

Kozderková, Romana

Koncepce posvátného prostoru a času v bahijském candomblé

Sacra. 2005, vol. 3, iss. 1, pp. 5-24

ISSN 1214-5351 (print); ISSN 2336-4483 (online)

Stable URL (handle): <https://hdl.handle.net/11222.digilib/118380>

Access Date: 27. 11. 2024

Version: 20220831

Terms of use: Digital Library of the Faculty of Arts, Masaryk University provides access to digitized documents strictly for personal use, unless otherwise specified.

Koncepce posvátného prostoru a času v bahijském candomblé

Romana Kozderková, FF MU, portugálština – religionistika

Úvod

Candomblé představuje spolu s dalšími afro-brazilskými kulty v dnešní Brazílii velmi výrazný fenomén. Přestože oficiálním náboženstvím je zde římský katolicismus, candomblé tvoří početně významnou náboženskou skupinu a je všeobecně tolerováno. Ale nejen to. Zajímavým momentem je například to, jak se candomblé během posledních dekád dostalo do sféry veřejného života, do televize, do novin, a že vyznavači afro-brazilských kultů jsou velmi často významní političtí představitelé, což zvláštním způsobem ovlivňuje náboženské a kulturní klima země. Vedle toho existuje dnes již docela běžný fenomén dvojí religiozity vyplývající z historických podmínek Brazílie, kdy jedinec vyznává jak oficiální katolicismus se všemi jeho implikacemi, tak se účastní afro-brazilských rituálů, přičemž nikdo nespatruje sebemenší náboženský rozpor.

Afrobrazilské kulty nabyly během 2. poloviny 20. století takového vlivu, že v 70. letech byla katolická církev dokonce přinucena pozměnit svůj odmítavý postoj k nim v návaznosti na II. vatikánský koncil. Roku 1977 ukotvil změny s tím spojené Všeobecný koncil biskupů Brazilské římsko-katolické církve. Ten v rámci politiky liturgické plurality oficiálně schválil inkorporaci některých prvků afro-brazilských náboženství, např. vykonávání „pohanských“ praktik jako je hraní na bubny (tambores), projevování úcty posvátným předmětům a zobrazením či tance při rituálních procesích, do katolické liturgie.¹ Tento fakt poukazuje nejen na to, jak významné postavení si afro-brazilské kulty během několika desetiletí získaly, ale také umožňuje učinit si rámcovou představu o náboženské a kulturní toleranci Brazílie, která je vyvrcholením procesu kulturního synkretismu započatého již při příchodu Portugalců v 16. století a posilněného přílivem afrických otroků během následujících tří století.

V tomto příspěvku je mou snahou zpřístupnit českému čtenáři jinak nepřiliš dostupné informace o afro-brazilských kultech, a tedy podhalit jejich africký původ spolu se způsobem jejich vzniku a zakořenění na jihoamerické půdě. Dále nastíním postavení candomblé mezi ostatními afro-brazilskými kulty, přestože není jednoduché, a ani to není mým záměrem, vést mezi jednotlivými skupinami ostrou hranici. Jelikož je candomblé pokládáno všeobecně za afro-brazilský kult, který se nejméně odchýlil od původních afrických představ (jeho největším centrem je oblast Bahia na severovýchodě Brazílie, kam byli přiváženi první afričtí otroci), je tento příspěvek

¹ Carol L. DOW, *Saravá! Magia Afro-brasileira*. Editorial Estampa, Lisabon 1998. Str. 22; Tina Gudrun JENSEN, *Discurso sobre as religiões afro-brasileiras: Da desafricanização para a reafricanização*, in: http://www.pucsp.br/rever/rv012001/p_jensen.pdf.

věnován náboženským představám právě bahijského candomblé.² Konkrétně jsem se zaměřila na koncepci posvátného prostoru a času, přičemž výchozím bodem se pro mě stalo pojetí, jak ji v 50. letech chápal jeden z nejvýznačnějších badatelů v oblasti afro-brazilských studií, francouzský sociolog Roger Bastide (1898–1974).³ Ten se podle předmluvy F. H. Cardosa k Bastidově studii vyznačoval svojí antiglobalistickou metodologií⁴ „vycházející z předpokladu, že realita je nekonečná a že myšlenkovou syntézu nelze vytvářet a priori“.⁵ To znamená, že candomblé zkoumá jako svěbytnou realitu, aniž by se snažil ho či jeho jednotlivé prvky včlenit do již existujícího pojmového aparátu religionistiky, etnologie nebo antropologie. Uvědomuje si totiž problém interpretace z pozice „západního“ člověka, stejně jako respektuje zákon tajemství v candomblé, na jehož základě je možné odhalovat jeho podstatu jen postupně.

Protože je koncepce prostoru a času úzce propojena s Afrikou coby zdrojem kultu, povede trajektorie našeho uvažování z afrických svatyní do brazilských *terreiros*, která jsou dnes místem kultu candomblé. Nezbytné bude stručné představení nejznámějších a nejvlivnějších *orixů*, božstev candomblé, a základních prvků mytologie, bez kterých bychom nemohli pochopit podstatu naprosté většiny rituálů a svátků, které se konají v průběhu roku.

Jelikož candomblé doznalo za několik posledních desetiletí nemalých změn, pokusila jsem se nakonec ukázat směr, kterým se candomblé, ovlivněné stejně jako celá brazilská společnost euro-americkou sekulární vizí světa, pravděpodobně ubírá dnes.

Výchozí pozice Rogera Bastida

Přestože bylo naznačeno a také vyzdvižováno mnoha autory, že se Roger Bastide ve svém díle snaží o objektivní analýzu systému candomblé založenou na letitém terénním výzkumu, nezaujatosti a chápání každé náboženské koncepce na základě její svěbytnosti, nelze přehlédnout jeho pokus o vytvoření celistvé struktury systému, kde by do sebe vše perfektně zapadalo. Podstatné ovšem je, že Bastide na spekulativních prvcích svého konceptu důsledně netrvá. Příkladem toho nám bude jeho snaha o pochopení posloupnosti uctívání jednotlivých božstev v týdnu a jejich vzájemné propojení na základě několika kritérií.

Za některými interpretacemi prostoru a času si ovšem Bastide zásadně stojí. A tu si nelze nepovšimnout jejich maximální podobnosti, ba identity, s myšlenkami Bastidova současníka Mircea Eliadeho (1907–1986). Ten své chápání posvátného prostoru a času poprvé v celistvé formě uveřejnil v roce 1949 v dnes již klasické knize *Mýtus o věčném návratu*. V té době Bastide svůj výzkum candomblé teprve začínal – k jeho soustavnému studiu se dostal teprve roku 1944. Přestože již od 30. let publikoval jak

² Také výkladový slovník portugalského jazyka definuje candomblé jako afro-brazilskou náboženskou praxi, jejíž rituály jsou vykonávány především bahijskými černochoy. *Dicionário da Língua Portuguesa*. Porto Editora, Porto 2003.

³ U této problematiky budu vycházet především z jeho díla *Bahijské kandomblé*. Argo, Praha 2003.

⁴ Slovo *antiglobalistická* zde nemá souvislost s moderním postojem posledních dvou desetiletí zaměřeným proti globalizaci coby vzájemnému ovlivňování místních a světových událostí. Vyjadřuje spíše snahu o induktivní postup při výzkumu.

⁵ Fernando Henrique CARDOSO, *Předmluva*, in: Roger BASTIDE, *Bahijské kandomblé*. Praha: Argo 2003. Str. 11.

knihy, tak odborné články o mystice a sociologii náboženství, rozsáhlejší práce o candomblé uveřejňuje až ve 40. a 50. letech. Kniha, z které čerpám, *Bahijské kandomblé*, byla poprvé publikována roku 1958.

A tu nás udiví, že ačkoli se jeho pojetí času a prostoru ve velké většině případů shoduje s Eliadovými teoriemi, nenajdeme v celé knize jediný odkaz na Eliadeho dílo. Není pravděpodobné, že by se Bastide snažil zamlčet svůj zdroj, stejně jako to, že by mu jeho teorie nebyly známy. Pro neznalost jeho díla by ale svědčila například na-prostá absence Eliadových termínů v Bastidově výkladu (např. *in illo tempore*, *axis mundi*, symbolika „Středu“, *imago mundi*, *ab origine*, apod.).

Samozřejmě je možné, že Bastide došel ke stejným interpretacím prostoru a času jako Eliade zcela samostatným a nezávislým studiem. O tom svědčí jednak všeobecná uznávanost Bastidových teorií na poli afro-brazilských studií, tak by k tomuto názoru přispívaly i Bastidovy okrajové poznámky, ve kterých reaguje na jiné autory.⁶ Nejpravděpodobnější je pak možnost, že Eliadovy interpretace byly v té době natolik známé a uznávané, že nebylo zapotřebí jakékoli zmínky, která by odkazovala na jeho dílo.

