

**Przegląd Religioznawczy 3(277)/2020**

The Religious Studies Review

ISSN: 1230-4379

e-ISSN: 2658-1531

www.journal.ptr.edu.pl

**RENATA SIUDA-AMBROZIAK**

Uniwersytet Warszawski

Ośrodek Studiów Amerykańskich, Instytut Ameryk i Europy

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

e-mail: renata.siuda-ambroziak@uw.edu.pl

ORCID: 0000-0002-6594-0058

DOI: 10.34813/ptr3.2020.13

## **Religijne święta w brazylijskim katolicyzmie ludowym**

Religious festivals in Brazilian popular Catholicism

---

**Abstract.** Since the beginning of colonization, Brazilian Catholicism has been characterized by borrowing elements of religious practices from the many cultures among which it operated. Syncretism has always been an important feature of Brazilian religiousness, especially in its folk dimension, including all kinds of religious festivals - not only those accepted by the Church as official forms of religious life, but also those barely tolerated or totally rejected by the Church's hierarchy. Referring to the experiences from the field research, the author of the article presents the characteristics of the celebration of some religious holidays in Salvador da Bahia, drawing attention to how the saints of Catholic religious worship function in syncretic local culture (especially in the context of popular Afro-Brazilian cults), how these festivals were initiated, how they evolved and what kind of socio-cultural transformations they are undergoing. In this context the author pays special attention to the processes of "carnivalisation" of the Catholic religious festivities, increasing their significance in the sphere of profanum and obscuring their original religious symbolism

**Keywords:** religious festivals, Brazil, popular Catholicism.

**R**ozdźwięk pomiędzy oficjalną doktryną Kościoła katolickiego a rzeczywistą, codzienną, synkretyczno-magiczną ludową religijnością Brazylijczyków jest widoczny dla każdego kto choćby na krótko zetknie się ze sferą wiary i religii

w Brazylii. Katolicyzm, pomimo wielowiekowego monopolu sprzymierzonego z iberyjską władzą świecką Kościoła, od początku kolonizacji zapożyczał istotne elementy praktyk religijnych od kultur, w ramach których funkcjonował. W takim kontekście, synkretyzm<sup>1</sup> – oddolny, spontaniczny i uznawany w Brazylii za zupełnie oczywisty – jest i zawsze był widoczną cechą brazylijskiej religijności, zwłaszcza w jej ludowym wymiarze<sup>2</sup>, charakteryzującym się m.in. emocjonalnym przeżywaniem wiary i gorliwością obrzędową, w tym masowym uczestnictwem w świętach religijnych, nie tylko w tych akceptowanych przez Kościół, ale także/zwłaszcza tych ledwie tolerowanych bądź całkowicie odrzucanych przez kościelnych hierarchów. W Brazylii religijność ludowa stworzyła swój własny, nieoficjalny subsystem religijny, funkcjonujący poza faktyczną kontrolą Kościoła.

W niniejszym artykule, opierając się na bibliografii oraz obserwacjach z badań terenowych<sup>3</sup> prowadzonych we współpracy z religioznawcami z brazylijskiego Uniwersytetu Federalnego w Bahia (grudzień 2017–luty 2018), przedstawiam kilka istotnych elementów synkretycznej, brazylijskiej religijności ludowej, widocznej w historycznym i współczesnym kontekście obchodzenia świąt religijnych w Salvador da Bahia, skupiając się przede wszystkim na: korzeniach brazylijskich synkretyzmów; charakterystyce obchodów świąt religijnych na przykładzie dnia świętej Barbary (4 grudnia) i NMP Patronki Żeglarzy (*Nossa Senhora dos Navegantes*) (2 lutego); funkcjonowaniu w lokalnej kulturze religijnej postaci kultu katolickiego (NMP, święta Anna, święta Barbara) zsynkretyzowanych z afrobrazylijskimi *orixás* (odpowiednio: *Iemanjá*, *Nanã* i *Iansã*); powodach zainicjowania tychże świąt i celach przyświecających ich propagatorom; przyczynach ich ewolucji oraz różnego rodzaju transformacji społeczno-kulturowych, którym podlegają. W artykule postaram się wykazać, że na współczesną obecność, charakter i przebieg konkretnych obchodów w kalendarzu świąt religijnych brazylijskiego katolicyzmu ludowego w Salvador da Bahia mają przede wszystkim wpływ czynniki pozainstytucjonalne, związane z: lokalną kulturą religijną naznaczoną obecnością religii afrobrazylijskich i oddolnym ich synkretyzowaniem z katolicyzmem; praktycznym wymiarem świąt religijnych i utylitarnym podejściem wyznawców do kultu konkretnych świętych; pozytywnym odbiorem przez uczestników procesów swoistej „karnawalizacji” świąt religijnych,

<sup>1</sup> Termin ‘synkretyzm’ używany często w znaczeniu mieszania się ze sobą rzeczy i pojęć niewspółmiernych, w kontekście religijnym postrzegany był przez długi czas jako zjawisko negatywne, prowadzące do dezorientacji wiernych i upadku religii. W XX wieku synkretyzm zaczął być postrzegany jako zjawisko świadczące o unikalności religii powstałych w wyniku zderzania się różnych paradygmatów, jako swoista koegzystencja w ramach jednej religii elementów sobie obcych. Obecnie nie istnieje jedna, uniwersalna i akceptowana przez wszystkich definicja synkretyzmu, choć z reguły badacze zgadzają się z tym, że jest to termin służący do opisu zjawisk religijnych, w których oddziałują na siebie różne tradycje, czasami ze sobą skonfliktowane czy niespójne. Ich elementy podlegają reinterpretacji w celu ich adaptacji, przy czym często jest to proces asymetryczny, w którym mamy do czynienia z dominacją jednej z religii nad innymi. Synkretyzm oddolny zachodzi wówczas, gdy synteza elementów pochodzących z różnych źródeł religijnych przebiega z inicjatywy zwykłych uczestników kultów, na poziomie nieuświadomionym (Leopold, Jensen, 2005; Shaw, Stewart, 1994).

<sup>2</sup> Według Glocka i Starka (2007) istnieje pięć podstawowych wymiarów religijności: ideologiczny/doktrynalny; praktyk religijnych; doświadczeń *sacrum*; intelektualny (wiedza na temat uznawanych prawd wiary) oraz konsekwencji uczynków (subiektywne przekonania i sądy łączące religijność z moralnością).

<sup>3</sup> Wszystkie zdjęcia zamieszczone w artykule pochodzą z przeprowadzonych badań terenowych i zostały wykonane przez autorkę.

zwiększającej ich znaczenie w sferze profanum i czasami przesłaniającej stopniowo ich oryginalną symbolikę religijną.

