Пол К. Джонсон

# Пинки, раздевание и переодевание святой: публичное пространство в недавней бразильской «священной войне»

DOI: https://doi.org/10.22394/2073-7203-2017-35-2-123-149

*Paul C. Johnson*

**Kicking, Stripping, and Re-Dressing a Saint in Black: Visions of Public Space in Brazil's Recent Holy War**

**Paul C. Johnson** — History Department, University of Michigan (Ann Arbor, USA). paulcjoh@umich.edu

*This article deals with a particular case of blasphemy that happened in 1995 when a Protestant televangelist insulted one of the most reverend religious symbols of Brazil — Nossa Senhora Aparecid. This was shown on TV as the televangelist's protest against the presence of Catholicism in the public sphere of Brazil. The author uses this case in order to consider the cult of saints as a symbolic site where issues of nation, history, ideology, public space, and so on, come together. The attack on the image of the saint and the outrage that followed revealed and unmasked many elements of Brazilian "invisible religion," which until then had remained hidden. This scandal resulted in the paradoxical transformation of the image of the Virgin — this image blended with Afro-Brazilian tradition and Candomblé, leading to the reconfiguration of the whole structure of the public sphere that was deciphered in this image (of the Virgin).*

**Keywords:** Brazil, religion, blasphemy, cult of saints, Nossa Senhora Aparecid, Catholicism, Candomblé.

Перевод на русский язык выполнен по изданию: Johnson, Paul C. (1997) "Kicking, Stripping, and Re-Dressing a Saint in Black: Visions of Public Space in Brazil's Recent Holy War", *History of Religions* 37(2): 122–140. Права на перевод и издание предоставлены *The University of Chicago*.

Автор хотел бы выразить благодарность Андреа Феррейра Жак де Морэ за помощь в этом исследовании.

## I. Введение

Боги, святые и прочие необыкновенные существа должны по определению быть обособлены от мирского человеческого удела. Но религии в самом своем существовании зависят от того, что эти силы хотя бы отчасти и временно находятся в пределах досягаемости для человека. События в Бразилии, о которых пойдет речь, подобно иконоборческим распрям VIII в., свидетельствуют о том, что вопрос о местопребывании этих сверхъестественных сил может быть не просто трудным, но кровавым.

Под годом 6218 от сотворения мира (1 сентября 726 — 31 августа 727 гг.) «Хронография» Феофана описывает начальные стадии византийской смуты:

> Некто Константин, воин Артавазда, увидев стоящую икону Богоматери, бросил в нее камнем, сокрушил ее и падшую попирал ногами; в видении узрел он Владычицу, которая, предстоя, говорила ему: храброе, очень храброе дело ты сделал против Меня! Ты сделал это на главу свою. Наутро, когда сарацины подошли к стене, и началась битва, храбрец воин взбежал на стену, и вдруг, несчастный, был сражен камнем, пущенным из машины, который сокрушил и голову его, и лицо, и он получил воздаяние достойное за свое нечестие[1].

В том же году, в ходе другого столкновения, когда люди императора Льва III разбили образ Иисуса у главных ворот императорского дворца в Халкидоне, народ убил некоторых из осквернителей. В отместку Лев, которого Феофан называет «усвоившим себе мнения сарацин» за его отношение к иконам, покарал многих, особенно людей знатных, усечением членов, плетьми, изгнаниями и лишениями имений[2].

12 октября 1995 г., при закрытии национального праздника, посвященного Богоматери — покровительнице Бразилии, во время национальной телепрограммы «25-й час» протестантский те-

1. *The Chronicle of Theophanes: An English Translation of anni mundi 6095-6305 (A.D. 602-813)* (1982), pp. 96–98. Philadelphia: University of Pennsylvania Press. (Цит. по изд.: Летопись византийца Феофана от Диоклетиана до царей Михаила и сына его Феофилакта (в переводе с греческого В. И. Оболенского и Ф. А. Терновского). М.: В Университетской типографии (М. Катков) на Страстном бульваре. 1884. С. 295-296. — *Прим. пер.*).
2. Ibid.

лепроповедник Сержо Фон Хельдер ударил ногой Деву Марию[3]. Если иметь в виду «Хронографию» Феофана, драматические последствия вряд ли можно было считать неожиданными. Однако современный контекст конфликта обнаруживает резкие отличия от его прообраза VIII в.: это такие аспекты, как нация и публичное пространство, присутствие афробразильских религий и разных групп христиан, а также различное отношение к образам святых, которое стало следствием этого плюрализма.