Připomeňme si nyní, jak posvátný prostor a čas chápe Eliade a jaké podobné i odlišné prvky se vyskytují v interpretaci Rogera Bastida. Podle Eliadeho je typickým znakem mytických kultur cyklické chápání času a odmítání času konkrétního. Dějiny jsou pak regulovány archetypy odvozenými od božských vzorů. Skutky bohů a především jejich prvotní čin, tj. stvoření světa, se staly předobrazem pro jednání lidí, kteří tímto způsobem neustále obnovují, regenerují svět, jemuž by jinak hrozil zánik či návrat k počátečnímu chaosu. Obnovování světa se děje během rituálů v posvátném čase, *in illo tempore*. Není to jen připomínka, nýbrž zpřítomňování počátku světa na Nový rok a významných činů bohů v hierofanii, periodickém setkávání se člověka s posvátnem, čemuž pak odpovídá i kalendář Svatého roku. Nejtypičtějším vyjádřením účasti na mytickém momentu je pak tanec.

Profánní prostor, tj. neznámé, opuštěné krajiny se podílejí „na neodlišeném bez-tvarém způsobu bytí před Stvořením“⁷, a proto je nutné je sakralizovat a přeměnit tak chaos v kosmos. Kosmu jsou také připodobňovány veškeré chrámy a paláce spojené s Eliadeho symbolikou „Středu“. Ta spočívá v představě, že posvátná hora je spojnice Nebe a Země, a proto leží ve středu světa. Jelikož chrám představuje tuto posvátnou horu, stává se středem. Jak hora, tak chrám proto symbolizují osu světa, od které se svět šíří do všech stran. Osa světa bývá často představována stromem či kulem, pod kterým leží základní kámen s hadem symbolizujícím chaos.⁸

Bastidovy myšlenky jsou evidentně totožné se základním pojetím Eliadeho. Stejná je symbolika „Středu“. Stejnou funkci spojnice jak vertikálního, tak horizontálního plánu světa přisuzuje ústřednímu kúlu terreira, které musí být sakralizováno rituálem podle mytického vzoru. To, co se během roku odehrává v terreiru candom-

⁶ „Vedle dalších mytických základů skutečně mohou potvrdit názorovou shodu s Marcelem Griaulem: chrám je obrazem světa“. Dále v reakci na Ogtenmeliho uvádí: „K těmž názoru jsem došel ve své studii věnované ústřednímu kúlu: není-li společnost obrazem celého času, tedy přinejmenším zobrazuje jeho zlomek“. Roger BASTIDE, *Bahijské kandomblé*. Argo, Praha 2003. Str. 263. Bastide zde srovnává svoje teorie s Griaulovým dílem *Dieu d'Eau, Entretiens avec Ogtenmeli* (Paříž 1948).

⁷ Mircea ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*. Oikúmené, Praha 1993. Str. 13.

⁸ Mircea ELIADE, *Mýtus o věčném návratu*. Oikúmené, Praha 1993.

blé, není nic jiného, než mytické opakování a zpřítomňování božských archetypů. Profánní čas je pak ohrožením reality, řádu, a proto musí probíhat jeho ustavičná regenerace.

Toto pojetí je u Eliadeho dodnes předmětem kritik. Neboť, jak se zdá, Eliade ve snaze vytvořit všeobecně platný koncept dějin náboženství mnohá fakta opomíjel a jiná zase interpretoval podle „svého gusta“. Výskyt symboliky „Středu“ zpochybňuje ve své knize *To take place*⁹ Jonathan Z. Smith. Podle něj nepřisoudil Eliade tuto symboliku ve všech jím zkoumaných případech oprávněně. Ne vždy je vztyčený kůl či strom osou světa a ne vždy propojuje jeho kosmické úrovně. Ne vždy se vše nutně váže ke kosmologii a neodehrává se v posvátném čase. Naopak, mnohdy je ústředním motivem rituálů člověk a jeho úcta k předkům. Je tedy zapotřebí upozornit, že Bastidovo pojetí je součástí určité interpretace, jež byla v minulosti aplikována na velké spektrum náboženských představ bez toho, aby byl prokázán jejich stejný původ či univerzálnost.

Původ a postavení candomblé mezi afro-brazilskými kultury

Afro-brazilské kultury se zformovaly na nejrůznějších místech Brazílie v průběhu 19. století a, jak už bylo naznačeno, zasloužili se o to otroci přivážení během několika staletí ze subsaharské Afriky. Patřili převážně do nigerijsko-konzské jazykové skupiny, dělíci se dále na dvě velké skupiny, súdánce a skupinu bantu, a ty na další podskupiny, podle kterých se volní černoši a černí otroci převážně v městech brazilského Severovýchodu v 19. století začali sdružovat do tzv. *naçôes*, národů. Ty měly napohled politický charakter. Získaly totiž ze strany ústřední vlády náznak autonomie, která měla zamezit povstání otroků. Ve skutečnosti měly *naçôes* charakter spíše náboženský.

Pro naše studijní účely je nejdůležitější kmen Jorubů nazývaný též nagojský (v Brazílii také *nagô-jeje*), jelikož právě Jorubové a jejich náboženské představy stojí v základech bahijského candomblé. Geograficky Jorubové pochází z oblasti dnešního Nigeru a Beninu ve východní části pobřeží Guinejského zálivu z tzv. Zlatého pobřeží a patří do jižní súdánské skupiny.

Městský charakter afro-brazilských kultů byl dán především přesunem brazilské ekonomiky z venkova do měst a tím pádem i přesunem černých otroků do měst. Navíc afričtí otroci přivezení jako poslední do bahijských měst před zrušením otroctví r. 1888, čerstvě vytrženi ze své země, byli daleko úžeji spjati s africkými tradicemi než jejich krajané přivezení do Brazílie často před desítkami let. Proto je bahijské candomblé považováno za jeden z nejpůvodnějších afro-amerických kultů. Už americký antropolog Melville Jean Herskovits (1895–1963), jeden z prvních badatelů na poli afro-brazilské religiozity, ve svém přehledu stavu afro-amerických kultur z r. 1945 přisoudil severobrazilským a bahijským kulturám čistě africký stav v oblasti náboženské.¹⁰

S koncem obchodu s otroky se stalo dělení na *naçôes* nedůležitým, jelikož se veškeré snahy zaměřily na integraci brazilské společnosti bez ohledu na etnický původ

⁹ Jonathan Z. SMITH, *To take place. Toward theory in ritual*. University of Chicago, 1987. Str. 1–23.

¹⁰ Melville J. HERSKOVITS, *Man and his works. The Science of Cultural Anthropology*. Alfred A. Knopf, New York 1960. Str. 615.

obyvatel. Přesto si jednotlivá candomblé podržela názvy a podoby, které se liší v závislosti na příslušnosti jejich vyznavačů k odlišným jazykovým a etnickým africkým skupinám. Afro-brazilské kultury Guinejského zálivu tedy přijaly v jednotlivých státech Brazílie odlišná označení: *candomblé* v Bahii, *xangô* v Pernambucu a Alagoas, *tambor-de-mina* v Maranhão a Pará, *batuque* v Rio Grande do Sul, *macumba* v Rio de Janeiru, *caboclo* v São Paulu.

Bantuský, zvláště jazykový vliv se nicméně také udržel¹¹, přestože Bantuové nejsou příliš odolní cizím vlivům, a to v kulturách známých dnes jako *congo*, *angola* a *cabinda* odkazujících svými názvy na místo původu, tj. na Kongo, Angolu a Kabindu. V poslední době se užívá všeobecného označení *angola* pro všechny kulturní praktiky bantuského původu (náboženství, bojové umění *capoeira*). To souvisí s faktem, že lokální rozdíly a varianty byly v Brazílii postupně smazávány a to již po zrušení otroctví, až se sloučily do obecných skupin jako *jêjês* (pro skupiny fonského původu), *nagojové* (pro skupiny jorubského původu), *angola* (skupiny bantuského původu) atp.¹²

Samotné kultury vycházející z jorubské tradice jsou pak spjaty s různými etniky (*naçôes*), které jsou známy pod přízvisky *ketujsko-nagojské*, *ižešské*, *eweské*, *egbejské*, *angolské*, *konžské* atp., přičemž první dvě představují podle Rogera Bastida onu nejčistší africkou podobu.¹³ Nicméně, jak už bylo řečeno v úvodu, nelze jednotlivé skupiny takto striktně oddělovat ani podle jejich původu, ani podle charakteru synkretických prvků, které během své existence přijaly.

Například v *macumbě*, jejíž základ je původu bantuského, se snoubí prvky jorubské a dahomejské¹⁴ spolu s prvky křesťanství a původního náboženství tupijských Indiánů. *Macumba*, stejně jako *umbanda* či *quimbanda*¹⁵ jsou typickými příklady náboženského synkretismu, pro které Roger Bastide našel označení „náboženství, která žijí“.¹⁶ Ani bahijské candomblé tak nezůstalo ušetřeno změn, kterými prošly ostatní kultury. Zcela zřetelný je jeho synkretismus s katolickými prvky, zvláště co se týče božstev panteonu. Aby si Afričané i v Brazílii mohli podržet charakter svých náboženských rituálů, který se vyznačuje extatickými tanci, museli je prováďet před katolickými oltáři. Pro udržení víry v *orixé* udělali maximum – ztotožnili je s katolickými svatými, aniž by se zpronevěřili svému náboženství. Proto jsou také dodnes *orixové* lidově nazýváni svatými, *santos*. Přestože dnes už to není zapotřebí, jejich vyobrazení i ostatní symboly na oltářích candomblé přetrvávají.

¹¹ Je nutné poznamenat, že bantuský vliv na candomblé je do dnešní doby nedocenen, jak o tom referují někteří autoři, např. in: Raul LODY, *Candomblé. Religião e resistência cultural*. Editora Ática, São Paulo 1987.

