

# Kieźel, Bogusław

---

## Fenomen religii afro-brazylijskich

---

Studia Teologiczne 26, 225-246

---

2008

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach  
dozwolonego użytku.

KS. BOGUSŁAW KIEŻEL

## FENOMEN RELIGII AFRO-BRAZYLIJSKICH

**Treść:** Wstęp; 1. Początki formowania się religii afro – brazylijskich; 2. Candomblé; 3. Macumba; 4. Umbanda; Zakończenie.

### Wstęp

Rozwój religii afro – brazylijskich wpisuje się w kontekst relacji społecznych, kulturowych, politycznych i gospodarczych, jakie zaczęły pojawiać się wraz z przybywaniem z Afryki do Brazylii czarnych niewolników w okresie od XVI do XIX wieku.

W niniejszym opracowaniu zostaną ukazane w zarysie główne grupy religijne w Brazylii, które powstały na bazie tradycyjnych religii afrykańskich niewolników: candomblé, macumba i umbanda. Fenomen religii afro – brazylijskich przedstawiony zostanie w aspekcie terminologicznym, historycznym oraz etno – religioznawczym.

W polskim piśmiennictwie, w 1988 roku, ukazało się szersze opracowanie odnoszące się do religii *par excellence* brazylijskiej – umbanda<sup>1</sup>. W niektórych polskich opracowaniach encyklopedycznych istnieją hasłowe prezentacje m. in. candomblé, macumby oraz umbandy. Wydaje się, iż warto ukazać fenomen tych religii w dynamice ich rozwoju, aby lepiej dostrzec spektrum religijne współczesnej Brazylii.

### 1. Początki formowania się religii afro – brazylijskich

Kolonizacja portugalska w Brazylii przyczyniła się do powstania w tym kraju społeczeństwa wielokulturowego. Owocem tejże kolonizacji jest liczba około 3 milionów 600 tysięcy niewolników przewiezionych z Afryki do Brazylii między XVI a XIX wiekiem<sup>2</sup>. Niewolnicy pochodzili zasadniczo z Nigerii, Beninu (dawny Dahomej), Angoli, Konga i Mozambiku.

<sup>1</sup> W. KOWALAK, *Ubandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Warszawa 1988.

<sup>2</sup> R. BASTIDE, *As Religiões Africanas no Brasil*, São Paulo 1985, s. 52; B. Nowak, *Handel niewolnikami*, w: *Historia Afryki do początku XIX wieku* (red. M. Tymowski), Wrocław – Warszawa – Kraków 1996, s. 1216.

Polityka kolonizacyjna Portugalczyków wpłynęła znacząco na niszczenie więzów plemiennych i rodowych przywożonych z Afryki do Brazylii niewolników. Owa polityka kolonizatorów polegała na rozdzielaniu niewolników na określone tzw. *nacje* (w jęz. portug. *nações*)<sup>3</sup>. Termin ten odnosi się do geograficznej lokalizacji określonej grupy etnicznej i jej tradycji kulturowej. Na przykład niewolnicy z Nigerii, mówiący językiem Joruba, pochodzili z nacji *nagô*, *ketu*, *ijejá*, *egba*. Koncepcja podziału na owe nacje odegrała jednak bardzo ważną rolę w procesie zachowania afrykańskich tożsamości etnicznych, kulturowych i religijnych.

Przyniesiony z Portugalczykami katolicyzm, aż do proklamacji republiki w Brazylii w 1889 roku, cieszył się przywilejem religii oficjalnej i mocno związany był z wartościami kultury europejskiej. Religia miejscowych Indian, jak i czarnych niewolników, traktowana była przez kolonizatorów – z racji przedmiotu kultu związanego z mitologią – jako religia czarowników. Sytuacja powyższa stanowiła dla kolonizatorów powód, dla którego próbowano religię afrykańskich niewolników skazać na zagładę<sup>4</sup>.

Przewożeni z Afryki niewolnicy – w nowo zastanych warunkach życia w Brazylii – tracili powoli „tkankę” kulturową, która stanowiła o ich tożsamości. Rozbiciu ulegały więzy rodzinne i szczerpowe, tracił swoje uprzywilejowane miejsce kult przodków. Stare, tradycyjne wartości przetrwały w nowych warunkach jedynie w sposób szczątkowy.<sup>5</sup> W nowych warunkach tradycyjne kultury afrykańskie, przyniesione do Brazylii, przestały istnieć jako wartość społeczności afrykańskiej a zaczęły funkcjonować jako część kultury brazylijskiej. Nowe okoliczności życia niewolników przyczyniły się także do utraty więzów etnicznych. Kryterium plemienne przestało już być głównym czynnikiem organizacji życia społecznego Afrykańczy-

<sup>3</sup> R. Prandi przypomina, że słowo „nação” w Candomblé wskazuje także na proces adaptacji afrykańskich rytuałów do nowych warunków w Brazylii, w: Os Candomblés de São Paulo. A velha magia na metrópole nova, São Paulo 1991, s. 16.

<sup>4</sup> R. Nina Rodrigues ukazuje to w następujący sposób: „O medo do feitiço como represália pelos maus tratos e castigos que lhe eram infligidos, em primeiro lugar; o temor supersticioso de práticas cabalísticas de carácter misterioso e desconhecido; em segundo o receio, aliás bem fundado, de que as práticas e festas religiosas viessem obstar a regularidade do trabalho e justificassem vaidagem; em terceiro, a coibição prepotente do poder do senhor que não admitia no negro outra vontade que não fosse a sua, taes foram os ferdadeiros motivos porque, mesmo quando se concedeu licença aos negros para se divertirem ao som monotonico do batuque, os candomblé eram, de continuo, dissolvidos pela violência, os santuários violados e os fetiches destruídos”, w: R.N. Rodrigues, O Animismo Fetichista dos Negros Bahianos, Rio de Janeiro 1935, s. 18.

<sup>5</sup> R. PRANDI, dz. cyt., s. 56.

ków. Charakterystyczną cechą nowej społeczności tworzonej przez czarnych niewolników było indywiduum<sup>6</sup>. Wraz z zanikiem systemu klanowego kult przodków również tracił na znaczeniu a jego miejsce zajmować zaczął kult oriszów – bóstw bezpośrednio związanych z siłami natury oraz magii. Osłabienie roli kultu zmarłych wynikało z braku osób, które przeszły inicjację w tym kulcie, jak też i z bezpośredniego wpływu katolickich praktyk religijnych. Ten ostatni czynnik widoczny jest w życiu religijnym w Brazylii także współcześnie. Uczestnictwo we mszy w siódmy dzień po śmierci stanowi niejako część rytuałów pogrzebowych niektórych religii afro – brazylijskich.

Odbudowanie całej struktury organizacji afrykańskich tradycji religijnych w Brazylii było z pewnością mało realne. Uproszczeniu uległy funkcje hierarchiczne spełniane w tradycyjnych kultach afrykańskich. Osoby, które w Afryce przeszły inicjację do określonego orisz, w Brazylii musiały spełniać kult w odniesieniu do wielu bóstw<sup>7</sup>. Potomkowie niewolników afrykańskich urodzeni już w Brazylii nie doświadczali swoistej luki w praktykach religijnych, gdyż nie znali całego wymiaru kultury swoich przodków. Nowym pokoleniom afrykańskich potomków elementy religii ich przodków tworzyły pewną całość, lecz afrykańskie rytuały religijne interpretowali oni często już w inny sposób. Tradycje religijne w nowej, brazylijskiej rzeczywistości powoli przechodziły proces uniezależniania się od tych, jakie przywieźli ze sobą pierwsi afrykańscy niewolnicy. W ten sposób dokonywał się powoli proces transformacji religii afrykańskich w nowe religie afro – brazylijskie.

Religie afro – brazylijskie przeszły swój proces tworzenia się z odrębnymi rytami i innymi nazwami miejsc kultowych mających swoje korzenie w różnych tradycjach afrykańskich. Poprzez proces wymieszania grup etnicznych oraz przenikanie się kultur powstały nowe kultury. Przybierały one w swej historii odmienne nazwy: *candomblé* w stanie Bahia, *szangô* w stanach: Pernambuco i Alagoas, *pajelança* w regionie Amazonii, *tambor(casa) de mina* w stanie Maranhão i Pará, *cabula* w stanie Espirito Santo, *batuque* w Rio Grande do Sul czy też *macumba* w stanie Rio de Janeiro i São Paulo.<sup>8</sup>

---

<sup>6</sup> V.J. BERKENBROCK, A experiência dos orixás. Um estudo sobre a experiência religiosa no candomblé, Petrópolis 1999, s. 112.

