilských náboženství afrického původu a jejich systém. První část byla zakončena výkladem o candomblé a synkretismu, který jsem podložila několika příklady.

Hlavním úkolem této práce, bylo představit a objasnit fenomény reafrikanizace a desynkretizace candomblé. Díky mému terénnímu výzkumu, který byl proveden v Brazílii a v Německu, jsem došla k poměrně zajímavým výsledkům, které mapují aktuální vývoj těchto jevů. Respondenti pochází ze širokého názorového spektra – měla jsem to štěstí hovořit se zástupcem *Ilê Axé Opô Afonjá*, což je terreiro podporující desynkretizaci a reafrikanizaci, a s *pais a filhos-de-santo Ilê Asé Omo Igbá Osé Alatan a Ilê Obá Silekê*, kteří se naopak staví proti těmto procesům.

Z mého výzkumu vyplynulo, že desynkretizace v užším slova smyslu – tzn. očištění náboženství od křesťanských prvků – je fenoménem přijímaným obecně velmi pozitivně a mnohými věřícími je dokonce považovaný za nevyhnutelný proces ve vývoji candomblé. Pokud ale chápeme desynkretizaci jako potlačování jakýchkoliv neafrických prvků a projevů, pak se názory *filhos* i *pais-de-santo* diametrálně rozcházejí.

Reafrikanizace, ačkoliv s desynkretizací do značné míry souvisí, je jevem o poznání komplikovanějším. Role jorubské etnické identity je nesporně velmi důležitá, to jsme jasně pozorovali na příběhu o založení terreira Casa Branca do Engenho Velho. Ačkoliv je ale reafrikanizace tendence viditelná hlavně v náboženském kontextu, značně zasahuje i do politiky a do rasových otázek okolo náboženství a to z mnoha různých důvodů.

V průběhu celé práce jsem se zabývala vlivem, který měli první badatelé a který mají dnešní antropologové zabývající se candomblé. Potvrdila se má původní domněnka, že značně ovlivňují vývoj tohoto náboženství. Je to téma zatím poměrně neprozkoumané, stejně jako ošemetná rasová otázka, které jsem také věnovala několik stran. Bylo by zajímavé se více věnovat těmto dvou tématům ve spojitosti s reafrikanizací a desynkretizací.

Při svém výzkumu jsem se setkala i s několika komplikacemi, které pozměnily můj pohled na candomblé. V textu jsem se několikrát zmínila o různorodosti jednotlivých terreir. Jelikož jsou *pais-de-santo* nejvyšší autoritou každého terreira a jelikož každé terreiro funguje jako autonomní jednotka, je poměrně složité stanovit jakékoliv obecně platné závěry. Neexistuje žádná svatá kniha, dokonce nenajdeme ani unifikovaná pravidla a už vůbec žádné jasně definované hranice. Zmínila jsem teorii Mattijse Van de Porta, který v jedné ze svých prací navrhuje vymanit se ze „zakletého“ trojúhelníku terreiro-duchovní-iniciace, bohužel se ale domnívám, že to je kvůli zmíněné nesourodosti panující v candomblé jen velmi složitě realizovatelný návrh. Při svém studijním pobytu v Brazílii jsem se na tohle téma často bavila se spolužáky z univerzity a hlavně se samotnými *filhos-de-santo*. Na mé dotazy většinou odpovídali rčením, které znělo přibližně takhle: Každé terreiro je království a každý král ve svém království vládne podle svých pravidel.

Další z komplikací, které se objevují při studiu candomblé je fakt, že tradice se předává ústně. Neexistují tedy žádné faktograficky spolehlivé záznamy vypovídající o vzniku a vývoji tohoto náboženství. Tento problém se objevuje zejména při studiu historie a mýtů okolo tohoto náboženství.

Cílem této práce nebylo předpovědět, kterým směrem bude vývoj candomblé směřovat v následujících letech, ale shoda názorů antropologů, náboženských elit i věřících je jasná na první pohled. Desynkretizace je proces již započatý a velmi rozšířený a troufám si říct, že odloučení od katolických symbolů bude čím dál viditelnější – již není potřeba schovávat orixy za křesťanské svaté, což vidí i méně progresivní *pais-de-santo*. Kvůli jasným historickým příčinám je desynkretizace obrácená hlavně proti křesťanství. Entity jako jsou *caboclo*, duše indiánského velikána, a *preto velho*, duše starého afrického otroka, budou pravděpodobně mizet pomaleji.