¹² Carol L. Dow uvádí, že podle vládních a církevních zdrojů bylo na konci 90. let 20. století v Brazílii přibližně 300 tisíc center afro-brazilských kultů. Tamtéž, str. 20.

¹³ Roger BASTIDE, tamtéž, str. 37.

¹⁴ Dahomejci patří také k jižní soudánské jazykové skupině (podskupina Fonů) a žijí východně od Jorubů.

¹⁵ Více o těchto kultech např. in: Carol L. DOW, tamtéž, str. 27–30, 33–35.

¹⁶ Miloslav STINGL, *Černí bohové Ameriky*. Svoboda, Praha 1992. Str. 100.

Vznik a charakter bahijského candomblé

První uskupení černochoů setkávajících se za náboženskými účely vznikly v momentě, kdy afričtí otroci dosáhli relativní svobody ve městech, a tím větší možnosti stýkat se mezi sebou. Tehdy, tj. v 1. polovině 18. století, byla založena první afro-brazílská uskupení Bratrství růžence (*Irmandade do Rosário*) a Bratrství sv. Benedikta (*Irmandade de São Benedito*), které se spojily do společného kultu. Až do vyhlášení nezávislosti Brazílie (r. 1822) byly kulty vystavovány policejním represáliím a nedůvěře ze strany vlády. Konstitutivní fázi candomblé představuje založení prvního terreira *Casa Branca do Engenho Velho* pravděpodobně r. 1830, které dalo vznik dalším candomblé. Se zrušením otroctví r. 1888 docházelo k neustálému růstu počtu terreiros a v 50. letech 20. století odhadoval již Edison Carneiro počet bahijských candomblé na sto, přičemž zhruba jednu třetinu tvořila candomblé súdánského původu.¹⁷

Opovmězme si na otázku co candomblé vlastně je. Samo slovo candomblé podle Carol L. Dow¹⁸ kombinuje dvě slova jazyka *kikongo*, *ka* a *ndomblé*, jejichž společný význam je „zvyk černého lidu“. Zeca Ligério potvrzuje kikonžský původ slova, ale tvrdí, že znamená „*adoraci, chválu a invokaci*“¹⁹, šířeji pak místo kultu. Ať tak či onak, ani jeden výklad není v rozporu s podstatou kultu. První odkazuje na původ, druhý označuje jeden z charakteristických prvků candomblé.

Edison Carneiro²⁰ naproti tomu uvádí, že candomblé pochází ze slova *candombe*, které označuje černošský tanec, s čímž ostatně souhlasí i většina badatelů. Jasně je, že toto označení nedali svému kultu sami jeho vyznavači, nýbrž mu bylo přisouzeno zvenčí. Roger Bastide²¹ přisuzuje candomblé tři významy. Jednak je označením pro všechny rituální slavnosti, jejichž nejznámější podobou jsou veřejná představení, při kterých orixové vstupují do těl svých vyznavačů, jednak pro samotné místo, kde je kult pravidelně vykonáván, tedy pro terreiro, a nakonec pro každý tanec nebo slavnost černochoů na jihu Brazílie.

Candomblé vychází z výrazně animistického náboženství Jorubů, kteří věřili, že duchové či neosobní nadpřirozené síly prostupují věci a fenomény přírody. Postupně začali být tito duchové uctíváni jako božstva pod obecným označením *orixás*. Těm byly na místa v přírodě, nad kterými podle Jorubů vládli, přinášeny pokrmy a tento zvyk se podržel i v dnešní Brazílii. Rituální příprava pokrmy jednotlivým *orixům* a jejich následné obětování je jednou z nejdůležitějších součástí obřadů. S rozvojem afrických měst začali orixové nabývat městského charakteru, tzn., že přijali status patronů nad lidskými aktivitami (např. nad řemesly). Z lokálních božstev se stala božstva národní a to díky značné mocenské autoritě, kterou disponoval král nejevýznamnějšího z měst.

V jistém okamžiku se uctívání orixů coby nadpřirozených sil smísilo s kultem předků, přičemž do pantheonu vstoupili přirozeně ti nejevýznačnější. Na základě

¹⁷ Edison CARNEIRO, tamtéž, str. 44.

¹⁸ Carol L. DOW, tamtéž, str. 30.

¹⁹ Zeca LIGÉRIO, *Iniciação ao Candomblé*. Editora Record, Rio de Janeiro 1993. Str. 20.

²⁰ Tamtéž, str. 16.

²¹ Tamtéž, str. 288.

kultu zbožštělých předků vytvořili nejstarší Jorubové soubor mýtů, který *orixum* připsuje nejen založení jorubských měst a konsolidaci národa, ale také samotný vznik světa. Tak se stalo, že byl ustaven jeden nejvyšší bůh Olorun, Pán nebes a Stvořitel, a z animistického náboženství, se stalo záhy náboženství monoteistické, kde *orixové* zastávají pozici mnohem nižší než Olorun. Tento jejich status se tedy dá zhruba přirovnat k pozici katolických svatých a tu nám již nemůže připadat podivné, jak snadno došlo v Brazílii k jejich identifikaci. Také díky asimilaci zůstalo v Brazílii z původních 400 až 600 afrických *orixů*²³ trvale uctívaných pouhých šestnácti hlavních, s výjimkami lišícími se od terreira k terreiru. *Orixové* jsou uctívání prostřednictvím svých symbolů, náhrdelníků barev daného *orixy*, způsobem oblékání, druhem tance, rytmem bubnů, posvátnými písněmi, kameny a pozdravy.

Mytologie je pro život vyznavačů candomblé a pro správný průběh každodenních rituálů naprosto nezbytná. Tím se dostáváme k nejdůležitějšímu momentu v životě věřících, a tím je veřejný²³ rituál spojený s „posedlostí“ *orixy*. Během obřadu se *orixové* zmocňují těl adeptek *filhas-de-santo*, dcer svatého, které budou jednotlivým *orixum* zasvěceny²⁴. To znamená, že božstva, která si tímto způsobem „osedlávají své koně“²⁵ jsou charakteru osobního, nevstupují do zasvěcených náhodně. Jediným, kdo nevstupuje do těl vyznavačů a kdo nemá zvláště pěstovaný kult, je Olorun-Stvořitel.

Smyslem těchto iniciačních obřadů spojených s extatickými tanci a majících velmi výrazný estetický charakter není nutkání božstev komunikovat s lidmi, ani lidská potřeba napodobit podobu bohů, nýbrž dokonale znázornit mytický vzor, ztělesnit božstva a oživit mytické příběhy. Z toho také plyne spíše sociologický, než psychologický, charakter posedlosti, který jde ruku v ruce se světem kolektivních představ. Roger Bastide chápe tento posvátný zážitek jako „primární zkušenost“, která v candomblé předchází jakémukoli rozumovému uchopení posvátna. Metafyzika je tedy až výsledkem náboženského prožitku, „předvádění duchů“ ukazuje cestu k pochopení světa“.²⁶ Obřad realizuje spojení mezi posvátným a lidským světem. Základní myšlenkou candomblé je pak udržení rovnováhy mezi lidmi a uctívanými božstvy, udržení *axé*.

²³ Carol L. DOW, tamtéž, str. 40.

²³ Iniciační obřady jsou zpravidla veřejné, zatímco soukromé obřady nebo obřady spojené se zakládáním nového terreira jsou veřejnosti nepřístupné.

²⁴ Ve velké většině se v candomblé jedná o ženy, které vstupují v kontakt s *orixi*. Případný mužský adept by potom byl *filho-de-santo*. Naproti tomu macumba je výhradně mužským kultem.

²⁵ „Cavalgar o cavalo“.

²⁶ Roger BASTIDE, tamtéž, str. 18.

| Orixá | Kompetence | Pohlaví | Den v týdnu | Odpovídající katolický svatý |
|------------------------|---|-------------------|--------------------|--|
| Exu | posel orixů, strážce bran a křižovatek | M | pondělí | Ďábel |
| Ogun | orixá metalurgie, zemědělství a války | M | čtvrtek | sv. Antonín, sv. Jiří |
| Oxóssi nebo Odé | orixá lovu | M | čtvrtek | sv. Jiří, sv. Šebestián |
| Ossaim | orixá vegetace | M | čtvrtek | sv. Onofre |
| Oxunmaré | orixá duhy | M a Ž, androgyn | úterý | sv. Bartoloměj |
| Omolú nebo Obaluaïé | orixá neštovic, pohrom a nemocí | M | pondělí | sv. Lazar, sv. Roque, sv. Šebestián |
| Xangô | orixá hromu | M | středa | sv. Jeroným, sv. Jan, sv. Jan Křtitel |
| Iansá nebo Oyá | orixá blesku, paní duchů zemřelých | Ž | středa | sv. Barbora |
| Obá | orixá řek | Ž | středa | sv. Jana z Arku |
| Oxun | orixá sladké vody a drahých kovů | Ž | sobota | Panna Maria Očistcová |
| Logun-Edé | orixá lesních řek | střídavě M nebo Ž | čtvrtek | sv. archanděl Michael |
| Euá | orixá pramenů | Ž | sobota | sv. Lucie |
| Iemanjá | orixá mořských vod | Ž | sobota | Panna Maria Neposkvrněného Početí |
| Naná | strážkyně brány smrti, orixá bahna, mořských hlubin a říčního dna | Ž | úterý | sv. Anna |
| Oxaguiã (Mladý Oxalá) | orixá stvoření (materiální kultury) | M | pátek | Ježíš (dítě) |
| Oxalufã (Starší Oxalá) | orixá stvoření (lidstva) | M a Ž | pátek | Ježíš Kristus (Ukřižovaný nebo Spasitel) |