<sup>7</sup> R. BASTIDE, dz. cyt., s. 90.

<sup>8</sup> V. CARVALHO DA COSTA, Umbanda. Os 'seres superiores' e os orixás/santos, São Paulo 1983, vol.1, s. 91.

Nowe kultury przybrały wspólną nazwę rodzajową *macumba*. Geografię religii afrykańskich w Brazylii nakreślił między innymi R. Bastide<sup>9</sup>.

W ogólnym zarysie lokalizacja etniczno – językowa ludności pochodzenia afrykańskiego w Brazylii przedstawia się następująco: stan Bahia (Salwador) – grupy: *bantu*, *yoruba* (*nagô*), *hausa*; w stanie São Paulo: grupy: *bantu*, *jeje – mina* oraz *yoruba*; w stanie Pernambuco: grupy – *bantu*, *nagô* i *jeje – mina*; stan Minas Gerais: grupy *bantu* oraz *jeje – mina*. W pozostałych stanach Brazylii – w większości zlokalizowały się grupy plemion *bantu*<sup>10</sup>.

Proces tworzenia się religii afro – brazylijskich dokonywał się zasadniczo pod koniec epoki niewolnictwa (ostatnie dekady XIX wieku) i w I połowie wieku XX. Niewolnicy, przywożeni z Afryki osadzani byli w większości w środowiskach miejskich, a to pozwalało im na nawiązywanie szerszych kontaktów społecznych. Ponadto ruchy wolnościowe, które – w pewnej mierze – doprowadziły do zniesienia niewolnictwa, sprzyjały tworzeniu się dobrych warunków społecznych dla formowania się zorganizowanych ośrodków kultowych religii afrykańskich.

Pierwsze ośrodki kultowe *candomblé* pochodzą z końca XVIII i początków XIX wieku<sup>11</sup>. Pierwsza *casa de minas* ufundowana została w 1796 roku w São Luís w stanie Maranhão. W 1830 roku, trzy afrykańskie kobiety: Iya Deta, Iya Kala i Iya Nasso, założyły pierwszy ośrodek kultowy w Barroquinha (obecnie centrum Salwadoru) w stanie Bahia<sup>12</sup>.

Do lat trzydziestych XX wieku religie afro – brazylijskie zaliczano do kategorii religii etnicznych, religii przechowujących dziedzictwo kulturowe afrykańskich niewolników i ich potomków<sup>13</sup>. Jedną z najstarszych zapisanych informacji o ludowych świętach afrykańskich niewolników w Brazylii zawiera dokument z 24 czerwca 1706 roku znaleziony w Vila de Iguaçu w stanie Pernambuco<sup>14</sup>. Były to tzw. *os congos* – tańce ze swoją dramatur-

<sup>9</sup> R. BASTIDE, dz. cyt., ss. 243 – 306.

<sup>10</sup> Y. PESSOA DE CASTRO, A presença cultural negro – africana no Brasil: mito e realidade, w: Centro de Estudos Afro – Orientais, Ensaios/Pesquisas, Julho 10(1981), s. 9.

<sup>11</sup> R. BASTIDE, dz. cyt., s. 70.

<sup>12</sup> M. SMITH OMARI, Candomblé: A Socio – Political Examination of African Religion and Art in Brazil, w: Religion in Africa. Experience and Expression, Porth Smouth-London 1994, s. 137.

<sup>13</sup> R. PRANDI, Herdeiros do Axé, São Paulo 1996, s.11; zob. także: R. Bastide, dz. cyt., s.181-202; E. Carneiro, Religiões negras. Negros Bantos, Rio de Janeiro 1991, s.125-130.

<sup>14</sup> R.I. RIBEIRO, Alma africana no Brasil. Os Iorubas, São Paulo 1996, s. 212.

gią, intrygami oraz ukazanymi w nich realnie istniejącymi postaciami. Występowały one wówczas w całym regionie północno – wschodniej Brazylii. Wspomniane praktyki dały początek między innymi tzw. *as congadas*<sup>15</sup> *czy o maracatu* (lub: *a calunga*)<sup>16</sup>. W stanie Alagoas niewolnicy kultywowali afrykańskie święto ludowe, zwane *quilombo*<sup>17</sup>. Obchodzono je na pamiątkę istniejącego w latach: 1630 – 1695 miasta Quilombo dos Palmares należącego do Kapitanii Pernambuco, gdzie obecnie znajduje się miasto União dos Palmares w stanie Alagoas<sup>18</sup>.

Kulty afrykańskie, poprzez kontakt z katolicyzmem, wzajemne relacje społeczne wśród niewolników, kontakt z religiami tubylczymi oraz ze spirytyzmem Alana Kardeca (właściwie: Hipolit Leon Denizard Rivail) napotkały w Brazylii dobre warunki dla ukształtowania się synkretyzmu afro – brazylijskiego<sup>19</sup>. Kult świętych katolickich, w tym procesie, zaadoptowany został do kultu afrykańskiego panteonu bóstw<sup>20</sup>.

Główną rolę w procesie tworzenia się religii afro – brazylijskich miał, wywodzący się z afrykańskich tradycji religijnych, kult oriszów i wodunów<sup>21</sup>. W Afryce każde bóstwo odgrywa określoną rolę w odniesieniu do natury i poszczególnej rodziny, natomiast w Brazylii – gdzie rodzina została rozdzielona a często całkiem rozbita – bóstwa te stały się opiekunami poszczególnych osób. Stąd też istotną rolę w praktyce religijnej afrykańskich niewolników zaczęły odgrywać święta na cześć wspomnianych bóstw.

Należy także zauważyć funkcję, jaką w tamtym czasie odgrywał katolicyzm w życiu afrykańskich niewolników. Katolickie praktyki religijne stanowiły, poza pracą i miejscem zamieszkania, jedyny sposób komunikacji w ich ówczesnym świecie. Jakakolwiek próba przetrwania z zachowaniem dziedzictwa społecznego i kulturowego czarnych niewolników możliwa była jedynie poprzez akceptację świata wartości człowieka białego. Oznaczało to w praktyce, iż bycie Brazylijczykiem równoznaczne było z byciem katolikiem. Warto wszakże zauważyć, iż niewolnicy, praktykując

---

<sup>15</sup> Bailado dramático em que os figurantes representam a coroação dum rei do Congo e duma rainha Ginga da Angola, w: L. da Câmara Cascudo, *Dicionário do Folclore Brasileiro*, São Paulo 2000, s. 149 – 153.

<sup>16</sup> Grupo carnavalesco pernambucano que segue uma mulher que num bastão leva uma bonequinha enfeitada, w: L. da Câmara Cascudo, *dz. cyt.*, s. 361 – 362.

<sup>17</sup> R.I. RIBEIRO, *dz. cyt.*, s. 212.

<sup>18</sup> L. da CÂMARA CASCU DO, *dz. cyt.*, s. 559 – 562.

<sup>19</sup> R. Prandi, *Herdeiros do Axé*, s. 55; także E. Carneiro, *Religiões negras. Negros Bantos*, s. 194-195; s. 235-239.

<sup>20</sup> W. VALENTE, *Sincretismo Religioso Afro – Brasileiro*, São Paulo 1976, s. 68-78.

wiarę katolicką, potrafili zachować więzy łączące ich z tradycyjnymi kulturami afrykańskimi. Wskazują na to badania przeprowadzone w stanie São Luís do Maranhão, gdzie występuje jedno z największych centrów synkretyzmu afro – katolickiego<sup>22</sup>. Niewolnicy, którzy poprzez tradycyjne praktyki afrykańskich kultów uczestniczyli w procesie formowania się religii afro – brazylijskich, stanowili jednak mniejszość społeczeństwa czarnej ludności Brazylii. Większość potomków dawnych niewolników asymilowała się w społeczeństwo wyznające wiarę katolicką.