## **Korzenie synkretyzmów w brazylijskiej religijności ludowej**

W Brazylii przeciwstawianie sobie wielu różnych elementów wchodzących w skład religijności ludowej nie ma sensu, gdyż różnice pomiędzy nimi są zatarte ze względu na ich wzajemne przenikanie się – dużo więcej korzyści przynosi analiza interakcji i interferencji zachodzących pomiędzy nimi, bez podejmowania prób ich rozdzielania. Już od początków kolonizacji brazylijski katolicyzm nie był wolny od bardzo wielu wpływów kulturowych (tych przywiezionych z Półwyspu Iberyjskiego, czy kolonizowanej wcześniej przez Portugalczyków Afryki oraz tych lokalnych – początkowo indiańskich, później związanych z czarnym niewolnictwem), stając się z czasem coraz bardziej synkretyczny i otwarty oraz rozprzestrzeniając się na olbrzymim terytorium portugalskiej kolonii, w dużym stopniu przy wykorzystaniu upodobania zarówno kolonizatorów, jak i ludności tubylczej (a potem – również afrykańskich niewolników) do organizacji wszelkiego rodzaju wspólnotowych świąt religijnych i w nich masowego uczestnictwa. Chociaż w wyniku reformacji Kościół zaczął przywiązywać coraz większą wagę do czystości wiary, w tym do prób wyeliminowania z katolicyzmu pozostałości „średniowiecznego pogaństwa”, nie udało się w Brazylii do dzisiaj usunąć z praktycznego wymiaru religijności ludowej jej „heretyckich” składników wraz z towarzyszącymi im rytuałami, często o magicznym charakterze, i całą gamą ich społeczno-kulturowych zależności i determinant. Brazylijski katolicyzm, stale „bombardowany” obcymi wpływami, zachował charakterystykę religii przesiąkniętej czarami i lokalnymi wierzeniami oraz wypełnionej postaciami lokalnych proroków, niekanonizowanych przez Watykan świętych, indiańskich bóstw oraz afrykańskich orixás; religii, której oficjalne i nieoficjalne praktyki były nie tyle autonomiczne, czy też sobie przeciwstawne, co raczej komplementarne (Siuda-Ambroziak, 2015).

Sytuacja ta zaczęła ulegać zmianie pod koniec XIX wieku, kiedy to pojawiła się silna tendencja „romanizacyjna” w brazylijskim Kościele, która oznaczała zbliżenie z Watykanem oraz konieczność zaprowadzenia „porządku” w nieortodoksyjnej religijności Brazylijczyków, utożsamianej z ignorancją i przesądami. Religijność ludowa miała ustąpić miejsca „czystej doktrynie Kościoła” i dominacji oficjalnej liturgii nad świętowaniem poza murami świątyni. Ludowy, wspólnotowy katolicyzm miał zostać zastąpiony katolicyzmem klerykalnym i sakramentalnym, a ważnym ku temu przyczynkiem były postanowienia I Soboru Watykańskiego, w tym ogłoszenie dogmatu o nieomyślności papieża (1870), który stał się najwyższym autorytetem w kwestiach doktryny Kościoła.

Jak złudna była to jednak nadzieja w brazylijskim kontekście kulturowym, udowodniali już pierwsi, dziewiętnastowieczni badacze synkretycznych kultów rozwiniętych na terenie Brazylii: Nina Rodrigues, Arthur Ramos i Roger Bastide. Pierwszy z nich, pomimo uleganiu ówczesnej ideologii podrzędności rasowej Afry-

kanów wobec białych, stał się pionierem studiów nad synkretyzmami i, choć sam takiego sformułowania nigdy nie użył, zwracał baczną uwagę na „dualizm religijny” oraz różnego rodzaju „fuzje”, „nałożenia”, „adaptacje”, czy „współzależności”. Jako pierwszy opisał też zjawisko łączenia przez wiernych w lokalnym panteonie katolickich świętych z afrykańskimi *orixás*, zauważając jednocześnie oddawanie im czci poprzez organizowanie wspólnotowych rytuałów i świąt oraz masowym w nich uczestnictwie (Rodrigues, 1935; 1988).

Terminem „synkretyzm” w kontekście religijnym zaczął, jako pierwszy, posługiwać się w Brazylii inny badacz – Arthur Ramos, który próbował usystematyzować różne wierzenia afrobrazijskie i wskazać na widoczną mieszankę wielu ich elementów z brazylijskim katolicyzmem ludowym. Podczas swoich badań zwrócił on uwagę na fakt, że to prześladowanie kultów niewolniczych przez białych kolonizatorów doprowadziło, paradoksalnie, do znaczącego wzmocnienia zachodzących synkretyzmów religijnych poprzez konieczność ukrywania afrykańskich *orixás* pod postaciami katolickich świętych (Ramos, 1940; 1947)<sup>4</sup>.

Roger Bastide zauważył natomiast istnienie dwóch różnych katolicyzmów, wynikających z przepaści pomiędzy nabożeństwami kościelnymi sprawowanymi przez białych dla białych oraz przez białych dla Afrykanów, którzy szybko zaadaptowali na swoje potrzeby niektóre postaci katolickich świętych. Bastide twierdzi, że podczas gdy białe elity ziemskie trzymały swoich ulubionych świętych „pod kluczem”, w domowych ołtarzykach, Afrykanie zawsze wychodzili ze swoimi na ulice, oddając im cześć poprzez taniec, śpiew, procesje – czyli organizację świąt, uczestnicząc z takim samym zaangażowaniem we mszy dedykowanej katolickim świętemu, jak i w następujących po niej rytuałach ku czci afrykańskich *orixás* – kapłani afrobrazijskich kultów często wymagali wręcz od swoich wyznawców uczestnictwa we mszy świętej, przekonani o wartości udzielanego przez księdza błogosławieństwa dla efektywności sprawowanych w *terreiro* rytuałów (Bastide, 1961; 1971). Zmiany w postrzeganiu tej swoistej kompatybilności religijnej zaczęły być dostrzegalne dopiero w latach 80. XX wieku, kiedy to pojawiła się tendencja do oddzielenia się kultów afrobrazijskich od katolicyzmu, co nie zawsze jednak okazało się możliwe ze względu na siłę zbiorowej pamięci (Boschi, 1986; Delumeau, 1993).

Bardzo ważnym elementem kształtowania synkretycznej religijności ludowej w Brazylii, choćby ze względu na stałe niedoboru kleru oraz odległość od Watykanu, były katolickie bractwa religijne<sup>5</sup>, odgrywające bardzo istotną rolę w propagowaniu kultu świętych i organizacji wspólnotowych świąt religijnych. Odpowiadały one za tworzenie rytuałów, nabożeństw i modlitw w różnych intencjach, z reguły dalekich od teologicznej czystości czy ortodoksji, otwierając dla Afrykanów możliwość zachowania i kultywowania pod przykrywką katolicyzmu afrykańskich rytuałów. Bractwa promowały kult pośredników i orędowników na każdą potrzebę i okazję, swobodnie

<sup>4</sup> Niektórzy badacze zauważają funkcję jedynie dekoracyjną pełnioną przez figurki katolickich świętych w świątyniach *candomblé* (*terreiros*), tłumacząc, że podczas rytuałów nie mają one żadnego znaczenia, a większość uczestników stoi tyłem do ołtarza (Rehbein, 1985, s. 87).