Axé a jeho role v prostoru terreira

Axé je posvátnou silou, přírodní dynamickou energií, která potencuje život. Je obsažena ve všech formách bytí, sídlí jak v božstvech a v jejich reprezentacích (rituálních předmětech, symbolech, insigniích), tak v lidských bytostech a věcech. Bernard Maupoil ve své knize *La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves* říká, že axé je „jorubská obdoba arabské síly ‚baraka‘ známé z Maghrebu, polynéské a melanéské ‚mana‘, irokézské síly ‚orenda‘, algonkinské ‚manitu‘“.²⁷

Axé znamená i samotné tajemství candomblé²⁸ a to sídlí právě v terreiru, které je synonymem pro společenství candomblé. Je tedy zřejmé, že to, co jednotlivé významy slova *axé* sjednocuje, je odkaz na jeho sídlo. Každý jednotlivec má své individuální *axé*, které sídlí v něm samém, a každé terreiro má zvláštní kolektivní, nadosobní *axé*. Udržování *axé* se realizuje prostřednictvím plnění náboženských příkazů, zvířecími oběťmi²⁹, nabízením pokrmů božstvům, péčí o rituální předměty (nejdůležitější jsou kameny *ota* jednotlivých orixů), zpěvem, tancem a konečně stavem poslosti.

Jelikož *axé* sídlí přímo v základech terreira a je „důvodem jeho existence“³⁰, podívejme se na prostor terreira, který se stává scénou candomblé, podrobněji. Terreiro je ve své podstatě Afrikou přenesenou do Brazílie. Jelikož všechny síly zosobněné božstvy jsou afrického původu a mnohokrát se vztahují na konkrétní geografické body, musela se po přesunu kultu do Brazílie nějakým způsobem vytvořit návaznost, vztah k africkým kořenům. Afrika ale zůstala sídlem božstev, ta se nepřesunula do nové země spolu s jeho vyznavači. Afrika je nadále „zemí života“, jak ji nazývají svou řečí, zemí, kde žijí *orixové*. Stejně tak duchové předků po smrti nezůstávají v Brazílii, ale vydávají se na zpáteční cestu do Afriky. Tento jev pak vysvětluje četné sebevraždy otroků po jejich násilném zavlčení do Brazílie.

Zatímco Afrika je zemí posvátnou, Brazílie je jejím světským protějškem. Aby se zde tedy mohly vykonávat posvátné obřady, je nutné vytvořit posvátný prostor, a tím afrikanizovat Brazílii. Terreiro se pak stává malou napodobeninou Afriky, ale nejen to. Stejně jako při obřadech dochází k identifikaci *orixů* s dcerami svatého, dochází i zde k identifikaci Afriky a terreira. Tomu odpovídá i jeho prostorové uspořádání. V Africe mají jednotlivé *orixové* samostatné svatyně a ty jsou situovány vždy na místě, které se vyznačuje něčím charakteristickým pro daného *orixu*. Tomu se snaží candomblé zůstat věrné, a proto se jednotlivé svatyně (neboť jsou nepoměrně menší) nacházejí v místech terreira, která ta africká připomínají nebo jsou jim naopak záměrně připodobněna.

Terreiro tvoří tedy mikrokosmos, kde se znovu mohou odehrávat mytické příběhy stvoření a díky tomu je i odrazem vesmíru. Axé je „duchem“ terreira, a proto zde musí být upevněno. To se děje při neveřejném obřadu zakopání *axé* do základů terreira, snad v podobě posvátného předmětu přivezeného z Afriky. Edison Carneiro mluví

²⁷ Roger BASTIDE, tamtéž, str. 77.

²⁸ Raul LODY, tamtéž, str. 79.

²⁹ Axé je spojováno s krví, a proto je podle R. Bastida tak důležitá v bahijském candomblé krvavá koupel (R. Bastide, tamtéž, str. 77). V jiných než bahijských candomblé není tento obřad již tak častý, což je znovu dokladem o jeho větší africké autentičnosti.

³⁰ E. CARNEIRO, tamtéž, str. 133.

o uložení „trochy vody ze všech axé“³¹ do vyhloubeného základu. Také Zeca Ligério hovoří o „kladění specifických axé každého orixá“³². To znamená, že stejně jako terreiro představuje Afriku v malém, protože se v něm nachází místa uctívání všech orixů, musí se do základů terreira položit axé jich všech v jakémsi koncentrátu. To, že jsou v terreiru přítomni všichni orixové, se nevylučuje s faktem, že terreiro bývá zasvěceno jednomu orixovi stejně jako katolické chrámy. Většinou to bývá orixá zakladatele onoho terreira.

Přestože terreiro není navenek v ničem podobné africkým svatyním, a to proto, že bylo nutno přizpůsobit jeho architekturu brazilským přírodním podmínkám a kulturním poměrům, mají všechny terreiros jeden společný prvek a tím je ústřední kůl často reprezentovaný vzrostlým stromem³³ uprostřed taneční síně, kde se odehrávají iniciace *filhas-de-santo* a na jehož rituální funkci poprvé poukázal R. Bastide.³⁴ Ve své srovnávací studii zjistil, že podobný kůl se nachází i v dalších brazilských svatyních, které svůj původ taktéž odvozují od afrických náboženství. To znamená, že jeho funkce musí nutně vycházet z africké mytologie a prostorového chápání světa. Zde jsou některé indicie, z kterých Bastide vychází: kolem sloupu tančí v „extatickém víru“³⁵ *filhas-de-santo* při iniciačním obřadu, dále jsou k němu při pohřebních obřadech *axexé* kladeny obětiny a drobné mince a do třetice se pod ústřední sloup zakopává onen výtažek *axé* všech božstev. Abychom objasnili důvody, které vedou k tak významné roli kůlu při obřadech, musíme alespoň zhruba načrtnout jorubskou kosmogonii.

Mýtus říká, že když stvořitel světa Olorun dokončil po čtyřech dnech svoji práci, uchýlil se do svého království a světu ponechal menší bohy, *orixe*, kteří by reprezentovali přírodní síly a byli prostředníky mezi ním a lidmi. Vládu nad nebeskou klenbou svěřil Olorun Obatalovi a vládu nad Zemí jeho ženě Oduduwě, spolu s ní tvoří prvotní božský pár. Z jejich spojení se zrodila obloha Aganjou a vodstvo Iemanjá. S Obatalou je mnohdy zaměňován Oxalá nebo, lépe řečeno, Oxalá, božstvo, které Olorun pověřil stvořením země a tedy jakýsi jeho pomocník a syn v jednom, je nazýván i Obatalou.³⁶ V souvislosti s jeho oboupohlavností je v candomblé představován půlkami k sobě přiklopených tykví, které symbolizují Nebe a Zemi.³⁷ Konkrétně pak vyjadřují pohlavní spojení Obataly a Oduduwy. Tykve pak v podstatě znázorňují pohlavní orgány. Jak vidíme, symbolika vycházející z mytologie je zde velmi důležitá a prostupuje v podstatě celé candomblé s jeho rituály. Ta samá symbolika polovin tykví se pak objevuje i v tvarech kultovního náčiní nebo hudebních nástrojů používaných při pohřebních obřadech.

³¹ E. CARNEIRO, tamtéž, str. 35.

³² Z. LIGÉRIO, tamtéž, str. 37.

³³ Srovnej: Mircea ELLADE, *Mýtus o věčném návratu*. Oikúmené, Praha 1993. Str. 102–105.

³⁴ R. BASTIDE, tamtéž, str. 83–88.

³⁵ Tamtéž, str. 82.

³⁶ Božstva jsou v jorubské mytologii zaměňována, jejich vztahy jsou velmi komplikované a na první pohled si mnohdy protířejí. Tento zmatek je částečně dán snížením počtu uctívanych orixů v Brazílii, kdy šestnácti hlavním orixům byly přisouzeny i atributy jiných božstev. Další vysvětlení se odvolává na rozličnost jmen stejných božstev u různých kmenů.

³⁷ R. BASTIDE, tamtéž, str. 84–86.

Přestože brazilské svatyně již postrádají kupole, jaké patřily k africkým svatyním a které představovaly druhou polovinu tykve, ústřední sloup, jako další pozůstatek z Afriky, kde se mu někdy lidově říká „Oranyanova tyč“ nebo „Oranyanův penis“, nadále představuje pohlavní orgán spojující poloviny tykve a symbolizuje tak spojnicí mezi Nebem a Zemí, mezi světem bohů a lidí.³⁸

Sloup, kolem kterého „tančívaly dcery ve směru, který udávaly šipky“³⁹, také přebírá roli piliře či osy, od které se odvozují čtyři světové strany. Nastává tu propojení vertikálního a horizontálního plánu světa. Vertikální spojuje Nebe a zemi, horizontální odkazuje ke světovým stranám a zároveň je kruhovým pohybem tance propojuje. Světové strany jsou také zastoupeny čtyřmi rohy taneční síně terreira, což je nový prvek v candomblé, vzhledem k tomu, že v Africe se stavěly svatyně okrouhlé. Stejně jako u vertikální funkce sloupu, můžeme nalézt symboliku jeho horizontální funkce i u některých rituálních předmětů⁴⁰. Proto právě kolem této *axis mundi* tančí *filhas-de-santo* v momentě svého ztotožnění se s božstvy, proto jsou pod ni kladeny *axé* všech *orixú*. Podle Bastida je potom místo, kde se stýkají obě roviny, místem nejposvátnějším, a proto jsou právě tam kladeny obětiny. Osvětlení kosmogonické úlohy ústředního sloupu terreira je tedy zásadní pro následné pochopení jeho významu v rituálním životě. Díky neustálému opakování těchto ritů kolem osy světa se svět obrozuje a nehrozí jeho zánik.