Podjęmowane próby badań statystycznych, odnoszące się do osób praktykujących obecnie kultury afro – brazylijskie, niestety nie są w stanie podać pełnego, rzeczywistego obrazu. Według badań instytutu IBGE z 2000 roku w całej Brazylii do umbandy i candomblé należało 0,33% ludności kraju (około 570 tysięcy osób)<sup>23</sup>. Biorąc jednak pod uwagę fakt, że około 25% ludności praktykuje więcej niż jedną religię (a wśród tej grupy 12,5% osób czyni to zawsze), to podane dane nie ukazują w pełni całego spektrum religijności w Brazylii<sup>24</sup>.

## 2. Candomblé<sup>25</sup>

### 2.1. Określenie pojęcia

Termin *candomblé* – używany w Brazylii na oznaczenie kultów religijnych afro – brazylijskich najprawdopodobniej wywodzi się od słowa: „kandombele” lub „candombe” oznaczającego wśród ludów bantu muzyczne przedstawienie afrykańskie<sup>26</sup>. O.G. Cacciatore wyprowadza źródłosłów

<sup>21</sup> Słowo „wodun” w języku Fonów(z Republiki Beninu) oznacza bóstwo będące odpowiednikiem oriszy w nagô. Swoje pochodzenie ma od boga Nana Buluku. Zob. O.G.Cacciatore, *Dicionário de cultos afro – brasileiros*, Rio de Janeiro 1977, s. 247; także S. PIŁASZEWICZ, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*. Podręcznik encyklopedyczny, Warszawa 2002, s.246.

<sup>22</sup> Pisz o tym M.M.R. Ferretti, *De segunda a domingo, etnografia de um mercado coberto. Mina, uma religião de origem africana*, São Luís 1985.

<sup>23</sup> A. ANTONIAZZI, *As Religiões no Brasil Segundo o Censo de 2000*, w: *Revista de Estudos da Religião*, Ano 3, 2(2003),s. 76.

<sup>24</sup> CERIS, *Desafios do catolicismo na cidade*, São Paulo 2002, s. 290. S. Piłaszewicz ocenia liczbę wyznawców umbandy na około 6 mln rozmieszczonych w ponad 100 tyś. ośrodkach kultu, w: S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 238.

<sup>25</sup> W polskim piśmiennictwie nt. candomblé zob. w: *Religia*. Encyklopedia PWN, t.2, Warszawa 2001, s. 366;S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000,s. 335-336;S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*. Podręcznik encyklopedyczny, Warszawa 2002, s. 65.

<sup>26</sup> M. SMITH OMARI, dz. cyt., s. 135; zob. także w: N. Lopes, *Enciclopédia Brasileira da Diáspora africana*, São Paulo 2004, s.161.



„candombe” od: „ka” (w jez. kimbundo) – zwyczaj, użycie oraz od: „ndombe” (w jez. kikongo) – czarny, zwyczaj czarnych. *Candombe* – to rodzaj dawnego tańca afrykańskich niewolników niemający jednak religijnego znaczenia. Najprawdopodobniej od tej nazwy tańca pochodzi nazwa *candomblé*<sup>27</sup>.

Candomblé – tym terminem określa się miejsce (w jez. portug.: *terreiro*, *casa de santo*), gdzie odbywają się celebracje liturgiczne afro – brazylijskie; termin ten stosowany jest także w odniesieniu do wspólnoty religijnej pielęgnującej określony zespół wierzeń, mitów, rytuałów, system wartości.

Candomblé oznacza również kultury afro – brazylijskie, które swoje korzenie mają w następujących afrykańskich grupach etniczno – językowych oraz tradycjach religijnych: a) candomblé typu *ketu* (Jorubowie – *nagô*), b) candomblé z Angoli (banty), c) candomblé z Konga (banty), d) typ *jeje* (grupa Fonów), e) candomblé typu *caboclo* (model afro – brazylijski).<sup>28</sup>

Candomblé to – według niektórych – swego rodzaju koncepcja życia wspólnotowego z własnymi instytucjami i prawami, które przechowują dziedzictwo kulturowe określonej grupy etnicznej<sup>29</sup>.

Candomblé w Brazylii swoje ożywienie przeżywa w latach sześćdziesiątych XX wieku<sup>30</sup>. Wówczas, w okresie represji wojskowej, na południu kraju zaczął rozwijać się ruch kontrkultury. Przyłączyła się do niego biała klasa średnia (intelektualiści, studenci). W poszukiwaniu korzeni kultury brazylijskiej zaczęto powracać do dalekowschodniego mistycyzmu i okultyzmu. Przypomniano także o kulturze religijnej pielęgnowanej w stanie Bahia. Wkrótce ludowa kultura brazylijska zasymilowała wartości z Bahia. Między innymi przejawiało się to w poezji i muzyce ludowej, które stamtąd zaczęły czerpać dla siebie natchnienie. Powoli elementy religijne i kulturowe candomblé stawały się nośnikami kultury brazylijskiej. Zaznaczyło się to w bardzo widoczny sposób w powstawaniu ośrodków kultowych candomblé w São Paulo<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> O. G. CACCIATORE, dz. cyt., s. 78.

<sup>28</sup> N. LOPES, dz. cyt., s. 162; O. G. Cacciatore, dz. cyt., s. 78 – 79.

<sup>29</sup> F. AFLALO, *Candomblé: uma visão do mundo*, São Paulo 1996, s. 21.

<sup>30</sup> R. PRANDI, *Os Candomblés de São Paulo*, s. 68-74.

<sup>31</sup> Tamże, s. 71-72.



## 2.2. Ośrodki kultowe

Ośrodek kultu (*terreiro*), w koncepcji afro – brazylijskich religii, to przestrzeń społeczna, mityczna i symboliczna, gdzie jednoczą się ze sobą ludzie i przyroda. Celem tego spotkania jest potrzeba przeżycia rzeczywistości różnej od codzienności, którą tworzy określona społeczność. Ośrodek kultowy – to przestrzeń, gdzie mit oraz rytuał tworzą część życia osób uczestniczących w spotkaniach religijnych<sup>32</sup>.

Wymiar mistyczny ośrodka kultowego ukazuje rolę wcielania się oriszy w córki/synów świętego. W tym aspekcie ośrodek kultu bazuje na centralnej rzeczywistości, jaką jest *asze* (siła przyrody, energia ożywiająca, stanowi część oriszy, którego kult związany jest z siłami natury)<sup>33</sup>. Przestrzeń rytualna *terreiro* kreowana jest przez oddawanie czci duchom – bóstwom (*oriszom*) poprzez śpiewy i tańce.

J. Elbein dos Santos określa ośrodek kultu w trzech aspektach: a) przestrzeń społeczna (publiczna i prywatna), do której zalicza świątynię poświęconą określonemu oriszcy (*oriszom*), b) przestrzeń „dziewicza” (drzewa, rzeka, strumień wodny), c) tzw. *assento* – przestrzeń zarezerwowana dla kultu i miejsca przebywania określonego oriszy. Ośrodek kultu (*terreiro*) jest więc przestrzenią, gdzie zorganizowana jest społeczność religijna, miejscem, w którym są przekazywane i przechowywane religijne elementy materialne i symboliczne dwóch rzeczywistości: *òrun* i *àyé* (niebo i ziemia). *Assento* stanowią skały, czy też małe pomieszczenia na łące. Elementem sprawczym całego systemu religijnego w ośrodku kultowym jest *asze*<sup>34</sup>.

Wymiar społeczny ośrodka obejmuje natomiast wszystkich członków, którzy w wymiarze symbolicznym tworzą jedną rodzinę. Jest miejscem spotkań, życia społecznego i religijnego, to swego rodzaju przestrzeń, w której ludzie poszukują swojej autonomii. Członkowie określonej wspólnoty jednoczą się nie tylko poprzez praktyki religijne, ale jednocześnie poprzez strukturę społeczno – kulturową odtwarzają całe dziedzictwo związane ze swymi afrykańskimi przodkami<sup>35</sup>.

---

<sup>32</sup> M. de LOURDES SIQUEIRA, *Agô Agô Lonan. Mitos, ritos e organização em terreiros de Candomblé da Bahia*, Belo Horizonte 1998, s.173.

<sup>33</sup> J. Elbein dos Santos tak określa „*asze*”: ‘É um poder de realização, transmitido através de uma combinação particular, que contém representações materiais e simbólicas do branco, do vermelho e do preto, do *àyé* e do *òrun*’, *Os nâgo e a morte*, Petrópolis 1997, s. 43.

<sup>34</sup> J. ELBEIN DOS SANTOS, dz. cyt., s.35.