На одном конце этого спектра — радикально монистическая позиция сторонников Еврейской Библии, связывающая изображения с идолатрией; позиция, о которой любят напоминать бразильские евангелисты: «Итак, кому уподобите вы Бога? И какое подобие найдете Ему? Идола выливает художник» (Ис 40, 18-19). На другом конце этого континуума — афробразильские традиции, такие, как кандомбле, где аше (axé), преображающая сила, существует лишь постольку, поскольку приносит пользу: здоровье, благосостояние и удачу, — или поскольку воплощается в телах (живых образах) одержимых женщин-медиумов (*iaô*). Другие традиции располагаются в средней части спектра. Подобно тому, как Будда в традиции Махаяны говорит бодхисаттве Майтрейе, что «если человек пробудит свою веру и установит образ Будды, каждое из его злодеяний будет искуплено», образы могут цениться прежде всего как герменевтические или мнемонические устройства, приводящие к иной, более духовной, цели: позиция, в общих чертах близкая к официальным заявлениям по воду образов святых, сделанным Национальной конференцией епископов Бразилии (*CNBB*)[4].

3. В Бразилии протестанты разделяются на категории «традиционных», «пятидесятников» и – самая молодая группа — «неопятидесятников». Фон Хельдер относится к последней категории и представляет *Igreja Universal do Reino de Deus* (Всемирную Церковь «Царство Божие»), основанную в 1977 г. епископом Эдиром Маседо.

4. В самой католической традиции обсуждение вопроса о присутствии священного в материи тоже, конечно, сопровождалось расхождениями и конфликтами. Второй Никейский собор 787 г. склонялся к определению законности иконопочитания как промежуточного пути, ведущего к божественному. Четвертый Латеранский собор 1215 г. в ходе другого серьезного спора — на сей раз вокруг обоснования божественного присутствия в созданиях человека, таких, как хлеб и вино, — предложил вслед за Аристотелем провести различение между внешними акциденциями и внутренней сущностью. Текст Махаяны, Taisho Shinshu Daizokyo, 16, no. 694, цит. по: Van Voorst, R.E. (1994) *Anthology of World Scriptures*, pp. 99–101. Belmont, Calif.: Wadsworth.

Однако дебаты вокруг местопребывания священной силы имеют в первую очередь не теологический характер. Они приобретают значение, когда принимают воплощение: там и тогда, где и когда воздвигаются образы, и через них осуществляется взаимодействие с божественным. Один из подходов к почитанию образов осуществляется через пространственную проблематику: через рассмотрение того, как притязание на божественное присутствие учреждает центры и периферические области, идеологические и физические пространства большей или меньшей авторитетности. Случай, который рассматривается здесь, — удар ногой по святой покровительнице Бразилии, — подразумевает проблему религиозного авторитета в связи с понятиями современной нации и публичного пространства. Такого рода взгляд опирается на агонистический подход Питера Брауна к культу святых: позиция, которая резко контрастирует с влиятельной позицией Виктора Тернера с ее упором на *communitas*, возникающую в результате паломничеств к центрам иконопочитания в Мексике[5]. Как пишет Браун,

> Смерть язычества в западном обществе и подъем культа святых, в его явно аристократических и городских формах, привели к тому, что с эпохи поздней античности культура высшего класса в Европе всегда будет соизмерять себя с дикостью *rusticitas* [деревенщины], в создании которой она сама сыграла немалую роль... Мне кажется, что самая заметная черта утверждения христианской Церкви в Западной Европе заключалась в насаждении человеческих административных структур и идеальной *potentia*, связанной с незримыми человеческими существами и с их зримыми человеческими представителями — городскими епископами; насаждении за счет традиций, которые принадлежали к структуре самого ландшафта (*to belong the structure of the landscape itself*)»[6].

Замечания Брауна выражают ту мысль, что образы святых всегда связаны с посюсторонними силами: с видимыми (человеческими) представителями, которые оказывают решающее влияние на символическое конструирование пространства. Если следо-

5. Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, pp. 166–231. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

6. Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*, pp. 124–125. Chicago: University of Chicago Press.