<sup>5</sup> Bractwa religijne (*irmandades, confrarias*), stowarzyszenia osób świeckich mające na celu promowanie katolicyzmu poprzez organizowanie ulicznych procesji, huczne obchodzenie religijnych świąt, rozwijanie kultu pośrednictwa świętych oraz budowę kaplic (Del Priore, 1994).

jednocząc panteony świętych i bóstw i predestynując Brazylię do dalszego, stałego, oddolnego rozwoju kolejnych religijnych synkretyzmów.

Bractwa były początkowo silnie związane ze strukturą etniczną Brazylii: niektóre spośród nich przyjmowały w swe szeregi tylko i wyłącznie białych (np. *Irmandade da Nossa Senhora do Carmo*, *Irmandade do Santíssimo Sacramento*), inne – Indian, Metysów, Afrykanów lub Mulatów (np. *Irmandade da Nossa Senhora do Rosário*, *Irmandade do Senhor São José*), a chociaż ich założenie wymagało formalnej akceptacji Kościoła (każde bractwo musiało przedstawić lokalnym władzom kościelnym stosowny statut, w którym określano cele jego działalności, sposób przyjmowania nowych członków, ich prawa i obowiązki), przez długi czas stanowiły one, zwłaszcza dla Afrykanów i Afrobrazylijczyków, jedyną możliwość legalnego zrzeszania się. Bractwa, oprócz celów typowo religijnych, były także ważnym elementem spójności społecznej, regulującym zachowania i relacje pomiędzy grupami rozdzielonymi kolorem skóry, statusem, władzą, majątkiem i odmienną kulturą oraz promowały wzajemną solidarność między swoimi członkami, zapewniając pomoc potrzebującym (Scarano, 1976, s. 147). Pozytywny stosunek władzy świeckiej do ich tworzenia tłumaczy skuteczne zastępowanie przez nie nielicznego kleru, i tym sposobem odciążanie Korony od ponoszenia kosztów jego utrzymania (Boschi, 1986, ss. 26, 65), przy jednoczesnym łagodzeniu problemów społecznych związanych z nierównościami i biedą (Verger, 1999). Bractwa przyjmowały zatem na siebie rolę nie tylko promotorów synkretycznej, ludowej religijności, ale także prowadziły przytulki, szpitale, zapewniały swoim ubogim członkom pogrzeby, opiekowały się więźniami, wdowami i sierotami (Azzi, 1978). Z reguły początkowo ich założycielami i członkami byli zamożni członkowie lokalnych elit ziemskich, którzy mogli także inwestować w ich rozwój i działalność, sponsorując ołtarze danego bractwa, święta jego patrona, czy też nawet budowę kościoła pod jego wezwaniem (Hoornaert, 1974; Russel-Wood, 1981).

Późniejsze bractwa religijne, zakładane przez osoby z niższych warstw społecznych, w tym Afrykanów, musiały z reguły znaleźć już istniejący kościół, którego proboszcz zezwoliłby na używanie jednego z bocznych ołtarzy na potrzeby kultu konkretnego świętego obranego za patrona – ze względu na popularność bractw, w wielu świątyniach znajdowało się po kilka takich ołtarzy, rywalizujących ze sobą o miano najpiękniejszego, przygotowanego przez najlepiej zorganizowane i zarządzane bractwo. Przynależność do bractwa zawsze była uznawana za przywilej i związana była z prestiżem społecznym (Russel-Wood, 1981) – cieszyły się one tak wielką popularnością, że kiedy znaczenie któregoś z nich zaczynało z jakiegoś powodu maleć, przyjmowały często strategię łączenia się w celu przetrwania (Mattoso, 1992, s. 402; Barbosa, 1970, s. 101). Zmiany w ich percepcji i funkcjonowaniu następować zaczęły wraz z pojawieniem się wspomnianej już tendencji „romanizacyjnej” w Kościele brazylijskim, który zaczął postrzegać religijność ludową promowaną przez bractwa jako zjawisko negatywne, odwracające wiernych od prawdziwej, czystej wiary i przyciągające ich do świątecznych zabaw o charakterze karnawałowym. Promujący konieczność reformy biskupi przeciwstawiali się popularności lokalnych bractw i ich władzy nad „rządem dusz”, proponując w zamian tworzenie zupełnie nowych grup i stowarzyszeń kościelnych, działających bezpośrednio pod zwierzchnictwem kleru.

W swoich zamiarach dotyczących znacznego ograniczenia swobodnego synkretyzowania wiary katolickiej hierarchowie nie byli jednak sami – wspierały ich także lokalne władze poprzez tworzenie stosownego prawa oraz jego implementowanie za pośrednictwem sił policyjnych<sup>6</sup>.

Wraz z powstaniem republiki (1889) bractwa zaczęły być stopniowo marginalizowane przez wszystkie władze: eklezjalne dostrzegały w nich zagrożenie dla monopolu hierarchów i czystości wiary; świeckie – element sprzeczny z republikańskimi ideałami postępu. Część z nich przetrwała jednak do dziś, kontynuując, choć z modyfikacjami, swoją misję, w tym propagowanie kultu konkretnych świętych poprzez, m.in., publiczne celebrowanie poświęconych im dni i organizację hucznych obchodów ku czci swojego patrona.

## Świętowanie w religijności ludowej Salvador da Bahia

W Brazylii zainteresowanie badaczy powiązaniem pomiędzy sacrum i profanum w kontekście ludowych świąt religijnych uwidoczniło się późno, gdyż dopiero w ostatnich dekadach XX wieku, zwłaszcza w kontekście ich roli wspólnototwórczych (Abreu, 1999; Del Priore 1994; Souza de Mello, 1994). Jednak święta religijne zawsze miały także, oprócz wspólnotowego, bardzo ważny aspekt indywidualny, związany z kontraktem *do ut des* pomiędzy jednostką a danym świętym, obranym za patrona, który, na zasadzie wzajemności za wyświadczone mu przysługi (pielgrzymka; organizacja, pomoc w organizacji lub uczestnictwo w święcie), miał za zadanie spowodować zesłanie szczególnych łask w życiu danego człowieka. Często w sytuacji dużego zagrożenia składano świętym konkretną obietnicę, którą należało wypełnić po otrzymaniu od nich stosownej pomocy – warunki te dotyczyły jednak obydwu stron kontraktu: człowiek, który nie wypełnił swojej obietnicy, skazany był, jak wierzono, na wieczne potępienie, ale też i święty, który, pomimo otrzymania stosownej nagrody, nie spełnił swojego zadania, ryzykował karę, w postaci np. usunięcia go z domowego panteonu świętych, czy zniszczenia jego figurki (obrazu) (Mattoso, 1992, s. 392). Wypełnienie kontraktu przez obydwie strony stawało się zawsze dobrym pretekstem do świętowania: bogaci organizowali w tym celu bale, procesje i uczty, a ubożsi - imprezy pod gołym niebem, tańczone, śpiewane i – suto zakrapiane alkoholem.