<sup>35</sup> J. ELBEIN DOS SANTOS, dz. cyt., s. 38.

Muniz Sodré, natomiast, określa ośrodek kultu w candomblé jako obszar etniczno – kulturowy, w którym krzyżują się przestrzeń i czas. W nim strzeżona jest drogocenna zawartość dziedzictwa: *asze* (energia witalna) – zasada wszechświata i etyka przodków<sup>36</sup>.

### 2.3. Bóstwa candomblé i ich rola

W ośrodkach kultu candomblé w Brazylii na oznaczenie bóstw używany jest termin *orisza*. Oznacza on ogólną nazwę bóstw Jorubów z Nigerii oraz Beninu. W Afryce ich liczbę szacuje się w przedziale: 200 – 1700<sup>37</sup>. Ogólnie określa się je jako bóstwa pośredniczące między Istotą Najwyższą a człowiekiem<sup>38</sup>. Etymologia słowa *orisza* wywodzi się z języka Jorubów: „Ibiti orí ti sè (pochodzenie lub źródło); orí – oznacza ‘głowa’; sza – ‘pan’. Tak więc *orisza* oznacza: ‘pan głowy’ (w znaczeniu osoby ludzkiej). Źródłem lub pochodzeniem „głowy – istoty ludzkiej” jest Istota Najwyższa (olódùmaré – wielki orí). Innym terminem na określenie bóstw Jorubów jest „irúnmalè” lub: „imalé, imolè” – oznaczający „istoty nadprzyrodzone Ziemi”<sup>39</sup>.

Orisze reprezentują uosobienie sił przyrody oraz zjawisk naturalnych: narodziny i śmierć, zdrowie i chorobę, deszcz i rosę, drzewa i rzeki. Bóstwa te przedstawiają 4 wielkie elementy natury: ogień, wodę, ziemię i powietrze, jak również 3 wymiary przyrody: mineralny, roślinny oraz zwierzęcy<sup>40</sup>.

J. Elbein dos Santos religijny system bóstw candomblé klasyfikuje w następujący sposób: 1) istoty boskie (*orisze*), które powiązane są ze stworzeniem świata i jego rozwojem, całym porządkiem kosmicznym, 2) duchy zmarłych przodków (*egun* lub *egungun*), które łączy się z historią istot ludzkich, odpowiadają w systemie religijnym za relacje etyczne i moralne w określonej grupie społecznej. Te dwa rodzaje istot duchowych należą do dwu różnych kategorii: *orisze* powiązane są z przyrodą, duchy przodków natomiast (*egun*) z historią określonych społeczności<sup>41</sup>. *Orisze* zawsze związane są z codziennym życiem ludzi włączonych w określony ośrodek kultu (*terreiro*). *Orisze* zjawiają się przy określonych okolicznościach: w ob-

<sup>36</sup> M. SODRÉ, *O Terreiro e a Cidade. A forma social do negro*, Petrópolis 1988.

<sup>37</sup> S. PIŁASZEWICZ, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 188.

<sup>38</sup> P. VERGER, J. Elbein dos Santos, O. G. Cacciatore, L. da Camara Cascudo.

<sup>39</sup> J. BENISTE, *Örun – Àiyè. O encontro de dois mundos*, Rio de Janeiro 1997, s. 83-84.

<sup>40</sup> J. BENISTE, dz. cyt., s. 79.

<sup>41</sup> J. ELBEIN DOS SANTOS, dz. cyt., s. 102.

rzędach rytualnych czy też z okazji pewnych świąt przeżywanych w ośrodkach kultowych<sup>42</sup>.

Panteon bóstw candomblé w Brazylii, co do zawartości liczbowej, wydaje się dość trudny do ustalenia. Warto przy tym zwrócić uwagę na symbolikę ilości tych bóstw: *irúnmalè* strony prawej – orisze (symboliczna liczba 400) – stanowią podwojoną (200) liczbę *irúnmalè* strony lewej (*ebora*)<sup>43</sup>. Można to interpretować jako wielką ilość. Do tej liczby należy zawsze *eszu* (liczba 1), który występuje w obu grupach i spełnia rolę łączącą cały system religijny poprzez przekazywanie w nim *asze*.

#### 2.4. System hierarchii w candomblé

W ośrodkach kultowych candomblé cały system społeczno – religijny ma swoją ustaloną hierarchię. Jest ona ustanawiana na mocy wyroczni tzw. *Ifá* (orisza wróżb, znawcy przyszłości)<sup>44</sup>. Głównymi odpowiedzialnymi za ośrodek kultowy (terreiro) jest *iyalorisza* lub *babalorisza* (odpowiednio: matka świętego – oriszy, ojciec świętego – oriszy). Każdy odpowiedzialny ma zawsze swojego asystenta: tzw. mała matka (w języku Joruba: *iyakékéré*), mały ojciec (w jęz. Joruba: *babakékéré*)<sup>45</sup>. Kierownicy terreiro wybierani są zawsze spośród najstarszych osób wspólnoty i wywodzą się spośród grupy matki (lub ojca) świętego. Wszyscy oni mają obowiązek przejść proces inicjacji do ośrodka kultu jako *iyalorisza* lub *babalorisza*, gdyż to oni zawsze są fundamentem terreiro.

Funkcje rytualne w ośrodkach kultowych przypadają również dla: a) *ekédi* – matka świętego (opiekuje się osobami inicjowanymi, troszczy się o przedmioty sakralne), b) *ogan* – ojciec świętego (koordynuje rytuały), *mogbás* (sługa oriszy *szango*). Ci ostatni nie przechodzą procesu inicjacji<sup>46</sup>.

Wśród córek (synów) świętego występuje również zorganizowany system hierarchiczny: a) *egbômes* (powyżej 7 lat od inicjacji), b) *iyawôs* (okres do 3 lat we wspólnocie), c) *abiã* (początkujący we wspólnocie), d) wodunsi

<sup>42</sup> M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 43.

<sup>43</sup> R.C. ABRAHAM, Dictionary of Modern Yorubá, London 1946, s. 172. Jest to inny termin na określenie bóstw. Obecnie w Brazylii termin „ebora” praktycznie nie jest używany.

<sup>44</sup> O. G. Cacciatore, dz. cyt., s. 143. Autorka przypomina, że *Ifá* – według mitologii – ma 16 oczu. Ma to ogromne znaczenie w procesie tzw. *jogo de buzios*, który należy do zadań *babalaô* – kapłana tegoż oriszy.

<sup>45</sup> R. LODY, Espaço-Orixá-Sociedade. Arquitetura e liturgia do candomblé, Salvador 1988, s.127-129.

<sup>46</sup> M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 197.

(ponad 3 lata we wspólnocie; zajmują się opieką nad osobami starszymi), e) *dagã* (kobieta, która zajmuje się opieką nad pomieszczeniem dla eszu i zawsze uczestniczy w rytuale *padé*), f) *aszogun* (mężczyzna, który troszczy się o zwierzęta ofiarne i przygotowuje je do złożenia w ofierze).

## 2.5. Elementy kultowe<sup>47</sup>

Wymiar życia członków *candomblé* – z jej wewnętrzną organizacją: kapłaństwo, ośrodki kultowe, wspólnota – jest bardzo złożony i należy go nade wszystko rozpatrywać w kategoriach religijnych. Religia ta obfituje w bogactwo mitów. Należy zauważyć, iż – jak wskazuje Orlando O. Espin<sup>48</sup> – w odniesieniu do niej rytuał prawie zawsze jest egzystencjalną interpretacją mitu. Każdy uczestnik celebracji liturgicznej dokonuje osobistej narracji sakralnej, która jest przedmiotem jego wiary a zarazem zobowiązaniem. W tym kontekście rytuał ma znaczenie religijne tylko wtedy, gdy towarzyszy mu mit. W innym wypadku rytuał przeradza się w magię.

Liturgia jest środkiem, który w *candomblé* łączy uczestników celebracji z jej przedmiotem kultu. Nie ma w niej swoistej dowolności, gdyż wymaga tego wiara w istnienie sił, które kierują przyrodą. Elementami składowymi liturgicznych celebracji są: pieśni i modlitwy, składane ofiary, przysłowia oryginalne z języka przodków (Joruba). Szczególnie w kultach typu *ketu* pilnie przestrzega się reguł języka, a chodzi w tym m. in. o ustrzeżenie obrzędów od synkretycznych wpływów innych religii<sup>49</sup>.