Posvátný tok času během roku

Je známo, že v mytických, ahistorických společnostech je pojetí času cyklické a nejinak je tomu i v candomblé. Tato cykličnost spočívá v neustálém opakování mytické minulosti, v opakování stvoření světa a dobrodružství božstev. Zpřítomňování minulosti se v candomblé odehrává v prostoru taneční síně terreira. Iniciační obřad, při kterém *filhas-de-santo* tančí kolem ústředního sloupu ale není jediným obřadem, který se dovolává jorubské kosmogonie. Všechny svátky a obřady slavené během roku jsou součástí systému, který napodobuje cykličnost světa, vztahují se k otázkám života a smrti na tomto světě stejně jako k otázkám světa nad námi.⁴¹

Jorubský kalendář je otázkou nejen velmi komplexní, ale i problematičtější. Jeden problém spočívá v tom, že se během desítek let koexistence s křesťanstvím asimiloval s kalendářem katolickým, druhým problémem je jeho značná diferenciací u každého candomblé, ba i terreira. Stanovení jednotlivých svátků závisí více méně na každém terreiru, přičemž se ale většinou znovu snaží o věrnost africké předloze.

Jorubské svátky byly namnoze spjaty se zemědělským cyklem. Nový, brazilský, se s ním ovšem nekryl. Aby bylo dosaženo shody, byly ve většině nagojských candomblé svátky přeneseny do doby analogické africkému zemědělskému cyklu. Hlavní letní svátky, které byly slaveny v Africe na začátku období dešťů, tj. v květnu a v červnu, se v Brazílii přesunuly na období od září do prosince. Začátek a konec roku candom-

³⁸ Tamtéž, str. 86.

³⁹ Z popisu taneční síně *Engenho Velho* in: E. CARNEIRO, tamtéž, str. 41.

⁴⁰ Je to například židle, tzv. „Xangûn tlouk“, nebo kovové nástroje nazývané „hroty orixú“. Více in: R. BASTIDE, tamtéž, str. 86–87.

⁴¹ Reginaldo PRANDI, *O candomblé e o tempo*. In: *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, č. 47, říjen 2011. Práce je publikována na internetových stránkách: <http://www.flch.usp.br/sociologia/prandi>.

blé také neodpovídá roku, jak ho známe my. Trvá „podle jednotlivých ‚terreiros‘ od konce srpna do začátku dalšího srpna nebo od prvního pátku v měsíci září do konce srpna následujícího roku“.⁴³ Prvního dne Nového roku se slaví svátek *a-i-e*, „svátek všech“, který má charakter spíše profánní než náboženský, a to proto, že má posilňovat vztahy mezi členy *candomblé*.⁴³

Zahajovací obřad náboženského roku, po kterém následují pravidelné hlavní svátky, se jmenuje obřad „nového smldince“ nebo „Oxalova voda“: První název odkazuje k zemědělskému jorubskému cyklu, zatímco druhý se již vztahuje na brazilský cyklus uctívání jednotlivých božstev analogický uctívání katolických svatých během roku. Už podle dvou odlišných názvů je zřejmé, že v sobě obřad zahrnuje více funkcí.⁴⁴

V prvé řadě je to obřad očistění *terreira* za celý rok, obnovení životních sil, obnovení axé poté, co se v posvátném prameni či studni omyly Oxalovy kameny a jiné rituální předměty. Svou předlohu má obřad znovu v jorubské mytologii. Součástí celodenních oslav je pak společné jídlo. To souvisí se zemědělským cyklem a tím se také osvětluje druhý název svátku „nový smldinec“. Je to totiž období, kdy se v Africe sklízela úroda a, jako u všech zemědělských společností, i zde se vzdával dík za úrodu prostřednictvím oběti prvních plodů božstvům. Tento rituál hraje dodnes svoji roli, přičemž společné požívání pokrmu symbolizuje obnovený vegetační cyklus.

Finální oslava se koná při obřadu „Xangova tlouku“, v kterém se drtí kukuřice jako základ pro připravované pokrmy. V tomto momentě se prolíná obřad Oxalovy vody s oslavami zemědělského cyklu a obě události mají své opodstatnění ve stejném mýtu. Další splyvání můžeme snad vidět v poslední funkci obřadu, kdy jsou jednotliví členové sešviháni rostlinami. Podle Bastida se znovu váže na očišťování, odpouštění hříchů tentokrát členů *terreira*, přestože J. J. Frazer se ve své době přikláněl k symbolice plodnosti takového obřadu.⁴⁵

E. Carneiro⁴⁶ uvádí ještě jinou verzi „Oxalovy vody“, kdy se zabíjí Oxunmaré, bůh (či bohyně) duhy, kterému jsou přinášeny oběti místo Oxalovi. Tato obměna by snad mohla být vysvětlena tím, že jako božstvo duhy má Oxunmaré pod patronací déšť přicházející v době oslav a přinášející další úrodu. Duha, která se objeví na nebi, je pak potvrzením kontinuity života.

Obřad tedy slovy R. Bastida „vystupuje hned v trojí funkci: jako zemědělský svátek, jako počátek posvátného času a konečně jako očistění celé obce věřících. Do tohoto posvátného času skutečně zapadá i doba vegetačního rytmu a rytmu sociálního. Příroda, jevy nadpřirozené a společenské jsou součástí jedné reality.“⁴⁷

Hlavní svátek roku, kult *orixú*, začíná v každém *candomblé* také jinak. Nina Rodrigues zmiňuje konec září a délku oslav na jeden celý měsíc⁴⁸, zatímco Bastide

⁴² R. BASTIDE, tamtéž, str. 91.

⁴³ Tamtéž, str. 91.

⁴⁴ R. BASTIDE, tamtéž, str. 91.

⁴⁵ Tamtéž, str. 93.

⁴⁶ E. CARNEIRO, tamtéž, str. 80.

⁴⁷ R. BASTIDE, tamtéž, str. 93.

⁴⁸ Tamtéž, str. 89.

⁴⁹ Tamtéž, str. 90.

již zaznamenal jen dvoutýdenní oslavy⁴⁹. Jinde se oslavy protáhnou až do prosince. Tradičně v bahijských candomblé jsou to ovšem dva až čtyři týdny. Postupně se uctívají jednotliví *orixové*, přitom to, jak následují za sebou, je určeno relativně stálým pořadím.

Jak již víme, jorubský kalendář namnoze splynul s katolickým či, lépe řečeno, přizpůsobil se některým význačným katolickým svátkům tak, že tyto dny byly zasvěceny také božstvům candomblé. Spousta katolických svátků je u různých terreiros opět přisouzena různým *orixům*. Jsou ale i svátky natolik důležité, že jsou slaveny všeobecně. Zmíňme si alespoň jeden z nich.

Jedním z nejoblíbenějších je 2. únor – svátek Očišťování Panny Marie (Nossa Senhora das Candeias) zasvěcený taktéž bohyním Iemanjá a Oxun. Tomuto dni se také říká „Oslava v moři“ (Festa no mar) nebo „Dar vod“ (Presente das águas), neboť se oběma bohyním posílají do moře v košíčích dárky, zejména květiny, jako projev díky a prosba „matce vod“ (mãe d'água) zároveň.⁵⁰ Podle E. Carneira má tento svátek opět očišťovací funkci, protože „otevřít cesty“.⁵¹

Výroční svátky se nekonají jen v době, kdy má *terreiro* smutek, tedy zemře-li někdo z duchovních. Takový smutek může trvat až rok. S tím je spojen i jeden z mimořádných obřadů, pohřební *axexê*. Dále vedle pravidelných svátků konaných jednou ročně ožívá terreiro při pátečních soukromých obřadech, narozeninových oslavách nebo při zasvěcování, iniciaci nových adeptů candomblé. Při této příležitosti se konají již zmínované veřejné obřady, při kterých sestupují *orixové* do těl svých synů a dcer.

Stejně jako existuje v candomblé posvátný a profánní prostor, existuje posvátný a profánní čas. Posvátný čas svátků končí a profánní čas nastává v momentě, kdy jsou božstva vyhnána z terreira zpět do Afriky při obřadu *lorogum*. Rituál souvisí opět s historickými podmínkami černochů v Brazílii. Doba, kdy jsou *orixové* vyhnáni se v Brazílii, přestože v Africe jsou *orixové* údajně také vypuzováni a to v době přelomu ročních období⁵², kryje s dobou masopustu – začíná s karnevalem a končí o velikonočním týdnem. Pro křesťany je to období smutku a smutek také museli ukazovat černí otroci, aby prokázali svoji solidaritu a účast.