Niektóre święta religijne były w Salvador da Bahia od początku bardziej popularne od innych i, co za tym idzie, huczniej obchodzone. Zależne to było od kilku czynników, np. kwestii „oddolności” ich ustalania i organizacji. Niektóre dni w kalendarzu świąt katolickich narzucane były odgórnie – tak stało się, chociażby, ze świętem ku czci NMP Niepokalanego Poczęcia, promowanym bardzo intensywnie, zaraz po ogłoszeniu dogmatu, przez hierarchów brazylijskich, w tym biskupa Salvadoru, Romualda Antônio de Seixasa, który w dniu 8 grudnia 1856 roku zapewnił odpust zupełny wszystkim, którzy tego dnia pojawili się w kościele pod takim właśnie

<sup>6</sup> Przepisy ograniczające swobodę działalności bractw religijnych zrzeszających Afrykanów i Afrobrazylijczyków pochodziły z czasów cesarstwa i wynikały z lęku przed rebelią (Reis, 2001, ss. 339–358).

wezwaniami. Święto to miało być organizowane przez oficjalnych przedstawicieli Kościoła, poza kontrolą bractw i ogólnie – osób świeckich, choć przy pomocy finansowej lokalnej, białej arystokracji, wywodzącej się od pierwszych kolonizatorów (Barbosa, 1970, ss. 91–92). Niestety, wbrew odgórnym zaleceniom hierarchów, święto to nie przyjęło się w ludowym kalendarzu świąt religijnych.

Co ciekawe, wcześniej podobne problemy miały miejsce w odniesieniu do święta dedykowanego matce Maryi – świętej Annie, synkretyzowanej w kulturach afrobrazylijskich z Nanã, boginią słodkiej wody. Oficjalnie święto to miało przypadać w kalendarzu kościelnym na dzień 26 lipca. Jednak mieszkańcy Salvador da Bahia i okolic, zwłaszcza rybackiego Rio Vermelho, przenieśli je, dla swoich potrzeb i bez wiedzy hierarchów, na lato, z datą ruchomą, ustalaną na styczeń lub luty. Pierwsze obchody zarejestrowano tam w lutym 1823 roku (Vianna, 1983, s. 27). Święto, organizowane przy udziale elity baiańskiej, która zjeżdżała nań tłumnie, trwało zwykle cały tydzień. Jednak, jak się wkrótce okazało, ważna rola w obchodach odgrywana przez lokalnych rybaków miała się szybko zakończyć – momentem kulminacyjnym obchodów była procesja morska, podczas której pięknie przystrojone łodzie rybackie wyruszały w morze, a na lądzie odbywały się w tym czasie procesje piesze (Garcia, 1923, s. 283; Querino, 1946, s. 128). Z czasem Rio Vermelho stało się jednak dzielnicą coraz bardziej popularną wśród ludzi zamożnych, którzy zaczęli się tam osiedlać na stałe, a wraz z tymi zmianami, zaczął zmieniać się również charakter święta, które stawało się coraz mniej świętem rybaków; procesja łodzi zastąpiona została przez bogaczy wyścigami z nagrodami, pojawiły się wybory najpiękniejszej uczestniczki święta (królowej), czyli karnawałowe „konkursy piękności”, na ulicach staczano bitwy na konfetti, odbywały się pochody przystrojonych samochodów, oblewano się perfumami i zażywano kąpeli morskich w przebraniach z krepiny etc. (Porto Filho, 1991, s. 93). Świętującym przygrywały najlepsze orkiestry karnawałowe. Ze starych tradycji pozostawały jeszcze zaledwie mycie lokalnego kościoła przez żony rybaków, wieczorne aukcje publiczne na cele charytatywne oraz uliczne tańce „pospółstwa”, w tym rodas de samba (Wetherell, 1972, s. 130), z którymi konkurowały urządzone w nowych, bogatych willach zamknięte bale dla elity. Obchody święta trwały, tak jak karnawał, przez kilka dni, najczęściej od piątku do środy, a ulice Rio Vermelho stawały się miejscem przemarszu wesołych orszaków bogatych przebierańców, zacierając różnicę pomiędzy świętem religijnym a karnawałem (Porto Filho, 1991; Vianna, 1979, ss. 16–17).

Pomimo swojej popularności wśród elit Salvador da Bahia, święto nie przyjęło się na długo. Zdecydował o tym jego bojkot wśród lokalnych rybaków, którzy w miejsce świętej Anny zaczęli oddolnie propagować kult jej córki, Maryi, zsynkretyzowanej z *orixá* Iemanjá, boginią wód i oceanów. Rybacy zaczęli urządzać swoje własne obchody, z procesją morską i pokazem sztucznych ogni, łącząc, już na stałe zresztą, postać Maryi, Patronki Żeglarzy (*Nossa Senhora dos Navegantes*) z afrykańską boginią Iemanjá:

Dzień Niepokalanej to także dzień Iemanjá, matki wód czczonej przez rybaków z Bahia, którzy świętują organizując procesję w Rio Vermelho, śpiewając pieśni w afrykańskim języku *nagô* i wypływając swoimi łodziami z plaży Mariquita, aby zabrać na głęboką

wodę wszystkie podarunki przeznaczone na ofiarę dla *orixa*: kwiaty, perfumy, pachnące mydła i inne podarki. (Ott, 1955, s. 170).



Fot. 1, 2. Kosze z darami dla Iemanjá znoszone przez uczestników święta przed świtem

Maryja-Iemanjá uznawana jest za cierpliwą, dobrą, delikatną, czułą i opiekuńczą matkę, która chroni rybaków przed niebezpieczeństwami czyhającymi na nich na pełnym morzu, a kiedy przyjdzie już ich czas – zabiera w ostatnią drogę, na dno oceanu. Jednocześnie Iemanjá ma jednak także inne, mniej łagodne i dobrotliwe oblicze – uznawana jest, pomimo swojej opiekuńczości, za boginię mściwą, zaborczą i zazdrosną o swoich wyznawców: nie zapomina braku uwagi ze strony tych, którzy polecają się jej opiece. Uwielbia prezenty, ale potrafi też, w swojej złości, je odrzucić. Z drugiej strony – przyjmuje wszystko, bez względu na rzeczywistą wartość daru. Prezenty jej oferowane nie muszą być ani drogie, ani bardzo wyszukane. Muszą być natomiast, zgodnie z opiniami wyznawców, pięknie przygotowane i ofiarowane, w dniu jej poświęconym, ze szczerego serca.