Rytuały kultowe *candomblé* wyrażają cześć składaną jednemu bądź wielu oriszom. Opierają się one na 4 podstawowych celebracjach: a) *bori* – pierwszy akt liturgiczny, który musi spełnić osoba, by uczestniczyć w życiu *terreiro*, b) *ofiara* – bardzo podniosły moment<sup>50</sup>; c) rytuał *padé* – rytuał przygotowujący do publicznego święta, odbywający się zwykle nocą. Stanowi zespół ofiar składanych na cześć bóstwa eszu (szczególnie z mąki, alkoholu). Celem tego rytuału jest uczczenie eszu, by mógł on dotrzeć

<sup>47</sup> W tym opracowaniu korzystano z modelu „*candomblé-ketu*”.

<sup>48</sup> O. O. ESPIN, *A fé do povo. Reflexões teológicas sobre o catolicismo popular*, São Paulo 2000, s.276-280.

<sup>49</sup> J. BENISTE, dz. cyt., s. 23.

<sup>50</sup> M. de Lourdes Siqueira podaje przykład (tłum.moje): ‘Obaluyê, oto ofiara, którą twoja córka ci składa; w imię twoje proszę o pokój, pieniądze do zdobycia domu dla swojej matki, o pracę dla swojej córki, spokój i pogodę ducha dla wszystkich członków mojej rodziny i *terreiro*’, M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 138.

do najwyższego Boga (*olórun*) oraz poinformować o święcie, które na jego cześć odbywa się na ziemi. Niekiedy rytuał ten nazywany jest *despacho* – jako przygotowanie do podróży i specjalnej misji<sup>51</sup>; d) *szirê* – stanowi moment zjednoczenia się wszystkich uczestniczących w obrzędzie liturgicznym. Mogą w nim uczestniczyć również osoby nienależące do *terreiro*, a więc: zaproszeni goście, władze. Wszyscy witani są uroczyście przy akompaniamencie instrumentów muzycznych zwanych *atabaque*.

W religijnych rytuałach *candomblé* bardzo ważną funkcję spełnia kapłan. Nazywa się go różnie w zależności od modelu religijnego danej wspólnoty. Kapłan oriszy określany jest mianem *àwòrò*<sup>52</sup>. Obecność kapłana w rytuałach jest niezbywalna, niemniej jednak nie składa on ofiar ani nie wykonuje celebracji liturgicznych a jedynie udziela pozwolenia na ich realizację (rodzaj błogosławieństwa), wskazuje na określoną formę kultu, opiekuje się ośrodkami kultu oraz symbolami poszczególnych oriszów. Każdy z kapłanów *candomblé* przypisany jest określonemu bóstwu.

### 3. Macumba

#### 3.1. Etymologia

Termin *macumba* odnosi się do dawnego afrykańskiego instrumentu muzycznego, stosowanego na określenie ofiary rytualnej *ebó*<sup>53</sup>. W odniesieniu do religii *macumba* oznacza połączenie kultów religijnych: afrykańskich, katolickich i spirytystycznych (A. Kardeca). Termin ten ma również szersze znaczenie w odniesieniu do fenomenu społecznego, służąc na określenie m.in. świec stawianych na plażach czy też składanych ofiar.

Termin *macumba* najprawdopodobniej pochodzi z języka ludów bantu<sup>54</sup>. Niektórzy – jak Antenor Nascentes – słowo to wywodzą od *quimbundo macumba* (liczba mnoga od słowa: *dikumba*) oznaczającego *kłódkę lub zamknięcie*. Termin ten stosowano do ceremonii liturgicznych na oznaczenie *zamknięcia ciała*, które urzeczywistnia się w tych rytuałach. N. Lopes uważa jednak, że słowo to może mieć inną etymologię, a mianowicie oznacza rodzaj instrumentu muzycznego (tzw. *reco – reco*) lub typ tzw. *jogo de azar*

---

<sup>51</sup> M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 139.

<sup>52</sup> J. BENISTE, dz. cyt., s. 232.

<sup>53</sup> L. da CÂMARA CASCUDO, dz. cyt., s. 347. Podobne tłumaczenie podaje O.G. CACCIATORE, dz. cyt., s. 166.

<sup>54</sup> N. LOPES, dz. cyt., s. 405.

– gra, w której zwycięża się częściej przez szczęście niż przez kalkulację<sup>55</sup>. O. G. Cacciatore wywodzi znaczenie słowa *macumba* od „*ma*” – wszystko to, co straszy oraz od: „*kumba*” – przestraszający dźwięk<sup>56</sup>. V. Carvalho da Costa wskazuje na możliwość pochodzenia terminu *macumba* od słowa „*cabula*” – oznaczającego praktyki religijne z XIX wieku w stanie Espírito Santo polegające na wywoływaniu duchów przodków. W praktykach tych stosowano słownictwo ludów bantu<sup>57</sup>.

S. Piłaszewicz termin *macumba* wywodzi od nazwy drzewa występującego w Mozambiku i na Madagaskarze, pod którym odbywają się czynności religijne<sup>58</sup>.

Współcześnie termin *macumba* stosuje się w Brazylii zamiennie na oznaczenie kultów religijnych afro – brazylijskich (szczególnie umbandy) praktykowanych w stanach: Rio de Janeiro, São Paulo i Espírito Santo<sup>59</sup>.

### 3.2. Zarys historyczny

Macumba – to rodzaj stylu życia, który można zaakceptować bądź odrzucić. Miejscem, gdzie celebryje się kult w macumbie jest tzw. *favela*(w jęz.ang. *slums*). Członkowie tej grupy religijnej uważają macumbę za najbardziej reprezentatywny kult czarnej ludności Brazylii<sup>60</sup>. Warto jednak zwrócić uwagę na fakt, iż obecnie termin *macumba* uważany jest przez przywódców ośrodków umbandystycznych w Brazylii za określenie nieadekwatne a nawet pejoratywne dla Federacji Umbandystycznej. Stąd też termin *macumba* zastępuje się zazwyczaj określeniem *umbanda*, choć słowo *macumba* jest bardzo często używane w potocznym użyciu na określenie magii<sup>61</sup>. Termin ten używany jest także na oznaczenie kultów religijnych afro – brazylijskich, w których praktykuje się magię. Stanowi również synonim czarów lub ofiar składanych bóstwom na ulicach (skrzyżowaniach)

<sup>55</sup> Tamże.

<sup>56</sup> O.G. CACCIATORE, dz. cyt., s. 167. W kultowych ośrodkach na północy Brazylii (np. w stanie Alagoas) termin „*macumba*” używany jest na oznaczenie potrzeby fizjologicznej człowieka.

<sup>57</sup> V. CARVALHO DA COSTA, dz. cyt., s. 92.

<sup>58</sup> S. PIŁASZEWICZ, *Religie i mitologia Czarnej Afryki*, s. 148.

<sup>59</sup> M. de LOURDES SIQUEIRA, dz. cyt., s. 459.

<sup>60</sup> G. LAPASSADE e M.A. LUZ, *O Segredo da Macumba*, Rio de Janeiro 1972, s. 3-5.

<sup>61</sup> I.A. PORDEUS, *O imaginário Luso-Afro-Brasileiro na Umbanda Portuguesa*, w: <http://www.ifcs.ufrrj.br/jornadas/papers/09st0602.rtf>, z dn. 10.04.2007r.

czy chodnikach<sup>62</sup>. Oznacza bardziej zgromadzenie, gdzie praktykowane są czary, niż kult religijny<sup>63</sup>.

Macumba pojawiła się w Rio de Janeiro oraz w okolicach tego miasta. A. Ramos pochodzenie macumby upatruje w kultach *cabula*<sup>64</sup> mających swe korzenie w plemionach bantu (typu *nâgo*) z Angoli, Mozambiku lub Konga – rasy, która wówczas stanowiła większość wśród niewolników w Rio de Janeiro<sup>65</sup>. Na początku XX wieku kult plemion bantuskich nie występuje w Rio de Janeiro jeszcze pod nazwą „macumba”. Brazylijski dziennikarz, João do Rio (właściwe nazwisko: Paulo Barreto), opisując współczesny sobie eklektyzm religijny w tym mieście na przełomie wieków (1904r.), nie wspomina o istnieniu macumby<sup>66</sup>. Wskazuje natomiast na licznych czarnych przedstawicieli z niższych warstw społecznych, którzy udzielali porad religijnych ówczesnej elicie społecznej. Ci bardzo dobrze wynagradzali za udzielaną pomoc odnoszącą się do choroby, pieniędzy, władzy czy miłości. Natomiast A. Ramos, publikując w 1934 roku swoją książkę „*O Negro Brasileiro*”, spotyka już termin *macumba* i używa go na oznaczenie kultu plemion bantu praktykowanego w Rio de Janeiro<sup>67</sup>. Lata: 1904 – 1934 można więc uważać za okres rozwoju macumby w Rio de Janeiro.