Reafrikanizace, ačkoliv s desynkretizací přímo souvisí, je procesem odlišným a mezi náboženskou elitou mnohem méně akceptovaným. Obecně se upouští od užívání portugalštiny v rituálech a stále více kněží a ostatních členů hovoří jorubsky, případně jinými africkými jazyky. Neshledala jsem ale reafrikanizaci jako velmi podporovaný fenomén. Cesty do Afriky jsou pro mnohé spíše obohacením současného candomblé a ne pokusem o revoluční změnu.

8. Resumo

A pesquisa sobre as religiões de matriz africana no nosso ambiente ainda é um assunto marginal, por isso comecei com uma introdução aos problemas dos estudos deste tema a qual dediquei a primeira parte da minha tese. Os dois temas principais deste trabalho – a reafricanização e a desincretização – são os temas da segunda parte.

No começo introduzi os primeiros pesquisadores que se dedicaram ao candomblé e descrevi as suas teorias mais importantes. Em seguida, comparei as diferentes opiniões sobre esta religião de Nina Rodrigues, Artur Ramos, Melville J. Herskovits e Roger Bastide. Nos restantes capítulos descrevi as circunstâncias históricas da ascensão das religiões de matriz africana e os seus sistemas. Concluí a primeira parte com a descrição do candomblé e do sincretismo do qual mostrei em vários exemplos.

O objetivo principal deste trabalho foi apresentar e esclarecer os fenômenos da reafricanização e da desincretização do candomblé. Graças à pesquisa de campo que foi realizada primeiro no Brasil e depois na Alemanha, obtive resultados interessantes que traçam o desenvolvimento actual destes fenômenos.

Os entrevistados vêm de um amplo espectro de opiniões - tive a sorte de falar com um representante de *Ilê Axé Opô Afonjá*, um terreiro que apoia a desincretização e reafricanização, e com pais e filhos-de-santo de *Ilê Asé Omo Igbá Osé Alatan* e *Ilê Obá Silekê*, que por sua vez são contra estes processos.

A minha pesquisa mostrou que a desincretização em sentido estrito - ie. remover os elementos cristãos da religião – é um fenômeno aceitado geralmente positivamente e muitos fiéis consideraram-no como um processo inevitável no desenvolvimento do candomblé. Mas se entendermos a desincretização como a supressão de quaisquer elementos e manifestações não africanas as opiniões dos filhos e pais-de-santo discordam diametralmente.

A reafricanização, apesar de ser relacionada com a desincretização, é um fenômeno consideravelmente complicado. O papel da identidade étnica Yoruba é, sem dúvida, muito importante, isso observamos na história da fundação do terreiro Casa Branca do Engenho Velho. Embora a reafricanização seja uma tendência visível principalmente no contexto religioso, por muitas razões diferentes se estende consideravelmente para a política e para as questões raciais em torno da religião.

Ao longo do presente trabalho, me dediquei à influência que tiveram os primeiros exploradores e que hoje em dia têm os antropólogos que estudam o candomblé. A minha suposição original que influencia de uma forma grave o desenvolvimento desta religião foi confirmada. Ainda é um tema relativamente pouco explorado, bem como a complicada questão racial sobre qual falei em várias páginas. Seria interessante dedicar mais tempo a esses dois temas e a conexão deles com a reafricanização e a desincretização.

Durante a minha pesquisa me encontrei com várias complicações que alteraram a minha visão do Candomblé. No texto mencionei repetidamente a diversidade de diferentes terreiros. Os pais-de-santo são a autoridade mais alta de cada terreiro e porque cada terreiro opera como uma unidade autônoma é muito difícil estabelecer quaisquer conclusões válidas em geral. Não há um livro sagrado e não existem regras unificadas e fronteiras ainda menos definidas. Mencionei uma teoria de Mattijs Van de Port que em uma das suas obras propõe romper com o triângulo metodológico templo-sacerdote-iniciação, mas infelizmente acho que devido às disparidades mencionadas dentro do Candomblé a proposta dele seria difícil de se realizar. Durante a minha estadia de estudo no Brasil foi um tema muitas vezes argumentado entre os colegas da universidade e, mais importantemente, entre os próprios filhos-de-santo. Na maioria das minhas perguntas respondiam com um ditado: Cada terreiro é um reino, e o rei no seu reino governa por suas regras.