Masopust spojený s karnevalem se tedy stal vhodnou příležitostí pro období roku a potažmo světa, kdy nastává chaos a kdy mezi sebou válčí bohové. Karneval je pak odrazem těchto bojů – nastává doba „boření zavedeného řádu“⁵³, zmatků, třeštění – a svým pojetím plně vyhovuje představě o chaosu světa, kdy nezůstane kámen na kameni. R. Bastide také přináší srovnání mytického chaosu s křesťanským Svatým týdnem: „*Také v očích křesťanů se o velikonočním týdnem hroutí sama podstata vesmírného řádu (...) člověk se zabítím Krista proti této hierarchii bouří (...)*“⁵⁴ Proto se také rituál vyznačuje válečnickými tanci a ostře kontrastuje s řádem, jenž je znovu-nastolen s obřadem „Oxalovy vody“. Ten naopak následně očišťuje a revitalizuje svět, nastoluje znovu řád a harmonii.

⁵⁰ Více podrobností o tomto svátku, in: Z. LIGÉRIO, tamtéž, str. 50–53.

⁵¹ E. CARNEIRO, tamtéž, str. 80.

⁵² R. BASTIDE, tamtéž, str. 259.

⁵³ Tamtéž, str. 94.

⁵⁴ R. BASTIDE, tamtéž, str. 94.

Toto desakralizované období má v praxi jeden důsledek. Jelikož byli všichni orixové vyhnáni do Afriky, nemůže docházet ke stavům posedlosti, *orixové* nevstupují do těl členů. Candomblé se pak při účasti na karnevalu nereprezentuje jako náboženské instituce, nýbrž jako průvod uchovávající opět jistou vzpomínku. Podle Bastida je to vzpomínka na průvody královského dvora při příležitosti slavení náboženského svátku lidem.⁵⁵ Svátek náboženský tedy předchází světskému.

Dny v týdnu jako pocta jednotlivým božstvům

Původní jorubský týden měl pět dní: první čtyři dny byly ty, kdy Olorun a Oxalá tvořili Zemi, pátý den byl pak „svatým dnem“⁵⁶ návratu Stvořitele do jeho království a dnem trhu na zemi. S příchodem do Brazílie bylo nutno přizpůsobit se novým sociálním a kulturním podmínkám, a proto i jorubský týden převzal „západní“ vzor sedmi dnů. Edison Carneiro⁵⁷ prisuzuje dny jednotlivým *orixům* takto:

- pondělí – Exu a Omolú,
- úterý – Nanã a Oxunmaré,
- středa – Xangô a Iansã,
- čtvrtek – Oxóssi a Ogun,
- pátek – Oxalá,
- sobota – Iemanjá a Oxun,
- neděle – všichni orixové.

Následně podává toto vysvětlení: „V úterý tu máme dešť a duhu; ve středu blesky a vítr, tedy bouřku; ve čtvrtek lov a řemesla; v sobotu mořskou a sladkou vodu. Pátek je zasvěcen Oxalovi ulivem katolicismu, přesněji kultu *Nosso Senhor de Bon-fim*. V pondělí Exu garantuje štěstí nastávajících dní a Omolu zdraví a blahobyt, přičemž očišťuje celý týden.“⁵⁸

Carneiro ještě viděl u bahijského candomblé v distribuci dnů týdnu mezi *orix* relativní shodu a velmi jasnou logiku, aniž by ji ovšem blíže vysvětlil. Roger Bastide přejímá toto základní schéma, ale snaží se již o hlubší vysvětlení této struktury a vztahů mezi božstvy, která jsou uctívána v jeden den. Vzhledem k tomu, že candomblé je charakterizováno právě svojí komplexní myšlenkovou strukturou, dovoluje si Bastide na tomto základě následně vytvořit diskutabilní teorii o souvislosti mezi jedním či více bohy téže podstaty, „kteří mu propůjčují specifické náboženské zabarvení a mysticky jej odlišují od dne minulého i příštího“.⁵⁹

Začátek týdne je přirozeně zasvěcen Exuovi. Exu je totiž označován za sluhu *orixů* nebo posla mezi bohy a lidmi zodpovědného za komunikaci mezi těmito dvěma světy a připodobňovaného v tomto svém aspektu k Merkurovi, Hermovi či Thovtovi.⁶⁰ Představuje také dveřníka či klíčníka, pročež je chápán jako sv. Petr a jeho soška je umísťována ve veřejných terreira. Dále je pro svou zlobivou, nesnášenlivou a mstivou

⁵⁵ Tamtéž, str. 96–97.

⁵⁶ Tamtéž, str. 98.

⁵⁷ E. CARNEIRO, tamtéž, str. 82–83.

⁵⁸ Tamtéž, str. 83.

⁵⁹ Tamtéž, str. 97.

⁶⁰ Carol L. DOW, tamtéž, str. 69.

povahu interpretován jako Dábel a taškár⁶¹ a zároveň jako Anděl strážný či „kmo-tříček“⁶², neboť úcta a přímluva k němu vykonaná s dobrým záměrem vyústí vždy v dobrý výsledek. Jak je vidět, Exu v sobě skrývá mnoho aspektů, které, ačkoli se zdají být protikladné, vyjadřují přesně to, co Exu ve skutečnosti je: „pán všech směrů prostoru a času“⁶³ i symbol počátečního chaosu, který předchází stvoření.⁶⁴

Druhý jeho zmíněný aspekt dostatečně osvětluje, proč je mu zasvěcen hned první den v týdnu. Jako strážce brány prostoru a božstvo otevirání je i strážcem času. Otevírá týden a zároveň jako posel umožňuje, aby následné obřady splnily svůj účel, tzn., aby při nich došlo k propojení světa bohů a lidí. Exuův obřad, tzv. Exuovo *padé*, předchází všem rituálům, ať už jsou zasvěceny komukoli a za jakýmkoli účelem. Kdyby nebyl vykonán, projevil by se Exuův mstivý duch a komunikace by se nezdařila.

Jeho spojení s Omolú, božstvem neštovic, kožních nemocí a nákaz vidí Bastide jednak v tom, že obě dvě božstva jsou u lidí obávaná vzhledem k jejich charakteru, a proto musí být náležitě uctěna, aby se usmířila a ukázala svoji slitovnou tvář. Druhá teorie, která si s první nijak neodporuje, říká, že obě božstva se vztahují k zemi jako živlu. Omolú má totiž také přívlastek „Pán Země“ a v tomto světle je pak pojmenován jako Obaluaí – ten, který „vládne tajemstvím smrti a znovuzrození“.⁶⁵ Pondělí je tedy podle Bastida zasvěceno chtonickým božstvům. Carol L. Dow⁶⁶ jejich propojení vidí v znalosti všech tajemství života.

Naná, nejstarší z vodních božstev, „babička“ všech *orixů*, a Oxunmaré, božstvo duhy, se vyskytli na „seznamu“ uctívaných božstev hned v úterý snad proto, že jsou nakloněni tomu vyslyšet prosby lidí a dopravit je k bohům. Fungují jako orodovníci. Další spojení mezi nimi je spatřováno v tom, že jsou dahomejského, nikoli jorubského původu, přičemž k jejich asimilaci do jorubského pantheonu došlo ještě na africkém území. Tudíž by úterý mohlo být vyjádřením úcty k cizím božstvům.

Středa je zasvěcena bohu hromů Xangovi a jeho první manželce Iansã, která vládne bouři, větru, bleskům a od Xanga převzala také schopnost dštít oheň z úst. Proto je středa pravděpodobně zasvěcena božstvům ohně.

Oxóssi, bůh lovu a patron lovců, je spolu s bohem a patronem kovářství Ogunem uctíván uprostřed týdne. Jejich spojitost s patronací nad lidskými aktivitami poskytujícími obživu je více než zřejmá. Navíc jsou to bratři a oba jsou hodnoceni jako „venkovní“ božstva, která nemají svoji svatyni uvnitř *terreira*, nýbrž v jeho přílehlých částech. Je tomu tak proto, že ani jeden z nich nepřebývá ve městech, ale v lesích.⁶⁷

Pátek je jednotně zasvěcen Oxalovi a to proto, že byl jako syn nejvyššího boha Oloruna identifikován s Kristem. Ten byl ukřižován v pátek, kdy se také slaví svátek těla Kristova. Charakteristika Oxaly je ale z principu odlišná od pojetí Krista.

⁶¹ Etnologové používají označení „trickster“, který dostatečně vyjadřuje jeho rys zlomyslnosti a šibalství. R. BASTIDE, *tamtéž*, str. 152.

⁶² E. CARNEIRO, *tamtéž*, str. 62.

⁶³ Z. LIGÉRIO, *tamtéž*, str. 53.

⁶⁴ *Tamtéž*, str. 56.

⁶⁵ Carol L. DOW, *tamtéž*, str. 50.

⁶⁶ *Tamtéž*, str. 75.

⁶⁷ Třetím „venkovním“ božstvem je Omolú.

Symbolizuje konec cesty a potažmo začátek smrti. Ta ale implikuje i odpočinek a mír, nový život a zde může být viděno další propojení s Kristem.⁶⁶ Pátek je proto slaven jako kult nebes. V některých canomblé je pak Oxalovi zasvěcena neděle, a to proto, že je to den, kdy se konají v křesťanství hlavní mše. Odůvodnění Oxalova uctívání v neděli je tedy stejné jako v pátek – synkreze.