### 3.3. Wierzenia

Macumba pod względem sprawowanego kultu była w owym czasie dość uboga i w swej strukturze zbliżona do kultów plemion bantu w Afryce<sup>68</sup>. Jej członkowie, praktykując kult zmarłych przodków, wierzyli w wędrówkę dusz, totemizm oraz magię. Duchy zmarłych określali terminem *zumbi*, czcili bóstwa: *zambi*, *zambiapongo*, *kerê – kerê*, *lembá* i inne. W tekstach kultowych pieśni miały odniesienie do miejsc pochodzenia przodków na co wskazują takie określenia, jak: *Aruanda* wskazujące na Luandę – stolicę Angoli. Miejsce to było dla członków macumby mitycznym niebem,

---

<sup>62</sup> N. LOPES, dz. cyt., s. 234.

<sup>63</sup> L. da CÂMARA CASCUDO, dz. cyt., s. 347.

<sup>64</sup> Rytuály te opisał w 1901 r. D. Nery. Zob. J.B.C. NERY, *Um Culto Afro – brasileiro*, w: CEF 3(1963), s. 5-18.

<sup>65</sup> A. RAMOS, *O Negro Brasileiro*, São Paulo 1940, s. 100.

<sup>66</sup> J. do Rio, *As Religiões no Rio*[1904 r.], Rio de Janeiro 1976.

<sup>67</sup> A. RAMOS, dz. cyt., s.128. Autor swoje badania rozpoczyna w 1926 r. w stanie Bahia i kończy je w Rio de Janeiro wzmiankowaną publikacją w 1934 r.

<sup>68</sup> A. RAMOS, dz. cyt., s. 113.



do którego pragnęli powrócić<sup>69</sup>. A. Ramos w swoich badaniach wskazuje na pierwsze ślady obecności kultu oriszów w macumbie z Rio de Janeiro. W tymże mieście praktyki kultowe macumbi nazywano *giras*, podczas których wzywano między innymi duchy przodków. W ośrodku kultu zwanym „*Terreiro do Honorato*” istniała statuetka świętego Jerzego, która przedstawiała oriszę *ogum megê* – patrona tegoż ośrodka<sup>70</sup>. W ośrodkach macumbi czczono wówczas również oriszę zwaną „królowa Gwinei” (inaczej zwaną „królową morza”), która swoje pochodzenie czerpie z kultu *calunga*<sup>71</sup>. Warto przy tym zwrócić uwagę na to, iż termin *iemanjá* na oznaczenie „królowej morza” nie funkcjonował jeszcze w terminologii ośrodków macumbi w Rio de Janeiro<sup>72</sup>.

Macumba, jako kult, zasymilowała wiele elementów etniczno – religijnych mających wielorakie źródło pochodzenia: niektóre z oriszów, część struktury kultów *nagô*, magicznych praktyk pochodzenia europejskiego, kult świętych katolickich oraz praktyki spirytyzmu A. Kardeca. Nie posiadała jednak doktryny, która pomogłaby te elementy ze sobą zintegrować.

Interesujące jest także i to, że w tamtym okresie kapłana ośrodka kultu macumbi („*pai de terreiro*”) określano mianem *umbanda*<sup>73</sup>. Przewodniczył on rytualnym ceremoniom, wywoływał duchy, był zarazem wróżbitą, czarownikiem i znachorem. Do lat sześćdziesiątych XX wieku macumba rozwinięła się w tradycyjnej formie kultu oriszów pielęgnując hierarchiczność w swych ośrodkach. Badania R. Bastide’a ukazują zorganizowanie macumbi w linie i falangi (legiony)<sup>74</sup>.

Ośrodek kultu w macumbie ma zazwyczaj wygląd katolickiej kaplicy z ołtarzem. Na nim ustawione są figurki świętych katolickich: Matki Bożej, świętych – Jerzego, Hieronima, Łazarza i innych. Przedstawiają one zarówno świętych katolickich, jak i bóstwa afrykańskie: Chrystus – *oszala*, św. Jerzy – *ogum*, św. Hieronim – *szango*, św. Łazarz – *omulu*.

Wierzenia w macumbie zawierają następujące rodzaje kultów: kult *caboclos* (przodkowie tubylczych Indian), kult *pretos velhos* (duchy dawnych

<sup>69</sup> E. CARNEIRO, *Os Candomblés da Bahia*, Rio de Janeiro 1961, s. 31-37.

<sup>70</sup> Tamże, s.123.

<sup>71</sup> Etymologia słowa pochodzi z j. bantu („*kalunga*”) i oznacza: wielkość, niezmierność; oznacza Boga, morze lub śmierć. U niektórych ludów bantu oznacza lalkę przechowywaną w wodzie – symbol siły i źródło władzy politycznej. Zob. N. LOPES, dz. cyt., s. 156.

<sup>72</sup> E. CARNEIRO, dz. cyt., s. 128.

<sup>73</sup> Tamże, s. 121.

<sup>74</sup> R. BASTIDE, dz. cyt., s. 412-414.

niewolników afrykańskich) i kult duchów eszu. Ważnym elementem kultu w macumbie jest tzw. *trans mistyczny*, który jest fenomenem psychosomatycznym urzeczywistniającym się poprzez hipnozę lub histerię<sup>75</sup>. Trans w kulcie macumby ma swoją symbolikę. To właśnie dzięki niemu wierzący mają możliwość przeniesienia się – w wymiarze symbolicznym – z kraju swej niewoli do ziemi przodków. Trans mistyczny spełnia więc rolę pośrednika w zerwaniu z całym dziedzictwem niewolnictwa.

Struktura transu zawiera 3 elementy: a) tzw. *zerwanie* (ruptura) dokonujące się poprzez śpiew i modlitwy kierowane do bóstw. W wyniku tego procesu osoba inicjowana staje się tzw. jeźdźcem bogów (*cavalo dos deuses*); b) proces przemiany ze stanu *profanum* w stan *sacrum*. Jest to faza, która trwać może niekiedy wiele godzin a nawet dni; c) odejście bóstw i powrót inicjowanego do stanu *profanum*. W macumbie dokonuje się to w publicznej formie, w *candomblé* za tzw. kulisami – niepublicznie.

Warto również zwrócić uwagę na rytuał tzw. *posiadania* lub *przejścia* (w jęz. portug.: *possessão* lub *passagem*). Dokonuje się on w 3 fazach: a) wejście w trans, b) taniec terapeutyczny, c) tzw. uwolnienie (zakończenie rytuału). Rytuał przejścia pełni rolę uporządkowania systemu symboli oraz praktyk religijnych (magicznych) a jednocześnie tworzy system mitologiczny i teologiczny<sup>76</sup>.

Kult oddawany duchom przodków indiańskich łączył się z walką o niepodległość, w której tubylczy Indianie są symbolem owej niepodległości a zarazem szlachetności charakteru, odwagi i wolności ducha. Komponentem kultu w macumbie jest także cześć oddawana duchom zmarłych przodków, tzw. *pretos velhos*. W ceremoniach kultowych wzywani są oni pod różnymi nazwami, np. *pai Joaquim* (ojciec Joachim), *velho Pedro* (stary Piotr) czy *Maria Conga de Angola* (Maria Conga z Angoli). Okres walki o zniesienie niewolnictwa w Brazylii (1850 – 1888) zaowocował powstaniem mitu o starym, czarnym Afrykańczyku, który jest mądry, dobry i doświadczony. Nierozłącznie w wierzeniach macumby występuje również kult duchów – *eszu*, uważanych za duchy złe – demoniczne. Ceremonie poświęcone tym duchom zawierają pieśni na cześć tzw. *pomba – gira*: kobiety o siedmiu duchach – *eszu*, zwanej także „kobietą demona”<sup>77</sup>.