вать ориентирам, заданным Брауном в его анализе раннехристианского периода, то создается впечатление, что первые реликвии, а затем, особенно начиная с X в., статуи святых представляли собой аналитические объекты, в которых оказалось спрессованным множество значений: теологических, политических, этнических, а в Новое время — расовых и национальных.

В Латинской Америке в эпоху после конкисты испанские и португальские святые служили точками согласия и одновременно оспаривания политической идентичности. Начиная с 1531 г., если взять очевидный пример, говорящие на языке науатль жители Мексики начали ритуализировать тот же объект, которому поклонялись конкистадоры: Деве Марии Гваделупской, несмотря на то, что «принадлежность» и интерпретация этого образа были далеко не ясны. Для испанцев это была Дева Эстремадурская; для Хуана Диего и других мексиканцев-науатль она была Тонанцин или Сиуакоатль[7]. Напряжение между этими интерпретациями существует до сих пор, причем оба смысла слились в понятии «мексиканства» и национальной харизмы Девы Марии. Подобные напряжения и исходные уподобления имели место в Бразилии, где западноафриканские ориша (*orixás*), нкиси (*inquices*) и вуду (*voduns*) были иконографически подогнаны рабами под католических святых. Этот двуликий пантеон произвел разделение между оптическим обманом «обращения», который присутствовал в праздничной ритуализации святых, и «глубоким знанием»[8] (*fundamentos*), которое тогда и сейчас сопротивляется полной публичной открытости и служит маркером «африканства» в бразильской нации.

В Новом Свете тема образов святых образует привилегированное, официально санкционированное пространство, в котором проявляют себя этнические, националистические и, как мы увидим, расовые силы. Более того, если некоторые прославленные образы Девы Марии действительно стали национальными символами — католическими, однако отличными от римских версий: Гваделупе в Мексике, Фатима в Португалии, Лурдес во Франции,

7. Например, она приказала Хуану Диего выстроить ее святилище на холме, именуемом Тепейяк, где ранее располагалось святилище Тонанцин (Rodriguez, J. (1994) *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women*, p. 41. Austin: University of Texas Press).

8. Фраза принадлежит Эндрю Аптеру: Apter, A. (1992) *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago: University of Chicago Press.

*Nossa Senhora Aparecida* (Наша Явленная Владычица)[9] в Бразилии, — то вопрос о том, что, кого и как представляют в точности эти образы, оспаривался во внутринациональных контекстах. По мере того, как националистические ассоциации со святой возрастали, что было вполне ожидаемо, возрастали и ставки в отношении того, что и для кого она означает. Действительно, в этот позднемодерный период тот факт, что она означает Мать и что она властна и способна ее означать, подразумевает не больше и не меньше чем обсуждение и определение сферы публичного пространства в Бразилии. *Nossa Senhora Aparecida* несет в себе смысл не только религии в публичном пространстве и «проблемы» (во всяком случае, для протестантов-неопятидесятников) своего публичного явления в стране, где религия, согласно конституции, отделена от публичной сферы (*disestablished in the public sphere*), но представляет также расовый смысл и ритуализированный облик афро-Бразилии. Ибо *Nossa Senhora Aparecida* всегда была смуглокожей, но лишь год назад[10] она стала черной[11].

## II. Национализация святых

События, связанные с обнаружением *Nossa Senhora Aparecida*, подобно раннехристианским житиям святых, представляют собой отчасти историю, отчасти агиографию. Ее история, пожалуй, необычна тем, что Владычица почитается в качестве святой не в силу личной иерофании и последующего распространения видения, а скорее в силу необычности обнаружения ее статуи в реке. Таким образом, эта святая однажды уже почиталась в каком-то другом месте. Вполне возможно, что в действительности это был образ испанской Девы Марии Гваделупской из Эстремадуры[12].

9. Это предельно буквальный, хотя не обязательно наилучший перевод. *Nossa Senhora Aparecida* можно перевести как «Наша Владычица явления», «Наша Владычица, которая явилась» или, в качества варианта титула, «Наша Владычица из Апаресиды», где Апаресида — название города.

10. Данная статья впервые опубликована в 1997 году. — *Примеч. ред.*

11. «Черная» употреблено здесь намеренно, чтобы соответствовать североамериканскому словоупотреблению [автор этой статьи писал свой текст для читателей в США. — *Примеч. ред.*]. В Бразилии *черный* (*preto*) — наиболее уничижительное из определений, а *negro* — предпочитаемый термин среди афробразильцев; иначе говоря, это словоупотребление прямо противоположно афроамериканскому в Соединенных Штатах.