Sobota je oslavou veškeré vody a jejích božstev. To znamená, že je to den zasvěcený Iemanjá, bohyni mořské vody, a Oxun, bohyni vody sladké. O tom, že jsou naprosto bezproblémově uctívány v jeden den, svědčí již zmíněný svátek Očišťování Panny Marie.

Neděle je konečně oslavou všech orixů, jak těch, kterým se již dostalo pocty v průběhu týdne, tak těch, na které se nedostalo. Neboť uctění musí být všichni *orixové*, aby bylo dosaženo rovnováhy.

Porovnáme-li tedy to málo, co nám o rozdělení dnů mezi orixe zanechává E. Carneiro, s tím, jak propojuje božstva R. Bastide, zjistíme, že nejsou ve větším rozporu. Bastide spíše přidává některé hypotézy, doplňuje a rozvíjí. Co se týče pondělka, oba se v podstatě shodují na otevírací funkci božstev, na nutnosti jejich uctění hned zpočátku, aby se mohl týden úspěšně vyvíjet. Zatímco Carneiro viděl spojení úterních božstev v jejich nejviditelnějších podobnostech, tj. v jejich patronaci nad přírodními živly, Bastide jde dál. Přináší teorii o jejich funkci přimluců, coby božstev z nejstarších, a o jejich cizím původu, a tím i nutnosti neznepřátelit si je. Božstvům středy, čtvrtka a soboty připisují oba autoři relativně shodné propojení. Jsou to dny uctění bouře, potažmo ohně, lidských řemesel a vody. Carneirova poznámka o Oxalově svátku spojeném především s kultem *Nosso Senhor de Bon-fim* je v naprosté shodě s pojetím Oxaly coby konce cesty. *Nosso Senhor de Bon-fim* je totiž svátek Ježíše Krista Dobrého konce.

Tak jednoduché to už ovšem není, podíváme-li se na posloupnost uctívání těchto božstev v týdnu. Proč je ten který *orixá* uctíván dřív nebo později? Jak se změnila jejich posloupnost po přijetí západního týdne o sedmi dnech? Bastide se snaží o vytvoření hypotézy, ale sám přiznává, že má své chyby a v kontextu *candomblé* jako celku není až zas tak důležitá. Přesto si ji ve stručnosti nastiňme, neboť v sobě skrývá zajímavý pokus o rekonstrukci mytického myšlení.

Za první vodítko považuje genealogickou posloupnost božstev. Přestože jsou místy vidět rodinná pouta mezi *orixy* uctíványými v jeden den (bratři, manžel a manželka), tato teorie již neodpovídá všeobecně uznávanému vyjádření úcty nejdříve starším božstvům. Například Naná uctívaná až v úterý je matka Omolúa, který se těší úctě hned první den. Dále si bere Bastide na pomoc rozdělení týdne mezi čtyři přírodní živly (pondělí – země, středa – oheň, pátek – vzduch, sobota – voda), ke kterým se přidává čtvrtek s aspektem lidské společnosti, jež „*tyto čtyři živly dělí na dva božské páry a plní funkci místa, kde se tyto dva páry setkávají*“.⁶⁹ Tomu, aby se teorie stala celistvou, brání úterní božstva, pro které Bastide nenachází v této struktuře místo.

U třetí teorie se otevírá prostor pro Bastidovu invenci. Možnou návaznost v uctívání spatřuje v posloupnosti „*od lidského prosebníka k žehnajícímu bohu (...) Výsledkem by pak byly dva třídní cykly rozdělené jedním, zcela přirozeným přechodovým*

⁶⁶ Carol L. DOW, tamtéž, str. 53.

⁶⁹ R. BASTIDE, tamtéž, str. 102.

dnem“.⁷⁰ První tři dny by vyjadřovaly vztah mezi lidmi a božstvy: pondělní božstva otevírají čas, úterní se přimlouvají u bohů za živé, středeční trestají ty, kteří neplní své náboženské povinnosti.⁷¹ Následuje onen přechodový den, který je spojen s lidmi a vytváří tak předěl mezi božstvy „sociologickými“ komunikujícími nějakým způsobem se smrtelníky a božstvy dalších tří dnů, která se již nachází na „vyšších postech“ v hierarchii bohů. Zde ale vidí Bastide překážku. Přírozenou posloupnost by viděl v tom, kdyby božstva za sebou následovala v pořadí Iemanjá a Oxun, Oxalá, všichni *orixové*, a ne Oxalá, Iemanjá a Oxun, *orixové*. Pak by odpovídala přírozené hierarchii, kdy Oxalá je ostatním bohům nadřazený a kdy je v posledku uctíváno celé shromáždění bohů. To, že tomu tak ve skutečnosti není, připisuje opět křesťanskému vlivu s jeho oslavováním Kristovy smrti v pátek.

Srovnání s původním pětidenním týdnem přináší další zajímavá zjištění. Bastide přejímá Frobeniovo rozvržení prvních čtyř dnů jorubského kalendáře, kdy se vždy jeden den váže na božstvo sídlící na jedné ze světových stran:

- 1. den – Východ – Exu,
- 2. den – Sever – Ogum,
- 3. den – Západ – Xango,
- 4. den – Jih – Oxalá.⁷²

Toto rozvržení nejenže vykazuje podobnost se současným bahijským kalendářem, ale údajně se shoduje i s pořadím, v jakém vstupují *filhas-do-santo* do tance kolem ústředního sloupu.⁷³ To ukazuje přinejmenším na to, že posloupnost v uctívání bohů není vůbec náhodná a že nějaký systém, ačkoli dnes již nejasný, přece jen v dřívějších dobách existoval.

Jedna odlišnost je ale viditelná. Ogumův svátek se nachází mezi Exuovým a Xangovým. Proč? Bastide v tomto momentě připomíná rozdělení světa jeho osou na vertikální a horizontální plán, přičemž ten druhý se vztahuje ke světovým stranám. Tradiční zobrazení tohoto prostorového uspořádání se vyznačuje „*dvěma protínajícími se přímkami v podobě kříže s jednou osou probíhající od východu na západ a druhou od severu na jih*“.⁷⁴

K vysvětlení se musíme tradičně uchýlit k mytologii. Cesta Exua z východu na západ, odkud pochází původně dahomejské božstvo Ogun, skrývá i Xangovu cestu za svojí druhou ženou Oyá, která v Brazílii splynula s Iansá a která mu uniká ve směru své sluneční pouti od východu na západ. Zde Bastide opomenul připomenout, že Naná a Oxunmaré, mající svůj svátek mezi Exuem a Xangem, nacházejí také opodstatnění pro své umístění v bahijském kalendáři, jelikož jsou to božstva pocházející ze západní dahomejské země a dorazivší na jorubský Východ.

Cestu Xanga za Iansá připomíná i cesta Oguna za bratrem Oxóssim, ale v jiném směru. Jeho cesta podle Bastida směřovala od pobřeží, které symbolizuje bohyňně moře Iemanjá, k lesům Ossaimovým, což aplikováno na nigerijskou geografii

⁷⁰ Tamtéž.

⁷¹ Skutečně, smrt zabitím bleskem byla už i v Africe považována za vyžádanou Xangem pro neposlušnost a domy zasažené bleskem byly také následně vylupovány kněžími odpovědnými za Xangovy obětní obřady.

⁷² R. BASTIDE, tamtéž, str. 103.

⁷³ Tamtéž.

⁷⁴ Tamtéž.

znamená z jihu na sever, kde pak Ogun vykonává svůj úkol, respektive pomáhá v těžkostech svému bratru.⁷⁶ Tato cesta tedy opodstatňuje posloupnost uctívání bohů od čtvrtka (Ogun, Oxóssi), přes pátek (Oxalá sídlící na jihu) až do soboty (Iemanjá, coby moře, sídlící na jihu, a Oxun, která je s Iemanjá ztotožňována).

Bastidův pokus o přehledné uspořádání dnů v týdnu v bahijském candomblé tedy nebyl příliš úspěšný. Je to spíše než cokoli jiného hypotéza, která se ovšem snaží vyjít z poměrně jasného pojetí jorubského týdne podle střídání do čtyř světových stran. To, že není možné bahijský kalendář osvětlit, je přisuzováno nemožnosti zachovat v katolické Brazílii stejný, či podobně logický systém jako v Africe.

To ovšem nic nemění na tom, že jednotlivé dny v týdnu a všechny svátky v průběhu posvátného roku mají náboženský význam pro své vyznavače a pro komunitu jako celek. Přestože nebylo nalezeno naprosto logické uspořádání ve struktuře roku, je důležité, že existuje souhra navzájem se doplňujících náboženských úkonů, které slouží k zachování jednoty a řádu. Každý adept či člen candomblé musí splňovat náboženské povinnosti k *orixovi* „své hlavy“, čímž přispívá k tomu, aby byli náležitě uctěni všichni *orixové*. Z toho pak plyne prospěch pro celé společenství candomblé, kde „*trvání je spojitý, nepřetržitě plynoucí čas, v němž má každičká chvíle vlastní mystický náboj*“.⁷⁶

Zde se vracíme k sociálnímu rozměru obřadů v candomblé a nejen v něm. To, že lidé napodobují činy svých božstev *in illo tempore*, má zásadní význam v otázce soudržnosti kmene (národa, lidu, atp.) a posílení jeho identity.⁷⁷ Shromažďování za tímto účelem je jedním z nejvýznamnějších prvků náboženského a sociálního chování. Samotnou funkcí rituálu v posvátném čase je pak obnovení víry a upevnění společenských pout. To ovšem nic nemění na tom, že sociální uspořádání je v tradičních společnostech pořád odrazem mytického a tedy věčného. Sociologický pohled v žádném případě neopomíná vlastní náboženské představy.