<sup>75</sup> G. LAPASSADE i M.A. LUZ, dz. cyt., s. 10 – 11.

<sup>76</sup> Tamże, s. 43-44.

<sup>77</sup> Tamże, s. 7.

## 4. Umbanda<sup>78</sup>

### 4.1. Określenie pojęcia „umbanda”

Ogólnie przyjmuje się, że termin *umbanda* pochodzi z języka bantu: „ki-mbanda” i oznacza wielkiego kapłana, który jednocześnie może pełnić funkcję uzdrowiciela, wróżbity oraz czarownika<sup>79</sup>. Artur Ramos – prowadząc badania wśród czarnej ludności w stanie Rio de Janeiro – zauważył, iż na oznaczenie praktykowanych kultów występowały tam trzy terminy: kimbanda, umbanda i embanda<sup>80</sup>. Nei Lopes wskazując na etymologię słowa „umbanda” odnosi się do podwójnego źródłosłowu: „umbundo” oraz „kimbundo” – oznaczającego sztukę uzdrawiania, afrykańską medycynę tradycyjną. Zwraca przy tym uwagę na to, iż w języku kikongo czarownik to „ndoki” a „mbanda” – oznacza sztukę, umiejętność leczenia, uzdrawiania<sup>81</sup>.

Umbandę można określić w potrójnym wymiarze: 1. Jako dar, zdolność, wiedzę, umiejętność, sztukę: a) leczenia za pośrednictwem medycyny naturalnej bądź nadnaturalnej (czary), b) zgadywania za pośrednictwem duchów zmarłych, c) wpływania tychże duchów na ludzi i przyrodę dla ludzkiej pomyślności bądź nieszczęścia; 2. Siłę (moc) mającą wpływ na zdrowie, na wynik wróżb oraz na oddziaływanie duchów; 3. Jako przedmioty (rzeczy niezwykle) mające zdolność ustanawiania i określania relacji pomiędzy duchami a światem widzialnym (fizycznym).

### 4.2. Geneza religii

Wśród omawianych religii *par excellence* brazylijską religią jest umbanda. Zrodziła się ona w Brazylii jako rezultat spotkania tradycji afrykańskich, katolickich i spirytystycznych<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> W pierwszym opracowaniu o umbandzie w języku polskim zastosowano określenie „umbandyzm”, W. Kowalak, *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Warszawa 1988. W polskim piśmiennictwie religioznawczym na oznaczenie tej religii współcześnie używany jest jednak termin „umbanda”. Zob. Religia. Encyklopedia PWN, t. 9, Warszawa 2003, s.352; S. Piłaszewicz, *Religie i mitologia Czarnej Afryki. Przegląd encyklopedyczny*, Warszawa 2002, s.238-239; S. Piłaszewicz, *Religie Afryki*, Warszawa 2000, s. 336.

<sup>79</sup> V. CARVALHO DA COSTA, dz. cyt., s. 94; Jr. SANGIRARDI, *Deuses da África e do Brasil. Candomblé & Umbanda*, Rio de Janeiro 1988, s. 45.

<sup>80</sup> A. RAMOS, dz. cyt., s. 114.

<sup>81</sup> N. LOPES, dz. cyt., s. 254 i s. 663.

<sup>82</sup> R. ORTIZ, *A morte branca do feitiçeiro negro*, São Paulo 1991; M.H.Villas Boas *Concone, Umbanda, uma religião brasileira*, Rio de Janeiro 1987.

Za twórcę umbandy uważa się powszechnie Brazylijczyk – Zélio de Moraes z Rio de Janeiro. Pochodził z ówczesnej klasy średniej i był synem wyznawcy spirytyzmu Alana Kardeca. Twierdził, że w roku 1920 objawił mu się duch jednego z ojców jezuitów i polecił utworzenie nowej religii poświęconej dwom rodzajom brazylijskich duchów: caboclo i preto velho. Ówczesni wyznawcy spirytyzmu A. Kardeca właśnie te dwa typy duchów klasyfikowali do grupy duchów niższych i gorszych. Zelio de Moraes, w połowie lat dwudziestych XX wieku, utworzył w Niterói (stan Rio de Janeiro), pierwszy ośrodek kultowy umbandy. Z. de Moraes – razem z innymi spirytystami – uważał, iż spirytyzm A. Kardeca jest dla nich nieodpowiedni. Zaczęli więc uczęszczać na spotkania w ośrodkach kultowych macumby w slumsach Rio de Janeiro. Tam doszli do wniosku, że w procesie leczenia chorób i rozwiązywania różnych problemów człowieka afrykańskie praktyki kultowe są bardziej skuteczne, niż spirytyzm. Niektóre rytuały macumby stały się inspiracją dla nowej religii, niemniej jednak jej twórcy nie włączyli do systemu religijnego m. in. składania ofiar ze zwierząt oraz duchów „demonicznych”<sup>83</sup>. Umbanda powstawała w trudnym – pod względem politycznym – okresie rodzącego się w tym kraju nacjonalizmu i rasizmu, który swój kulminacyjny punkt osiągnął w 1937 roku narodzeniem się dyktatury i tzw. Estado Novo (Nowe Państwo)<sup>84</sup>. W tym czasie zakazano praktykowania kultów afro – brazylijskich (nazywanych wówczas także „baixo espiritismo” – niski spirytyzm). Spowodowało to konieczność identyfikowania się praktykujących kultury afrykańskie ze wspólnotami spirytystycznymi. W 1939 roku powstała pierwsza federacja umbandystyczna o nazwie „União Espirita da Umbanda do Brasil”(U.E.U.B.) – Związek Spirytystyczny Umbandy w Brazylii). Powstanie tej federacji miało na celu zorganizowanie się umbandy jako religii stałej oraz by uzyskać społeczne dla niej poparcie. W roku 1941 federacja umbandystyczna zorganizowała I Konferencję Spirytyzmu Umbandystycznego<sup>85</sup>. Celem zasadniczym tej konferencji była próba określenia umbandy jako religii z jej własnymi prawami, która jednoczy wszystkie religie, rasy i narody. W czasie tej konferencji podjęto próbę określenia rozdziału umbandy od religii afro – brazylijskich i wska-

---

<sup>83</sup> D. BROWN, *Umbanda: Religion and Politics in Urban Brazil*, New York 1994, s. 38-41.

<sup>84</sup> Jednym z ideologów tego okresu był Gilberto Freyre (1900-1987), który swe myśli zawarł w dziele „Casa Grande & Senzala”, São Paulo 2007(51.edycja).

<sup>85</sup> Primeiro Congresso do Espiritismo de Umbanda. Trabalhos apresentados ao I. Congresso Brasileiro de Espiritismo de Umbanda, reunidos no Rio de Janeiro, de 19 a 26 de Outubro de 1941, Rio de Janeiro 1942.

zania na orientalne korzenie umbandy. Stwierdzono, że termin *umbanda* pochodzi z sanskrytu i oznacza „ograniczoność w nieograniczoności, boską zasadę, światłość promieniującą, źródło wiecznego życia, stałą ewolucję”<sup>86</sup>. Potwierdzono jednakże, iż zasady spirytyzmu A. Kardeca stanowią fundament umbandy. Elementy składowe religii: duchy *caboclos* i *pretos velhos* uznano za zmienne. Wydaje się, że konferencja wskazała, iż nowa religia – umbanda – istniała w sposób zorganizowany od bardzo dawna<sup>87</sup>.

### 4.3. Główne idee umbandy<sup>88</sup>

Jako religia uniwersalna, a więc skierowana do wszystkich, umbanda zawsze – budując swoją tożsamość – starała się eliminować elementy dziedziczone z *candomblé*, szczególnie te, które odnosiły się do sposobów zachowań i mentalności wskazujących na jej plemienne i niewolnicze pochodzenie. W proces zalegalizowania umbandy jako religii oryginalnej włączono zadanie odcięcia jej od korzeni afro – brazylijskich. Twierdzono, że umbanda przywędrowała z Afryki do Brazylii za pośrednictwem niewolników. W Afryce miał miejsce proces jej degeneracji w stronę fetysyzmu i w takiej to właśnie formie umbanda przywędrowała do Brazylii<sup>89</sup>. Twórcy umbandy nie negowali afrykańskich korzeni nowej religii, natomiast podkreślali w niej zniekształcenie oryginalnej tradycji religii afrykańskich.