Fot. 3, 4. Przykładowe kosze z darami

Dla rybaków wypływających na dalekie połowy na otwarty ocean Maryja/Iemanjá była dużo praktyczniejszym obiektem kultu niż Anna/Nanã – patronat świętej Anny potrzebny był, jak wierzono, osobom starszym oraz bezdzietnym parom,



a Nanã opiekowała się rybakami łowiącymi w wodach słodkich. Do tego doszły ostre podziały społeczne wśród świętujących (rybacy stopniowo wypychani byli poza nawias świątecznych obchodów elity) oraz nieporozumienia pomiędzy rybakami a proboszczem nowopowstałej parafii pod wezwaniem świętej Anny. Ksiądz, nieprzychylnie nastawiony do wszelakich lokalnych „herezji”, nie chciał tolerować żadnych synkretyzmów, ściśle samodzielnie nadzorując przygotowania do corocznego święta i jego przebieg. W odpowiedzi na werbalizowane przez proboszcza oficjalnie z ambony problemy wynikające z ludowego „łączenia” święta katolickiego z kultem afrykańskich *orixás*, rybacy odmówili płacenia dziesięciny na utrzymanie parafii (*Festa...*, 1970, s.1). Wiadomo, że już w 1924 roku istniały bardzo poważne konflikty pomiędzy lokalnym klerem a rybakami, którzy, pomimo zakazów i ostrzeżeń, nadal wypływali w morze, aby złożyć Iemanjá ofiarę w postaci wiklinowego kosza pełnego jej ulubionych prezentów i prosić ją o opiekę i obfite połowy (Porto Filho, 1991, s. 96; Vianna, 1979, s. 16)<sup>7</sup>.

Maryja, matka Chrystusa, zsynkretyzowana została zatem przez rybaków z Iemanjá z boginią morza – patronką rybaków, co widoczne jest w statuetkach i obrazach przedstawiających w bardzo zbliżony sposób obydwie postaci kultu.



Fot. 5. Nowoczesna wersja figurki Maryi/Iemanjá

W 1930 proboszcz, krytykując te synkretyzmy jako pogaństwo, odmówił celebracji mszy w dniu święta Maryi/Iemanjá. Od tego czasu rybacy przestali po prostu korzystać z jego duszpasterskich usług – święto, już wtedy dedykowane nie świętej Annie<sup>8</sup>, tylko Maryi/Iemanjá, zaczęło żyć w lokalnej społeczności swoim własnym życiem, organizowane oddolnie przez rybaków, często z udziałem kapłanów *can-*

<sup>7</sup> Historycznie, Iemanjá przedstawiana była w kultach afrobrazylijskich jako matka-matrona, o obfitych kształtach, z pełnymi piersiami – była symbolem macierzyństwa. Później, zwłaszcza po objawieniach fatimskich, jej wizerunek ulegał stopniowym zmianom: pojawiała się coraz częściej jako szczupła, biała kobieta, w powłóczyстых, błękitnych lub błękitno-białych szatach. Niektórzy porównują jej wizerunek do baśniowych wrózek: „z alabastrową bielą skóry, ubrana w długą, muślinową tunikę, wylaniająca się z morskich fal, z rozwianymi na wietrze czarnymi, długimi włosami, diademową koroną z perłami, otoczona świeżymi różami i wianuszkami z gwiazd. Iemanjá pojawia się szczupła i wiotka, w niczym nieprzypominająca „matrony z pełnymi mleka piersiami” (Verger, 1997, s. 193).

<sup>8</sup> Po dekadach „zastoju” święto ku czci świętej Anny, wróciło, w latach 60., do oryginalnej daty z kalendarza kościelnego, czyli 26 lipca. Po czym zostało praktycznie zapomniane. Obecnie nie istnieją w zasadzie żadne obchody ku czci tej świętej w religijności ludowej lokalnego Kościoła.

*domblé*, którzy pomagali przygotowywać kosze ofiarne dla bogini morza. Wkrótce święto Maryi/Iemanjá zaczęło być traktowane jako ważny element synkretycznej religijności ludowej, poza jakąkolwiek kontrolą kleru katolickiego. Ostatecznie data święta Iemanjá ustalona została oddolnie na 2 lutego, w dniu święta maryjnego. Pierwsze jego oficjalne obchody odbyły się w 1959 roku, zainaugurowane pokazem sztucznych ogni przed świtem, później nastąpiło wypłynięcie rybaków na otwarte morze z darami dla Iemanjá (Porto Filho, 1991, s.96). Początkowo dary te były przygotowywane tylko przez rybaków, ale wkrótce zaczęli oni zabierać również kosze pełne kwiatów, kosmetyków, jedzenia, ozdób, lalek i bilecików z prośbami i podziękowaniami przywiezione przez inne osoby, spoza wspólnoty. Z czasem liczba uczestników oraz oferowanych bóstwu prezentów zwiększyła się do tego stopnia, że obecnie w celu ich dostarczenia wyrusza cała flotyła statków rybackich, motorówek i żaglówek, a ilość wrzucanych do oceanu przedmiotów budzi zaniepokojenie w kontekście ochrony środowiska<sup>9</sup>.



Fot. 6. Przygotowania łodzi do załadunku koszy z prezentami

Zanim dary zostaną załadowane na łodzie, składane są skoro świt w specjalnie do tego przygotowanym baraku, przy domu Iemanjá, na skarpie nad brzegiem morza. Ci, którzy pojawią się zbyt późno, muszą poradzić sobie z dostarczeniem prezentu sami – zwykle odbywa się to, zgodnie ze starą tradycją, poprzez puszczenie bezpośrednio z plaży na wodę papierowych statków z zawartością (Querino, 1955, s. 60). Prezenty uważa się za doręczone z sukcesem, jeśli fale zabiorą je w głąb oceanu, a te wyrzucone na głębinę z łodzi – jeśli utoną. Jeśli prezent unosi się na falach albo wraca z falami na plażę, uznaje się, że bogini morza odrzuciła prośbę lub podziękowania, ale zdarza się to wyjątkowo rzadko – wszystkie zasady, w tym dotyczące samych darów i sposobu ich przygotowań są przez uczestników święta rygorystycznie przestrzegane. Po powrocie rybaków na brzeg, zaczyna się część ludyczna święta – z poczuciem spełnionego obowiązku jego uczestnicy jedzą (pokarmy tradycyjnie związane z kultem Iemanjá przygotowywane są z kukurydzy i kokosa, z dodatkiem miodu i słodkiej oliwy), piją (również napoje alkoholowe), tańczą (zwykle jest to uliczna

<sup>9</sup> Od kilku lat organizatorzy święta zachęcają do przygotowywania koszy ofiarnych w wykorzystaniem jedynie naturalnych materiałów, które ulegają szybko biodegradacji.

samba, ostro krytykowana przez Kościół<sup>10</sup> i bawią się isticie karnawałowo; kiedyś – w przebraniach oraz z użyciem masek, pomimo zakazów, które limitowały użycie tego rodzaju strojów, utrudniających identyfikację uczestników ulicznych zabaw, a obecnie – w strojach świątecznych, zwykle oznaczających ubrania w kolorystyce Iemanjá: białe lub biało-błękitne<sup>11</sup>. Popularnym sposobem spędzania czasu podczas takiego święta jest też uczestnictwo w różnego rodzaju grach, w tym hazardowych, spośród których większość jest nielegalna, ale dochód z nich przeznaczany jest zwykle na cele charytatywne lub – duszpasterskie, związane z działalnością lokalnej parafii. W chwili obecnej, co potwierdzam na podstawie obserwacji, liczba uczestników święta zbliżona jest do liczby uczestników bardzo popularnego karnawału w mieście Salvador da Bahia – na ulicach dzielnicy Rio Vermelho, ze względu na obchody dnia Maryi-Iemanjá, panuje tłok, a w celu dostania się do wnętrza kaplicy ludzie stoją w kolejce godzinami, od bladego świtu.