Ponechme si představu, že „*společnost je tedy vytvořena k obrazu času, tak jako by byl chrám obrazem vesmíru*“.⁷⁸ Důkazem toho v candomblé je rozdělení kněžstva na čtyři základní „úřady“, které odpovídají ve struktuře světa candomblé sférám *orixů*, lidí, přírody a zemřelých, a kde každý duchovní plní úlohu mající význam jen ve spojení s úlohami ostatních.⁷⁹ Dialektickým prvkem vesmíru je pak Exu, „pán prostoru a času“, který zajišťuje jednotu kosmu mezi jeho jednotlivými částmi. Nepropojuje jen svět lidí a bohů, jak jsme si ukázali, ale všechny sféry světa.⁸⁰

⁷⁶ Mýtus je popsán in: R. BASTIDE, tamtéž, str. 262.

⁷⁷ BASTIDE, tamtéž, str. 106.

⁷⁷ W. E. PADEN, *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Masarykova univerzita v Brně 2002. Str. 49–51.

⁷⁸ R. BASTIDE, tamtéž, str. 107.

⁷⁹ Více se této tematice věnuje 3. kapitola in: R. BASTIDE, tamtéž, str. 108–151.

⁸⁰ Více ve 4. kapitole, tamtéž, str. 152–173.

Závěr

Poznali jsme candomblé jako jeden z řady afro-brazílských kultů, které se rozvinuly v Brazílii během 19. století díky relativní svobodě černých otroků a jejich neutuchající touze podržet si africkou kulturu zahrnující jazyk, náboženství, tradice, sociální struktury. Přestože kromě náboženství se žádné africké praktiky výrazněji neprosadily, prvky ustavené v rituálech a spojené s náboženstvím (hudba, tanec) iniciovaly celou řadu brazilských kulturních proudů.

Bahijské candomblé považované dodnes za nejčistší formu původního afrického náboženství, zde bylo nastíněno jako soustava symbolických kolektivních představ, které jsou spolu pevně svázány, nemohou existovat jedna bez druhé. Iniciece propojuje lidskou bytost s přírodou a silou *orixú*, kteří vystupují jako klanová božstva chápaná jako zbožštělí předkové, stejně jako personifikace přírodních sil. Lze si totiž představit, že každý klan původní africké společnosti vykonával vymezenou rituální funkci spojenou s ovlivňováním jednotlivých přírodních sil. Pak by fungoval systém založený na dělbě náboženské práce a ústící do sjednocení etnika na základě vzájemné pomoci.⁸¹

Přestože v Brazílii byly etnické vazby zpřetrhány a *orixové* přestali být klanovými božstvy, jejich význam přetrvává. Stali se božstvy jednotlivých společenství candomblé a vystupují již jen jako přírodní síly, přičemž vztahy mezi *orixy* a jejich charakteristikami – barvami, obětními zvířaty, kovy, dny – trvají. Stejně tak trvá sounáležitost mezi bohy a lidmi, která umožňuje účast na plnohodnotnějším bytí a na štěstí, a vzájemná pomoc adeptů při vykonávání poct *orixům*.

Viděli jsme, že sakralizovaný prostor *terreira*, kde se odehrávají každodenní obřady nutné pro obnovování slábnoucího *axé*, hraje jednu z nejvýznamnějších rolí. Teprve v *terreiru* totiž nabývají rituály smysl, protože je zde navázáno spojení s posvátnou zemí, Afrikou, sídlem *orixú*. Jen tady je možno přenést se do posvátného času tvoření světa, jehož tok je utvářen vzájemně provázanými dílčími momenty plnění obřadů. Na jejich návaznosti a celistvosti stojí celá komunita candomblé.

Na závěr bych ráda připomněla ještě další rozměr tradičního pojetí času v candomblé, které je dnes konfrontováno s „moderním“, západním chápáním času. Tradiční pojetí je v candomblé spojeno se znalostí, učením a autoritou, a proto je základem duchovní moci. Na adepty jsou během celého procesu přijetí kladeny ty nejvyšší nároky. Předlouhá cesta učení může zabrat celý život. Tak složitý a rafinovaný je údajně systém candomblé, který je adepty odhalen jen po splnění všech náboženských povinností a po nabytí důvěry ze strany duchovných. Přenos znalostí je ústní a je doprovázen dlouhodobou praxí.

Čím delší je tedy cesta za poznáním candomblé, tím větší autority a moci duchovní nabývá. S nabýváním moci ovšem přibývá nejen privilegií, ale rovněž náboženských úkolů vyžadujících trpělivost a oddanost. Každý úkon má svůj čas a je to právě činnost, která definuje čas a ne naopak.⁸² Přestože afričtí Jorubové znali existenci lunárního měsíce a sami dělili svůj týden do pěti dnů, byl čas uspořádan kvůli

⁸¹ R. BASTIDE, tamtéž, str. 144–145.

⁸² Reginaldo PRANDI, *O candomblé e o tempo*. Práce je publikována na internetových stránkách: <http://www.fflch.usb.br/sociologia/prandi>.

událostem samotným, ne kvůli časovému ohraničení. A zde dnešní candomblé často naráží na vliv většinové společnosti.

Jednak se učení čím dál více přesouvá na individuální úroveň založenou na četbě, jednak převládá snaha o co nejrychlejší nabývání znalostí a jednak je učení odsunuto z rodinného prostoru. Protože se candomblé stalo součástí brazilské společnosti, kde je čas měřen kalendářem, nakonec samo přijalo ohraničování času na měsíce a roky. Stalo se tak, že minimální doba iniciace *filhas-de-santo* byla v průběhu 20. století ustavena jakýmsi nepsaným společným konsenzem „svatého zákona“ (*lei-do-santo*) na jeden rok a získání druhého stupně na sedm let.⁸³

Nezřídka se také stává, že iniciace slouží adeptu jen jako prostředek ke společenskému vzestupu. Hledání znalostí se tak mění v boj proti času a vytrácí se jeho původní africké pojetí coby sumy zkušeností. Dnešní candomblé osciluje mezi těmito dvěma postoji a přes všechny afrikanizační snahy posledních let, majících za cíl očistění od nánosů synkretismu, je více než těžký návrat ke konceptům, jak je viděl ještě v 50. letech 20. století Roger Bastide.

Candomblé již není exkluzivně náboženstvím afrických černochů. Díky snahám o „zbělošštění“ (*branquiamento*, *enbranquecimento*) celé brazilské populace od přelomu 19. a 20. století spojenými s vládní politikou ovlivněnou „vědeckými“ rasovými teoriemi a dále s demokratizací po roce 1945 a kontrakulturou let šedesátých, dochází k otevírání se candomblé pro všechny bez ohledu na rasový či sociální původ. To, jak se svět candomblé vyrovná s koncepty moderní společnosti v budoucnu, ukáže jen čas.

Použitá literatura

- Bastide, Roger, *Bahijské kandomblé*. Argo, Praha 2003.
- Carneiro, Edison, *Candomblés da Bahia*. Editora Brasileira do Ouro, Salvador 1948.
- Dow, Carol L., *Saravá! Magia Afro-brasileira*. Editorial Estampa, Lisabon 1998.
- Eliade, Mircea, *Mýtus o věčném návratu*. Oikúmené, Praha 1993.
- Herskovits, Melville J., *Man and his works. The Science of Cultural Anthropology*. Alfred A. Knopf, New York 1960.
- Horyna, B., Pavlincová, H., *Dějiny religionistiky*. Nakladatelství Olomouc 2001.
- Klíma, Jan, *Dějiny Brazílie*. Nakladatelství Lidové noviny, Praha 1998.
- Kláma, Vladimír, *Dobří duchové a démoni. Západoafrické mýty a bajky*. Argo, Praha 2004.
- Lawson, E. Thomas, *Náboženství Afriky. Tradice v proměnách*. Prostor, Praha 1993.
- Ligério, Zeca, *Iniciação ao Candomblé*. Editora Record, Rio de Janeiro 1993.
- Lody, Raul, *Candomblé, religião e resistência cultural*. Editora Ática, São Paulo 1987.
- Paden, William E., *Bádání o posvátnu. Náboženství ve spektru interpretací*. Masarykova univerzita v Brně 2002.
- Ribeiro, José, *Candomblé no Brasil*. Editora Espiritualista, Rio de Janeiro.
- Smith, Jonathan Z., *To take place. Toward theory in ritual*. University of Chicago 1987.
- Soukup, Václav, *Dějiny antropologie*. Nakladatelství Karolinum, Praha 2004.
- Stingl, Miloslav, *Černí bohové Ameriky*. Svoboda, Praha 1992.

<http://www.ffch.usb.br/sociologia/prandi>
<http://www.geocities.com/athens/acropolis/1322>
http://www.pucsc.br/rever/rv012001/p_jensen.pdf

⁸³ Tamtéž.