Outra das complicações que ocorre durante o estudo do candomblé é o facto de que a tradição é transmitida por via oral. Portanto, não há registros fidedéveis que revelem a origem e a evolução da religião. Este problema é particularmente prevalente no estudo da história e dos mitos sobre esta religião.

O objetivo deste trabalho não foi prever em que direção vai continuar o desenvolvimento do Candomblé nos próximos anos, mas o consenso dos antropólogos, as elites religiosas e os fiéis é evidente à primeira vista. A desincretização já foi iniciada e é muito difundida e ousado dizer que a separação dos símbolos católicos será cada vez mais visível - não é mais preciso esconder os orixás atrás dos santos cristãos, isso compreendem até os pais-de-santo menos progressivos. Devido às claras causas históricas, a desincretização virou principalmente contra o cristianismo. Entidades como caboclo, a alma do gênio indiano, e o preto velho, a alma do velho escravo Africano, provavelmente vão desaparecer mais lentamente.

A reafricanização é um caso diferente, muito menos aceito entre a elite religiosa. Geralmente, a língua portuguesa usa-se menos durante os rituais e cada vez mais pais-de-santo e

outros membros dos terreiros falam iorubá ou outras línguas africanas. Apesar disso a reafrikanização não é um fenômeno muito apoiado. As viagens à África são vistas como experiências enriquecedoras e não como tentativas de uma mudança revolucionária.

9. Slovník pojmů

Atabaque: vysoký, dřevěný afrobrazilský ruční buben. Existují tři typy tohoto bubnu. Od největšího po nejmenší to jsou: *rum*, *rumpo* a *le*.

Axé: výraz odpovídající religionistickému termínu „mana“. Je to energie či síla, kterou nalezneme v každé věci a v každé osobě. Axé označuje i magický základ terreira. Mezi věřícími candomblé se tento termín užívá také jako pozdrav či souhlas.

Babalorixá: nejvyšší kněz, otec Orixů. Také nazýván *pai-de-santo*.

Bori: obřad „krmení hlavy“, jeho důležitou součástí je obětování zvířat

Caboclo: duše indiánských velikánů, které se oslavují v některých náboženstvích afrického původu.

Catimbó: náboženství, které vzniklo na brazilském Severovýchodě splnutím indiánských rituálů a některých křesťanských prvků.

Capoeira: komplexní kulturní fenomén původně africké tradice, který se řadí mezi bojové umění, ale stylem připomíná tanec s akrobatickými prvky. Capoeira je doprovázená hudbou, která má mnoho společného s hudbou candomblé.

Egun (egunegun): duch zemřelých předků.

Egbomy: označení pro vysoce postaveného příslušníka terreira, který je iniciovaný minimálně sedm let. Egbomy se pozná podle tloušťky náhrdelníku, který nosí okolo krku.

Equede: označení pro ženskou příslušnici terreira, která neupadá do transu. Mezi její hlavní úkony patří pomáhat dcerám při obřadech.

Erê: dětské duchové, které se uctívají zejména v žežeských a nagôských terreirech.

Filhos-de-santo: souhrnný název pro příslušníky jednoho terreira či věřící celkově.

Ialorixá: nejvyšší kněžka, matka Orixů. Také se nazývá *mãe-de-santo*.

Ifá: věštecký systém, který má původ v zemi Jorubů. V Brazílii se po dlouhou dobu nepoužíval, v posledních letech je ale v rámci reafrikanizace čím dál rozšířenější.

Iniciace: rituál zasvěcení do náboženství.

Jogo de búzios: věštecký systém, který je typický pro většinu brazilských náboženství afrického původu včetně candomblé.

Národ: termín používaný obchodníky s otroky od 17. století pro označení různých skupin a etnik.

Ogan: označení pro mužského člena terreira, který neupadá do transu. Při oslavách většinou hrají na *atabaque*. Jsou také považováni za ochránce terreira. Někde se jim též říká ministři.