Fot. 7. Tłumy uczestników święta ku czci Maryi/Iemanjá w Rio Vermelho



Fot. 8, 9. Dom Iemanjá na plaży w Rio Vermelho

<sup>10</sup> Querino (1946, s. 87) pisze o sambie jako o tańcach pogańskich, diabolicznych, szatańskich, podczas których diabeł fizycznie ukazuje się tańczącym, np. jako jeden z muzyków. Przytacza historię opowiadaną przez mieszkańców Rio Vermelho o tym, jak diabeł pojawił się na świeckiej części obchodów ku czci Maryi/Iemanjá.

<sup>11</sup> W samym mieście Salvador da Bahia przez długi czas obowiązywały kary za nieprzestrzeganie zakazów używania w miejscach publicznych masek poza karnawałem. Jednak ponieważ miejsca takie jak Rio Vermelho uznawane były za wakacyjne kurorty lokalnych elit, policja patrzyła na tamtejsze maskarady podczas świąt religijnych przez palce, zezwalając również na uliczne walki z użyciem confetti i kwiatów oraz wzajemne oblewanie się perfumami.

Popularność konkretnych świętych związana jest w Brazylii nie tylko z ich domniemaną (lub rzeczywistą) efektywnością w wypełnianiu kontraktu do ut des, ale także z ich bezpośrednim utożsamianiem przez wyznawców z konkretnymi *orixás* z panteonu kultów afrobrazylijskich i tych z kolei użytecznością dla konkretnych celów danego wyznawcy. Stąd też niewielkie zainteresowanie organizacją święta ku czci matki Maryi, świętej Anny, co ostatecznie doprowadziło do jego faktycznego wygaszenia. Święta Anna nie była „świętą użyteczną” – nie była uznawana za specjalistkę od cudownych uzdrowień, ani też za świętą skutecznie chroniącą oddających się pod jej wstawiennictwo, nie patronowała również żadnej konkretnej, wpływowej grupie zawodowej zainteresowanej rozpowszechnieniem jej kultu. Nie była, co najważniejsze, skutecznym pośrednikiem dla rybaków, których głos okazał się tak naprawdę decydujący i którzy wybrali inwestycję przynoszącą, w ich mniemaniu, większe korzyści – inwestycję w Maryję zsynkretyzowaną z boginią mórz i oceanów – Iemanjá. Do wygaszenia święta ku czci Anny przyczyniły się również dwie inne, wspomniane już kwestie: nieporozumienia z klerem oraz zanik funkcji kurortowej Rio Vermelho, które wchłonięte zostało przez miasto, co sprawiło, że wcześniejsza osada rybacka straciła swój urok miejsca wakacyjnych zabaw elity, która przeniosła się gdzie indziej. Święto dedykowane Annie stanowi dobry przykład święta, które pojawiło się jedynie w konkretnym czasie i konkretnych okolicznościach i zamarło, kiedy motywacje jego organizatorów uległy zmianie (Vovelle, 1991, s. 245).

Wielu spośród „praktycznych” świętych stawało się w Brazylii patronami konkretnych bractw, czy grup zawodowych. I tak, np. święta Barbara, utożsamiana z *orixá* Iansã, stała się patronką kupców i strażaków, co doprowadziło do przetrwania jej święta nawet w sytuacji znacznego osłabienia działalności bractw religijnych, które, tradycyjnie, były głównymi organizatorami obchodów – kler odpowiadał jedynie za stronę sakramentalną święta. Bardzo ważne było zawsze podkreślenie znaczenia wspólnotowego świąt religijnych oraz, paradoksalnie, ich charakteru świeckiego, przy pozostawieniu dla przedstawicieli Kościoła tylko funkcji związanej z celebrą. W przypadku święta dedykowanego świętej Barbarze, od początku w organizacji uczestniczyły lokalne grupy zawodowe, które Barbara/Iansã miała za zadanie wspierać i to przez nie obchody były w całości finansowane. Święta Barbara stała się szczególnie popularna w Salvadorze ze względu na pożary, które bardzo często nawiedzały ubogie, ale także gęsto zabudowane handlowe dzielnice. Obchody ku jej czci, z powodu charakterystyki jej najwierniejszych wyznawców (w większości ciemnoskórych kupców o niskim dochodzie), nie były oficjalnie w żaden sposób promowane – z wyjątkiem mszy świętej, odbywały się one zresztą poza murami kościelnymi i bez obecności przedstawicieli Kościoła, co ułatwiał fakt, że święta ta, nieciesząca się prestiżem wśród elit, nie posiadała w Salvador da Bahia żadnej świątyni pod swoim wezwaniem.

Obchody dnia Świętej Barbary/Iansã<sup>12</sup> odbywają się 4 grudnia, na miejskiej Starówce, Pelourinho, rozpoczynając się mszą świętą w kościele *Nossa Senhora do*

<sup>12</sup> Święta Barbara żyła w III wieku i zmarła śmiercią męczeńską: zabita szpadą przez własnego ojca za wierność chrześcijaństwu, wcześniej zamykana była przez niego w wieży, torturowana, przeprowadzana nago przez miasto. Ojciec zginął po zamordowaniu córki porażony piorunem. Jej symbolami są: wieża, ogień, pioruny, szpada, odpowiadające dokładnie atrybutom afrobrazylijskiego bóstwa Iansã (Lehmann, 1935, s. 464-466).

*Rosário dos Pretos* (starego bractwa zrzeszającego początkowo Afrykanów i Afro-brazylijczyków) i przyciągając, tak jak i święto Iemanjá/Maryi, tłumy wiernych, pojawiających się w strojach o kolorach odpowiednika świętej Barbary w *candomblé* – *orixá* Iansã (biel z elementami złota i czerwieni) (Vianna, 1983, s. 37).



Fot. 10, 11. Tłumy w dniu świętej Barbary na starówce Salvador da Bahia, w kolorach Iansã (biel, złoto i czerwień)

Obchody składają się z reguły z trzech części: mszy świętej, uroczystości na placach i ulicach Pelourinho oraz późniejszych, wieczornych, rytuałów *candomblé*. Msza rozpoczyna się uroczystą procesją z figurką świętej Barbary, po czym na placu przed kościołem oraz w jego okolicach, odbywają się pokazy sztucznych ogni, pokazy capoeira oraz rodas de samba, przy udziale baterii bębnow. Znany brazylijski pisarz, Jorge Amado (1945, ss. 157–158), pozostawił taki opis tego święta:

Ulice zamieniają się w jedną wielką sambę, tańczą wszyscy, kupcy, goście, baianas. Jedzenia jest bardzo dużo, dla wszystkich, a cachacy jeszcze więcej.