Klasa średnia na początku lat trzydziestych XX wieku zaczęła kwestionować wartości *macumby* i opuszczać jej ośrodki kultowe. W porównaniu z *candomblé*, w opinii części badaczy, bardzo uproszczono w *umbandzie* proces inicjacji do wspólnoty rezygnując w nim między innymi ze składania ofiar z krwi<sup>90</sup>. W *umbandę* włączono elementy charytatywne i altruistyczne spirytyzmu A. Kardeca próbując tym samym nadać tej religii charakter bardziej zachodni a przez to wyróżnić ją od pozostałych religii istniejących w owym czasie w Bra-

<sup>86</sup> Tamże, s. 21-22.

<sup>87</sup> T. GUDRUN JENSEN, *Discursos sobre as religiões afro – brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização*, w: *Revista de Estudos da Religião* 1(2001), s. 9. Autorka przypomina, że większość centrów *umbandystycznych* istniało „pod przykrywką” centrów *spirytystycznych* A. Kardeca. W latach 1929-1944 istniały 42 ośrodki umbandy, natomiast tylko w São Paulo funkcjonowało 651 centrów *spirytystycznych*, a nie był zarejestrowany żaden ośrodek *candomblé*.

<sup>88</sup> W niniejszym artykule nie podjęto prezentacji całego systemu religijnego umbandy. Jest on w polskim piśmiennictwie ukazany w opracowaniu: W. Kowalak, *Umbandyzm. Nowa religia w Brazylii*, Warszawa 1988.

<sup>89</sup> T. GUDRUN JENSEN, dz. cyt., s. 9.

<sup>90</sup> R. PRANDI, *Candomblés de São Paulo*, s. 13.

zylii. Zgodnie z nauką A. Kardeca w umbandzie praktykowano ideę porozumiewania się poprzez proces transu mistycznego z duchami zmarłych w tym celu, by praktykować czyny miłosierdzia między światem żywym i zmarłych. Czyny te stanowiły jedyną drogę do wiecznego pokoju. Umbanda, rozprzestrzeniając się od lat czterdziestych XX wieku po całym kraju, utraciła ze swej istoty część elementów religii afrykańskich. Istotnymi elementami tworzącymi obecnie umbandę są: nawiązywanie do etyki chrześcijańskiej z uwzględnieniem cnót teologicznych: wiary, nadziei i miłości; panteon bóstw afrykańskich i amerindiańskich, koncepcja zbawienia oparta na magii, praktyka dobroczynności wobec drugiej osoby oraz idealizacja prawa stanowionego jako wartości dobra intelektualnego (nawiązanie do racjonalizmu XIX wieku).

W umbandzie zauważa się wyraźnie dwa procesy, które wpłynęły na jej ewolucję: deafrykanizację i reafrykanizację. Uwarunkowane były one czynnikami społecznymi, jak też i politycznymi. Proces nacjonalizacji umbandy rozpoczął się w 1964 roku, kiedy to została ona oficjalnie zatwierdzona przez państwo. Brazylia – dodajmy – przeżywać zaczęła w tym czasie okres dyktatury wojskowej (1964 – 1985). Był to, ze strony władz państwowych, swoisty zabieg propagandowy mający na celu wykorzystanie umbandy dla celów manipulacji ludźmi przeciwko opozycji politycznej, jak również przeciwko Kościołowi katolickiemu<sup>91</sup>.

Proces deafrykanizacji w umbandzie zaznaczył się w interpretacji kosmologii religii afro – brazylijskich oraz marginalizacji panteonu bóstw afro – brazylijskich. Orisze (duchy – pośrednicy) w umbandzie zaczęły odgrywać rolę podrzędną. To odróżniało tę religię od candomblé, gdzie wszystkie celebracje liturgiczne skoncentrowane są na roli oriszów. Zważywszy na znaczenie hierarchiczności w religiach afro – brazylijskich, duchy caboclos i pretos velhos oraz eszu zostały włączone w proces transformacji tożsamości ludności pochodzenia afrykańskiego w tworzenie tożsamości czysto brazylijskiej<sup>92</sup>. Radykalnej zmianie uległo rozumienie pojęcia bóstwa afrykańskiego – eszu, które w znacjonalizowanej umbandzie stało się przedstawicielem szatana (demoną). Pierwsi członkowie umbandy zaczęli go łączyć z afrykańską ludnością, która walczyła o swoją wolność w Brazylii. W konsekwencji bóstwo to w umbandzie stało się przedstawicielem zła, niebezpieczeństwa oraz nieśmiertelności<sup>93</sup>.

<sup>91</sup> Dodajmy, że niektórzy duchowni katolicycy w tym okresie występowali przeciwko praktykom religijnym afro – brazylijskim.

<sup>92</sup> D. BROWN, dz. cyt., s. 37-38.

<sup>93</sup> R. ORTIZ, *A morte branca do feiticeiro negro: Umbanda e sociedade brasileira*, São Paulo 1991, s. 137-144.

Początek procesu reafrykanizacji upatrują niektórzy w zakończeniu rządów autorytarnych w Brazylii (1945r.)<sup>94</sup>. Pojawiła się wówczas możliwość demokratyzacji życia publicznego a jednocześnie koniec prześladowania członków umbandy. Niektórzy z umbandystów zaczęli dystansować się od identyfikowania się ze spirytyzmem A. Kardeca i jednocześnie podjęli próby nowego zdefiniowania umbandy jako religii. Pojawiła się alternatywa dla tzw. „Umbanda Branca” (Umbanda Białych) poprzez powrót do afrykańskiego dziedzictwa religii. Zaczął się proces formowania tzw. „Umbanda Africana” (Umbanda Afrykańska). Do powolnej reafrykanizacji umbandy (a zarazem innych odmian religii afro – brazylijskich) przyczyniła się również zmiana postawy Kościoła katolickiego, który – po Soborze Watykańskim II – rozpoczął dialog z religiami niechrześcijańskimi<sup>95</sup>.

### Zakończenie

Przedstawiony w niniejszym opracowaniu fenomen religii afro – brazylijskich wydaje się być istotnym zagadnieniem w kontekście współczesnego życia społeczno – kulturowego w Brazylii. W wymiarze badań religioznawczych, jak i w aspekcie szeroko rozumianej misji Kościoła w tym kraju, dynamika rozwoju tychże religii jest z pewnością swoistym wyzwaniem w pozytywnym tego słowa znaczeniu.

Ukazano tu główne brazylijskie grupy religijne pochodzenia afrykańskiego: candomblé, macumbę i umbandę. Oczywiście w szerszym spektrum religijnym Brazylii występują one również pod innymi nazwami. Zapewne warto by ukazać te modele religijne w osobnym opracowaniu. Współcześnie najbardziej rozwiniętą – pod względem ilości ośrodków kultowych – jest umbanda. Ciekawym obecnie zjawiskiem jest zachodzący proces przenikania się różnych kultów w obrębie kilku grup religijnych, co owocuje powstawaniem nowych form religijnych (np. *umbandomblé*).

Na uwagę zasługuje również – nie ujęte w tym artykule z przyczyn obiektywnych – zagadnienie roli mitologii, koncepcji świata i osoby ludzkiej w religiach afro – brazylijskich. Osobnym zagadnieniem, także nie podjętym tu a istotnym w kontekście omawianych religii, jest problem synkretyzmu religijnego związanego z fenomenem religii afro – brazylijskich.

---

<sup>94</sup> T. GUDRUN JENSEN, dz. cyt., s. 12.

<sup>95</sup> Zob. Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich („Nostra aetate”), w: Sobór Watykański II. Konstytucje-Dekrety-Deklaracje, Poznań 1968, s. 334-338.



## **PHENOMENON OF THE AFRO – BRAZILIAN RELIGIONS**

### **SUMMARY**

This article presents a phenomenon of the Afro – Brazilian religions which developed in Brazil within the African slave trade (16 – 19<sup>th</sup>. century) and at the beginning of the 20<sup>th</sup>. century, like: candomblé, macumba and umbanda. The study of these religions is focused on the historical, terminological and ethno – religious dimensions.

Nowadays umbanda seems to be the most popular and developed Afro – Brazilian religion in Brazil. The dynamic development of the Afro – Brazilian religions is one of the challenges for a research and for the Church as well.