12. Это невозможно доказать, так как образ был серьезно поврежден долгим пребыванием в воде. Тем не менее, Бразилия находилась под существенным испанским

В октябре 1717 г., как гласит история, португальский граф Педро Мигель де Альмейда Португаль-и-Васконсельос должен был прибыть в город, впоследствии названный Апаресида, чтобы взять под управление новые капитанства Сан-Паулу и Минас-Жерайс: незадолго до того они были созданы в южной части центральной Бразилии, чтобы облегчить португальцам контроль над добычей золота, переживавшей настоящий бум после открытия месторождений в 1695 г.[13] Местных рыбаков попросили выловить как можно больше рыбы в реке Параиба, чтобы достойно встретить графа. Погода была скверная, но трое рыбаков, Домингос Гарсия, Жоан Альвес и Фелипе Педрозо, решили рискнуть и довериться предательским волнам. Забросив сети со слабой надеждой на успех, они, вытащив их, с изумлением обнаружили запутавшуюся в ней безголовую статуэтку высотой около сорока сантиметров. Вскоре они выловили и голову, которая чудесным образом идеально подошла к статуэтке. Самой удивительной чертой Девы Марии, — чертой, важность которой раскрылась лишь много позднее, — был темно-коричневый цвет: видимо, эффект депигментации, вызванный длительным пребыванием в мутной воде. После обнаружения статуэтки рыбалка пошла чрезвычайно успешно: сети были полны, и прием нового правителя получился, как и полагалось, по-настоящему пышным.

В этом рассказе о начале истории заслуживают внимания несколько пунктов. Во-первых, он отчасти следует евангельскому повествованию (а именно Ин 21, 4-6), где Иисус велит расстроенным рыбакам забросить сеть еще раз: присутствие Девы Марии, подобно присутствию Иисуса, обеспечивает фантастический улов. Во-вторых, что важнее, первое явление Нашей Владычицы совпадает с прибытием правителя; фактически ее явление знаменует его прибытие — быть может, упреждая надежды правителя на утверждение собственного властного присутствия. Действи-

влиянием с 1580 г., когда Португалия перешла под власть испанской короны при Филиппе II. Вероятно, в этот период в Бразилии существовали часовни, посвященные Гваделупе. Португалия вновь обрела независимость только после того, как на трон взошла династия Браганса в 1640 г.

13. Начиная с 1534 г, Жоан III, король Португалии, не имея ресурсов для обустройства новой территории, разделил Бразилию на пятнадцать капитанств, протянувшихся от побережья до едва намеченной линии демаркации во внутренней части страны, закрепленной по Тордесильясскому договору. Правители могли собирать налоги и править по своему усмотрению, но обязаны были заселять и защищать территории за собственный счет. По сути, это были фьефы Короны, наподобие средневековых.

тельно, в циничной интерпретации *Igreja Universal do Reino de Deus* (Всемирной церкви «Царство Божие»), лукавый священник Хосе Альвес Вилела подложил образ в реку перед его чудесным обнаружением, чтобы связать собственные церковные амбиции с новым правлением[14]. Это обвинение в манипуляции с образом являет обратную сторону католической агиографии новой святой. Обе версии, очевидно, должны рассматриваться критически: как стратегические дискурсы, преследующие практические цели. Во всяком случае, нельзя упускать из виду, что «обнаружение» святой произошло не только в момент прибытия нового правителя, но и между двумя антиколониальными восстаниями в Сан-Паулу и Минас-Жерайс; речь идет о «войне с чужаками» (*Guerra dos Emboabas*) 1709 г. и войне Фелипе дос Сантос 1720 г.[15] Таким образом, каковы бы ни были провиденциальные обстоятельства явления святой, она тоже, с самого начала своей карьеры, была вовлечена в динамику национального сопротивления колониальной политике.