Podczas gdy na ulicach kolorowy tłum tańczy w barwnych korowodach i procesjach, przy dźwiękach bębnow i wybuchach sztucznych ogni, serwowane jest tradycyjne, afrykańskie jedzenie, w tym obowiązkowo *cururú*<sup>13</sup> i *acarajé*<sup>14</sup>. Pije się sporo trunków alkoholowych, w tym tradycyjnej cachaçy, kupowanej na zainstalowanych ad hoc stoiskach, sprzedawanych ze styropianowych skrzyń, lub z bagażników samochodów dudniących głośną muzyką. Na ulicach roi się od wszelkiej maści wróżbitów, znachorów i „przepowiadaczy miłości”, którzy za niewielką opłatą mówią wszystko o czym, ich zdaniem, klient wiedzieć powinien i leczą go/ją ze wszystkich rzeczywistych i domniemanych dolegliwości. Często gra się w gry, włączając te nielegalne, z przeznaczeniem środków na potrzeby Kościoła i bractw odpowiedzialnych za organizację święta. W takim celu prowadzone są również aukcje różnego rodzaju przedmiotów i wyrobów rzemieślniczych.

<sup>13</sup> *Cururú* – nazwa z języka Indian Tupi, potrawa nazywana także efó, przyrządzona ze specjalnych, sfermentowanych liści gotowanych z suszonymi krewetkami, cebulą, pomidorami, pietruszką i olejem dendê.

<sup>14</sup> *Acarajé* – bułka z fasoli z cebulą i solą, smażona w głębokim oleju dendê i wypełniona, po rozcięciu, owocami morza.



Fot.12. Procesja z figurką świętej Barbary/Iansã

Przed rozpoczęciem święta Barbary, z samego rana składane są w domu *candomblé* (*terreiro*) ofiary ze zwierząt. *Exú*, bóstwo odpowiadające Hermesowi w mitologii greckiej, uważane za posłańca, ale też tzw. *trickstera*, mogącego utrudnić lub nawet uniemożliwić obchody święta, jest „karmione” przed wszystkimi innymi, aby zapewnić sobie jego przychylność i niepłatanie psikusów uczestnikom i organizatorom święta. Następnie każdy z *orixás* otrzymuje sobie przypisaną część ciała konkretnego zabitego zwierzęcia (z reguły są to: głowa, skrzydła, wątroba, serce i krew) w formie ulubionego dania, które pozostawia się w odpowiednim miejscu na talerzach. Pozostałe części zwierząt są przygotowane dla uczestników święta i serwowane podczas wieczornych rytuałów. Z samego rana, przed procesją, składa się także przed figurką świętej Barbary jej ulubione danie, którym jest *carurú*, aby „wzmocnić” katolicką świętą i przygotować ją na mający nastąpić duży wysiłek związany z obchodami. Przed rozpoczęciem procesji, wierni rzucają także często na jej trasie mąkę z *dendê*, leją wodę i sypią ziarna startej kukurydzy. Podczas całej uroczystości w kościele i na placu, oraz późniejszych pokazów sztucznych ogni, słychać afrykańskie bębny.



Fot. 13, 14. Dary dla świętej Barbary/Iansã

Wieczorem odbywają się rytuały *candomblé* poświęcone przede wszystkim *Iansã* – *orixá*, który odpowiada w panteonie bóstw afrykańskich świętej Barbarze,

choć przywoływane są, wedle zasady starszeństwa, wszystkie *orixás*. Jednak zdarza się również, że Iansã pojawia się już podczas procesji ku czci świętej Barbary, lub przed jej rozpoczęciem, wstępując w ciało zainicjowanego wyznawcy *candomblé* uczestniczącego w tym katolickim święcie<sup>15</sup>.

## Zakończenie

Trudno jest ustalić jakiegokolwiek ostre granice pomiędzy wierzeniami i kultami obecnymi w brazylijskiej, synkretycznej religijności ludowej eklektycznego katolicyzmu. Trudno także nadążać za nieustannymi zmianami, nieoczekiwanymi synkretyzmami i lokalnymi herezjami, czy też nowymi zjawiskami w procesie karnawalizacji świąt religijnych w Brazylii. Na przykładzie krótkiej analizy dwóch głównych świąt religijnych odbywających się latem w Salvador da Bahia (NMP/Iemanjá oraz święta Barbara/Iansã) można zauważyć, że święta w religijności ludowej Salvador da Bahia mają, historycznie, charakter wysoce synkretyczny, oddolny i w dużym stopniu niezależny od decyzji kościelnej hierarchii lub też nawet obecności przedstawicieli kleru. Ich ustanowienie, kontynuacja i rozwój uzależnione były przede wszystkim od wsparcia idei święta przez samych wyznawców, którzy, stowarzyszeni w bractwach religijnych lub cechach zawodowych, odpowiedzialni byli za organizację, finansowanie oraz propagowanie kultu swoich świętych patronów. Wszelkie konflikty pomiędzy świeckimi organizatorami oficjalnie wspieranymi przez Kościół święt i hierarchią kościelną owocowały spadkiem ich znaczenia w kalendarzu świąt, i, tak jak stało się w przypadku święta ku czci świętej Anny – skutkowały ich szybkim pójściem w niepamięć. Konflikty z Kościołem dotyczyły przede wszystkim synkretycznego łączenia świętych katolickich z ich afrykańskimi odpowiednikami, *orixás*, co jest charakterystyczne dla święta Anny/Nanã, NMP/Iemanjá, czy dla obchodów dnia świętej Barbary/Iansã. Konflikt wokół pierwszego z wymienionych świąt rozwiązany został przez samych rybaków w sposób dla Kościoła niekorzystny, polegający początkowo na oddolnej zmianie daty obchodów, a następnie na ich zawieszeniu i zastąpieniu kultem Maryi/Iemanjá afirmującym, ze względu na konflikt z klerem, przewagę dziedzictwa afrykańskiego nad katolicką ortodoksją. Dzień poświęcony świętej Barbarze/Iansã był natomiast od początku (i pozostał nadal, jak mogłam zaobserwować podczas badań terenowych), pomimo sprzeciwu hierarchów wobec tego rodzaju synkretycznych praktyk, świętem obchodzonym wspólnie przez wyznawców katolicyzmu oraz kultów afro-brazylijskich, przede wszystkim ze względu na jego głównych, oddolnych propagatorów, którym były bractwa i cechy. Przedstawiciele brazylijskiego Kościoła instytucjonalnego próbowali przez długi czas doprowadzić do sytuacji, w której kult świętych katolickich byłby czysty i ortodoksyjny. Jednak wierni, często posiadający podwójną, paralelną przynależność religijną (do Kościoła katolickiego oraz *candomblé*), dążyli do utrzymania wielowiekowej tradycji liberalnego łączenia obydwu kultów, choćby poprzez organizację obchodów świąt religijnych poza budynkami kościoła, na placach, ulicach oraz w *terreiros*, włączając

<sup>15</sup> Sytuacje takie opisał m.in. w swojej powieści Jorge Amado (1988, s. 390).

w nie rytuały afrobrazylijskie, wspólne biesiadowanie, tańce i zabawy. Konflikt pomiędzy Kościołem instytucjonalnym a Kościołem ludu nie dotyczył zatem jedynie kwestii czystości wiary – toczył się również w kontekście intensywnie zachodzących procesów „karnawalizacji” świąt religijnych, często zwiększającej ich znaczenie w sferze profanum i przesłaniającej ich oryginalną symbolikę religijną.