Orixá: označení božstev, jsou prostředníky mezi nejvyšším bohem Olorunem a smrtelníky

Pegi: svatyně candomblé. Část terreira, kde jsou uschovány svatyně jednotlivých *filhos-de-santo*.

Pombagira: entita typická pro umbandu, je považována za ženský protějšek Exua.

Pretos velhos: entita uctívaná zejména v umbandě a candomblé. Jsou to duchové starých Afričanů, většinou otroků, kteří zemřeli v Brazílii. V rámci candomblé se řadí k egunům.

Terreiro: chrám nebo místo uctívání. Každé terreiro je vedené *pai-* nebo *mãe-de-santo* a pravidelně se v něm scházejí věřící.

Vodun: dahomejská a fanská božstva.

10. Bibliografie

- BASTIDE, Roger: Bahijské candomblé. Překlad Vladimíra Daňková. Praha: Argo, 2003.
- BASTIDE, Roger: *As Religiões Africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BOTÃO, Renato Ubirajara dos Santos: *Volta à África – (Re)aficanização e identidade religiosa no candomblé paulista de origem bantu* in *Aurora*, roč. 2, č. 3, s. 1-11, prosinec 2008.
- CAPONE, Stefania: *A busca da África no candomblé: tradição e poder no Brasil*. Rio de Janeiro: Contra Capa Livraria / Pallas, 2009.
- CASTILLO, Lisa Earl a PARÉS, Luis Nicolau: *Marcelina da Silva e seu mundo: Novos dados para uma historiografia do candomblé ketu* in *Afro-Ásia*, č. 36, s. 111-151, 2007
- CONSORTE, Josildeth: *Em torno de um manifesto de ialorixás baianas contra o sincretismo*. In: Caroso & Bacelar. *Faces da Tradição Afro-brasileira*. Rio de Janeiro/ Salvador; Pallas/CEAO, 1999.
- DANTAS, Beatriz Gois: *Vovó nagô e papai branco: Usos e abusos da África no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1988.
- DOLIN, Kasey Qynn: *Yoruban Religious Survival in Brazilian Candomble*. *MACLAS Latin American Essays*, s. 1-18, 2001.
- FERRETTI, Sergio: *O longo declínio da Casa das Minas do Maranhão – um caso de suicídio cultural?*, <http://www.museuafro.ufma.br/arquivos/5e467aa1f2be08c8c4f0d4cf2190c346.pdf>
- FILHO, Luís Viana: *O Negro na Bahia*. Rio de Janeiro: Editora José Olympio, 1946.
- GORDON, Jacob U.: *Yoruba Cosmology and Culture in Brazil: A Study of African Survivals in the New World*. *Journal of Black Studies*, ročník 10, č. 2, s. 231-244, prosinec 1979.
- LIMA, Sheila Conceição Silva; FONSECA, Solange Passy: *As linguagens da tradição no Benim: poder e religião*. *Revista Anos 90*, Porto Alegre, ročník 16, č. 30, s. 251-271, prosinec 2009.
- OLIVEIRA, Rosalira dos Santos: *Em Busca da Pátria Mítica: visões da África entre adeptos do candomblé*. In *CAOS - Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, č. 14, s. 95-105, září 2009.