Явившаяся Богоматерь вскоре стала покровительницей рыбаков в регионе, а в 1745 г. открылась первая часовня в ее честь, после чего было положено начало первым региональным паломничествам. Однако национальный статус чисто бразильской святой она впервые приобрела в 1822 г., когда Педру I возвел ее в ранг покровительницы страны в Декларации независимости Бразилии от Португалии. С одной стороны, Дева Мария, считавшаяся священным знаком бразильства в противоположность образу королевской колонии, была в этот ключевой момент ритуально авторизована в качестве национального символа; с другой стороны, она освятила и санкционировала переопределение статуса территории со стороны Дона Педру. В итоге этот конкретный образ Богоматери стал символическим маркером особой бразильской идентичности как отличной от идентичности португальской Короны. Отныне она была уже не покровительницей рыбаков с реки Параиба, но символом новой независимой нации в целом.

14. Это предположение было высказано в специальном номере собственного печатного органа *Igreja Universal* — газеты *Folha Universal*, вышедшем через неделю после «пинания» святой.

15. Первая из этих войн была войной за контроль над «золотой лихорадкой» между местными, «бразильскими» паулистами (бразильской нации еще не существовало) и вновь прибывшими португальцами с побережья. Вторая война была восстанием против насаждения новой колониальной системы сбора налогов (Burns, E.B. (1993) *A History of Brazil*, 3d ed., pp. 78–79. New York: Columbia University Press).

В результате этого взаимного освящения народное поклонение Явившейся Богоматери приобрело в течение XIX в. массовый характер. Ее популярность, далее, была институционализирована в 1930 г., когда папа Пий XI санкционировал от имени Церкви решение Педру I, принятое столетием ранее, и официально, через *imprimatur* Ватикана, объявил ее «покровительницей Бразилии». Это объявление со стороны папы было официально обнародовано кардиналом Леме с надлежащей торжественностью и помпезностью накануне военного переворота, спровоцированного в Бразилии последствиями депрессии на мировом рынке кофе. Когда пыль осела, «революция» (свершившаяся при почти полном отсутствии столкновений) оставила во главе государства Жетулиу Варгаса.

Варгас, популистский диктатор, получил контроль над Бразилией из рук военной хунты в 1930 г.[16] Варгас поддерживал полугосударственную Католическую церковь. Дева Мария из Апаресиды стала ее знаком и символом объединенной Бразилии. Цвет статуи придал иконографическую форму растущему мифу о бразильской утопической расовой гармонии между африканцами, индейцами и европейцами[17]. Парадоксальным образом Варгас предоставил кардиналу Леме, своей правой руке в церкви, относительную свободу действий в подавлении афробразильских «культов» в пользу национализированного католицизма. Хотя конституция провозгласила свободу религии и отделение церкви от государства с 1890 г., она также допускала вмешательство государства в вопросы «общественного благосостояния», включая такие практики, как целительство и гадания. Благодаря этому конституционному фокусу афробразильские религии были низведены до статуса «культов» и угрозы публичному благу. Государственные репрессии ослабевали по мере того, как «культы» подвергались государственной регистрации и регуляции. Одновременно другие аспекты бразильской негритянской культуры, такие, как «грязные блоки» (*blocos sujos*) на карнавальном шествии, получали официальное одобрение Рио как «школы самбы», то есть в той

16. Юг Бразилии был населен к концу XIX в. преимущественно немцами и итальянцами и считался «белой», «цивилизованной» Бразилией в сравнении с севером и северо-востоком, где преобладали африканское и индейское влияния.

17. Этот миф задокументирован, но также отчасти создан Жилберту Фрейре в его авторитетной работе: Freyre, G. (1933) *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympico.

мере, в какой они вписывались в национальный диктат подобающего публичного декорума[18].

Отныне Наша Явившаяся Владычица стала маркером публичного пространства, трансформировавшимся в результате смешанных браков в фольклорную тень мулатки, хотя и «побелевшей» ради публичного блага. Период правления Варгаса во главе *Estado Novo* («Нового государства»), завершившийся в 1945 г., был пространственно запечатлен планами строительства новой базилики для Явившейся Богоматери: это должно было быть огромное здание, возвышающееся над окружающей застройкой и способное вместить около тридцати тысяч прихожан одновременно[19]. Краеугольный камень новой базилики был заложен в 1946 г., через год после ухода Варгаса со своего поста. Региональные паломнические центры, такие, как Церковь Господа Бонфимского в г. Сальвадоре, штат Баиа, или часовня отца Антонио Виейры на северо-востоке страны, хотя и продолжали играть важную роль, однако были заслонены величием базилики в Апаресиде и мощью национальной власти, ее выстроившей. Это нисколько не умаляло народного почитания Явившейся Богоматери, но подчеркивало, что национализация *Nossa Senhora* требовала большего, нежели народного почитания: она требовала также авторизующих ритуализаций и структур, возвышающих Богоматерь, пусть даже она — диалектическим образом — возглавляла построение национальной власти.