Synkretyzacja religijna w Brazylii zachodziła w dużej mierze w ramach działalności bractw religijnych, zwłaszcza tych obejmujących Afrobrazylijczyków, jednocześnie adeptów *candomblé*. To przede wszystkim bractwa, grupy zawodowe oraz zwykli, prości ludzie (rybacy) odpowiadali za organizację i rozpowszechnianie idei świąt religijnych ku czci świętych „praktycznych” i „efektywnych”, do których warto było się odwoływać, dodatkowo utożsamianych z silnymi afrobrazylijskimi *orixás*. Podczas tychże świąt kler pełnił, ewentualnie, jedynie funkcję pomocniczą, ograniczoną do celebry mszalnej. Stąd brak kontroli instytucjonalnej Kościoła nad integralnymi elementami tychże świąt, czyli rozrywkami *stricte* świeckimi, które niejednokrotnie zaczęły w końcu przesłaniać oryginalne, religijne znaczenie święta. Kalendarz świąt w religijności ludowej Salvador da Bahia stał się w ten sposób nieoficjalnie, ale w istotny sposób „skarnawalizowany”, zgodnie z oczekiwaniem wiernych, korzystających z wypracowanej w Salvador da Bahia przez wieki synkretycznej „afrokatolickości”.

## Literatura

- Abreu, M. (1999). *O império do divino: festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro (1830–1900)*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Amado, J. (1945). *Bahia de Todos os Santos: guia das ruas e dos mistérios da cidade do Salvador*. São Paulo: Livraria Martins.
- Amado, J. (1988). *O sumiço da santa: uma história de feiticaria, romance baiano*. Rio de Janeiro: Record.
- Azzi, R. (1978). *O catolicismo popular no Brasil: aspetos históricos, Petrópolis, RJ: Vozes*.
- Barbosa, M. de Aquino (1970). *Efemérides da freguesia de Nossa Senhora da Conceição da Praia*. Salvador: Beneditina.
- Bastide, R. (1961). *O candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional.
- Bastide, R. (1971). *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira.
- Boschi, C.C. (1986). *Os leigos e o poder*. São Paulo: Atica.
- Del Priore, M. (1994). *Festas e utopias no Brasil colonial*. São Paulo: Brasiliense.
- Delumeau, J. (1993). *História do medo no Ocidente, São Paulo: Companhia das Letras*.
- Festa de Iemanjá, Tribuna da Bahia, Salvador, 14 dez. 1970, s. 1.*
- Garcia, A. (1923). A festa dos jangadeiros. *Revista do Instituto Geográfico e Histórico da Bahia, Salvador: Imprensa Oficial do Estado, nr 48*.
- Glock, Ch. Y., Stark, R. (2007). Wymiary zaangażowania religijnego. W: W. Piwowarski (red.), *Socjologia religii. Antologia tekstów* (ss. 182–187). Kraków: ZW Nomos.
- Hoornaert, E., (1974). *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis, RJ: Vozes.
- Lehmann, J.B., (1935). *Na luz perpetua: leituras religiosas da vida dos Santos de Deus, para todos os dias do ano, apresentadas ao povo cristão*. Juiz de Fora: Lar Católico.
- Leopold, A.M., Jensen, J.S. (Eds) (2005). *Syncretism in Religion. A Reader*, New York: Routledge.



- Mattoso, K.M. de Queirós (1992). *Bahia, século XIX: uma Província do Império*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- Ott, C. (1955). *Formação e evolução étnica da cidade do Salvador*. Salvador: Manú,.
- Porto Filho, U.M. (1991). *Rio Vermelho*. Salvador: AMARV.
- Querino, M., (1946). *A Bahia de outrora*. Salvador: Progresso.
- Querino, M., (1955). *A raça africana*. Salvador: Progresso.
- Ramos, A. (1940). *O negro brasileiro: etnografia religiosa*. São Paulo: Nacional.
- Ramos, A. (1947). *Introdução à antropologia brasileira: as culturas européias e os contatos raciais e culturais*. Rio de Janeiro: Casa do Estudante Brasil.
- Rehbein, F. (1985). *Candomblé e salvação: a salvação na religião nago à luz da teologia cristã*. São Paulo: Loyola.
- Reis, J.J. (2001). Batuque negro. W: I. Jancso, I. Kantor (orgs.), *Festa: cultura e sociabilidade na América Portuguesa, vol. 1* (ss. 339–358). São Paulo: Hucitec; Edusc, Fapesp, Imprensa Oficial.
- Rodrigues, N., (1935). *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- Rodrigues, N. (1988). *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional i Brasília: Ed. UnB,.
- Russell-Wood, A.J.R. (1981). *Fidalgos e filantropos: a Santa Casa da Misericórdia da Bahia, 1550–1755*. Brasília: Ed. UnB.
- Scarano, J. (1976). *Devoção e escravidão: a Irmandade da Nossa Senhora do Rosário dos Pretos no distrito diamantino no século XVIII*. São Paulo: Nacional.
- Shaw, R., Stewart, Ch. (Eds) (1994). *Syncretism/Anti-syncretism. The Politics of Religious Synthesis*. London: New York, Routledge.
- Siuda-Ambroziak, R. (2015). *Religia w Brazylii. Determinanty społeczno-kulturowe*. Kraków: Nomos.
- Souza, M. de Mello (1994). *Parati: a cidade e as festas*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.
- Verger, P. (1999). *Notícias da Bahia*. Salvador: Corrupio.
- Verger, P. (1997). *Orixás: deuses iorubás na África e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio.
- Vianna, H. (1983). *Calendário oficial de festas populares da cidade de Salvador*. Salvador: Prefeitura Municipal.
- Vianna, H. (1979). *Quintal de nagô e outras crônicas*. Salvador: Centro de Estudos Baianos UFBA.
- Vovelle, M. (1991). *Ideologias e mentalidades*. São Paulo, Brasiliense, s. 245.
- Wetherell, J. (1972). *Brasil: apontamentos sobre a Bahia*. Salvador: Banco da Bahia.