- OPIPARI, Carmen: *O Candomblé: Imagens em Movimento*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009.
- VAN DE PORT, Mattijs: *Candomblé in pink, green and black. Re-scripting the Afro-Brazilian religious heritage in the public sphere of Salvador, Bahia*. Debates do NER, Porto Alegre, ročník 13, č. 22, s. 123-164, července/prosinec 2012.
- MELO, Aislan Vieira de: *Reafricanização e dessincretização do candomblé: Movimentos de um mesmo processo*. In Revista Antropológicas, ročník 12, č. 19(2), s. 157-182, 2008.
- LIMA, Sheila Conceição Silva; FONSECA, Solange Passy: *As linguagens da tradição no Benim: poder e religião*. Revista Anos 90, Porto Alegre, ročník 16, č. 30, s. 251-271, prosinec 2009.
- PARÉS, Luis Nicolau: *A Formação do Candomblé: História e ritual da nação jeje na Bahia*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- PRANDI, Reginaldo: *Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova*. São Paulo: Hucitec: Editora da Universidade de São Paulo, 1991.
- Del PRIORE, Mary: *Do outro lado: A História do Sobrenatural e do Espiritismo*. São Paulo: Planeta, 1^a ed. 2014.
- RODRIGUES, Raimundo Nina: *As raças humanas e a responsabilidade penal no Brasil*. Rio de Janeiro: Centro Edelstein de Pesquisa Social, 2011.
- RISÉRIO, Antonio: *Oriki Orixá*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1996.
- SANSI, Roger: *Fetishes and Monuments: Afro-Brazilian Art and Culture in the 20th Century*. Remapping Cultural History Series. New York: Berghahn Books, 2007.
- SCHWARCZ, Lilia Moritz: *O Espetáculo das Raças – cientistas, instituições e questão racial no Brasil 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- SKIDMORE, Thomas E.: *Preto no branco Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. 1. ed., São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- SILVA, Vagner Gonçalves da: *Religiões afro-brasileiras. Construção e legitimação de um campo do saber acadêmico (1900-1960)*. In: Revista USP, São Paulo, USP-CCS, č. 55, s. 82-111, 2002.

SILVA, Vagner Gonçalves da: *Candomblé e umbanda: caminhos da devoção brasileira*. 5. ed, São Paulo: Selo Negro, 2005.

SILVA, Vagner Gonçalves da: *Orixás da metrópole*. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Vagner Gonçalves da; AMARAL, Rita de Cássia: *A cor do axé. Brancos e negros no candomblé de São Paulo*. Estudos Afro-Asiáticos v. 25, s. 99-124, 1993.

STINGL, Miroslav: *Černí bohové Ameriky*. Praha: Svoboda, 1992.

VERGER, Pierre: *Notas sobre o culto aos orixás e voduns*. São Paulo: EdUSP, 1999.

Přiloha A

Ao Públlico e ao Povo de Candomblé

(1º Manifesto Antissincretismo – 27 de julho de 1983)

As Iyas e Babalorixás da Bahia, coerentes com as posições assumidas na II Conferência Mundial da Tradição dos Orixás e Cultura, realizada durante o período de 17 a 23 de Julho de 1983, nesta cidade, tornam público que depois disso ficou claro ser nossa crença uma religião e não uma seita sincretizada. Não podemos pensar, nem deixar que nos pensem como folclore, seita animismo, religião primitiva como sempre vem ocorrendo neste país, nesta cidade, seja por parte de opositores, detratores: muros pichados, artigos escritos – “Candomblé é coisa do Diabo”, “Práticas africanas primitivas ou sincréticas”, seja pelos trajes rituais utilizados em concursos oficiais e símbolos litúrgicos consumidos na confecção de propaganda turística e ainda nossas casas de culto, nossos templos, incluídos, indicados, na coluna do folclore dos jornais baianos. Ma beru, Olorum wa pelu awon omorisa.

Přiloha B

Ao Pùblico e ao Povo de Candomblé

(2º Manifesto Antissincretismo – 12 de agosto 1983)

Vinte e sete de julho passado deixamos pùblica nossa posiçào a respeito do fato de nossa religiào não ser uma seita, uma pràtica animista primitiva; conseqüentemente, rejeitamos o sincretismo como fruto de nossa religiào, desde que ele foi criado pela escravidào à qual foram submetidos nossos antepassados. Falamos também do grande massacre, do consumo que tem sofrido nossa religiào. Eram fundamentos que podiam ser exibidos, mostrados, pois não mais éramos escravos nem dependemos de senhores que nos orientem. Os jornais não publicaram o documento na íntegra; aproveitaram-no para notícias e reportagens.

Quais os peixes colhidos por esta rede lançada? Os do sensacionalismo por parte da imprensa, onde apenas os aspectos do sincretismo e suas implicações turísticas (lavagem do Bonfim etc.) eram notados; por outro lado apareceram a submissão, a ignorância, o medo e ainda “a atitude de escravo” por parte de alguns adeptos, até mesmo ialorixás, representantes de associações “afro”, buscando serem aceitos por autoridades políticas e religiosas. Candomblé não é uma questão de opinião. É uma realidade religiosa que só pode ser realizada dentro de sua pureza de propósito e rituais. Quem assim não pensa, já de há muito está desvirtuado e por isso podem continuar sincretizando, levando Iynaôs ao Bonfim, rezando missas, recebendo os pagamentos, as gorjetas para servir ao pólo turístico baiano, tendo acesso ao poder, conseguindo emprego etc.

Não queremos revolucionar nada, não somos políticos, somos religiosos, daí nossa atitude ser de distinguir, explicar, diferenciar o que nos enriquece, nos aumenta, tem a ver com nossa gente, nossa tradição e o que se desgarra dela, mesmo que isso esteja escondido na melhor das aparências. Enfim, reafirmamos nossa posição de julho passado, deixando claro que de nada adianta pressões políticas, da imprensa, do consumo, do dinheiro, pois o que importa não é o lucro pessoal, a satisfação da imaturidade e do desejo de aparecer, mas sim a manutenção da nossa religiào em toda a sua pureza e verdade, coisa que infelizmente nesta cidade, neste país

vem sendo cada vez mais ameaçada pelo poder econômico, cultural, político, artístico e intelectual.

Vemos que todas as incoerências surgidas entre as pessoas do candomblé que querem ir à lavagem do Bonfim carregando suas quartinhas, que querem continuar adorando Oyá e S. Bárbara, como dois aspectos da mesma moeda, são resíduos, marcas da escravidão econômica, cultural e social que nosso povo ainda sofre. Desde a escravidão que preto é sinônimo de pobre, ignorante, sem direito a nada; e por saber que não tem direito é um grande brinquedo dentro da cultura que o estigmatiza, sua religião também vira brincadeira. Sejamos livres, lutemos contra o que nos abate e o que nos desconsidera, contra o que só nos aceita se nós estivermos com a roupa que nos deram para usar.

Durante a escravidão, o sincretismo foi necessário para nossa sobrevivência, agora, em suas decorrências e manifestações públicas, gente-do-santo, ialorixás, realizando lavagens nas igrejas, saindo das camarinhas para as missas etc., nos descaracteriza como religião, dando margem ao uso da mesma coisa exótica, folclore, turismo. Que nossos netos possam se orgulhar de pertencer à religião de seus antepassados, que ser preto, negro, lhes traga de volta à África e não a escravidão.

Esperamos que todo povo de candomblé, que as pequenas casas, as grandes casas, as médias, as personagens antigas e já folclóricas, as consideradas ialorixás, ditas dignas representantes do que se propõem, antes de qualquer coisa, considerem sobre o que estão falando, o que estão fazendo, independente do resultado que esperam com isso obter.

Corre na Bahia a idéia de que existem quatro mil terreiros; quantidades nada expressam em termos de fundamentos religiosos, embora muito signifiquem em termos de popularização, massificação. Antes o pouco que temos do que o muito emprestado.

Deixamos também claro que o nosso pensamento religioso não pode ser expressado através da Federação dos Cultos Afros ou outras entidades congêneres, nem por políticos, Ogãs, Obás ou quaisquer outras pessoas que não os signatários desta. Todo este nosso esforço é por querer devolver ao culto dos Orixás, à religião africana, a dignidade perdida durante a escravidão e processos decorrentes da mesma: alienação cultural, social e econômica, que deram margem ao folclore, ao consumo e profanação da nossa religião.

Přiloha C – Pozvánka na rituál pro Indiána Tabajaru (tambor de mina)



**Tambor em honra a caboclo
Tabajara**

16/10/15 Boço Jandiá às 20:30 hs
17/10/15 Caboclo Tabajara às 20:30 hs
18/10/15 Tambor de Crioula às 16:00 hs

Conjunto Pedro Teixeira rua 1 n°122

Obrazová příloha



Obrázek 1: Dcera bohyně Iansã tančí v transu v Ilé Asé Omo Igbá Osé Alatan

Autor: Petra Vegnerová



Obrázek 2: Inicie čtyřleté Yanne

Autor: Petra Vegnerová



Obrázek 3: Soška Ježíše v terreiru Ilé
Asé Omo Igbá Osé Alatan

Autor: Petra Vegnerová

Obrázek 4: Pombagira v terreiru Ilé Asé
Omo Igbá Osé Alatan

Autor: Petra Vegnerová