В 1950 г. авторитет Девы Марии по всему миру резко возрос в результате того, что папа Пий XII признал догматом учение о вознесении Девы Марии на небо. Оттуда, с высоты, она с 1964 г. присматривает за Бразильскими вооруженным силами. В 1964 г. в Бразилии утвердился очередной военный режим, который продержался до 1985 г. При нем многие бразильские социалисты, включая художников и интеллектуалов, оказались в изгнании или в тюрьме[20]. В честь прихода к власти «президент» Кастело Бранко назначил Явившуюся Богоматерь высшим генералом

18. Это происходило особенно явно при мэре Рио-де-Жанейро Педро Эрнесто. См. Adamo, S. (1989) “Race and Povo”, in M.L. Conniff, F.D. McCann (eds) *Modern Brazil: Elites and Masses in Historical Perspective*, p. 202. Lincoln: University of Nebraska Press.

19. Варгас также занимал пост избранного президента с 1951 по 1954 г.; однако, покинув резиденцию в последний раз, он застрелился.

20. Среди них находился и будущий президент, Фернандо Энрике Кардозо, который в то время был социологом марксистского толка.

Бразильской армии: еще одна попытка освятить пределы, в данном случае весьма ограниченные, публичного пространства. Многие священники бразильской Церкви, к их чести, сопротивлялись военному режиму; но Дева Мария в течение ста пятидесяти лет была лицом не столько Церкви, сколько католической Бразилии в целом.

В 1980 г., в связи с долгожданным визитом папы Иоанна Павла II, влияние Явившейся Богоматери было расширено во времени. Предположительная дата ее обнаружения, 12 октября, была утверждена законом в качестве официального национального праздника. Именно этот пересмотр национального календаря спровоцировал нападение на Богоматерь пятнадцать лет спустя. К тому моменту инцидент уже воспринимался не просто как иконоборческая атака, но как попытка переопределить публичное пространство нации в целом. Согласно проницательному замечанию Леонардо Боффа, «*Nossa Senhora Aparecida* — это своего рода национальное знамя: в высшей степени важный символ, который к тому же оказался черным. Оскорблять ее означает оскорблять чувства народа»[21].

Короче говоря, официальное отделение религии от государства оказалось в Бразилии далеко не абсолютным, если оно вообще где-либо в мире было успешно воплощено в жизнь.

## III. Религия и публичное пространство

Понятие публичной сферы восходит к дистинкции публичного / приватного, сформировавшейся в процессе секуляризации в Западной Европе, начиная с периода Ренессанса[22]. Как подчеркивает Хосе Казанова, утверждение «религия есть частное дело» было первой свободой, которая рассматривалась в качестве конститутивной для эпохи модерна на Западе. Отсюда следует, что секуляризация была историческим процессом, в контексте которого развивались понятия публичной *versus* приватной областей внутри европейских наций и европейских колоний. Первым

21. Леонардо Бофф, интервью в *Folha de São Paulo* (октябрь 22, 1995).

22. Грамши молчаливо признает это, когда старается представить свою идею гражданской жизни как выведенную из Гегеля, а не из воззрения Католической церкви на гражданскую жизнь, которое было, видимо, гораздо более типичным, или, если воспользоваться собственным термином Грамши, гегемоническим взглядом. См. Gramsci, A. (1995) *Further Selections from the Prison Notebooks, trans. Derek Boothman*, Q6§24, p. 75. Minneapolis: University of Minnesota Press.

частным правом, на котором основывались все прочие, было право на приватную свободу совести и религиозной принадлежности[23]. Это зависело, в свою очередь, от процесса, в ходе которого «два меча», церковь и государство, были избавлены от их идеологического союза, существовавшего вплоть до европейских споров об инвеституре и их апогея в эпоху Реформации. В последующее столетие, начиная с Вестфальского мира 1648 г., с его вынесенной с полей сражений договоренностью: *cuius regio, eius religio* («кого страна, того и вера»), секуляризация церковных земель предпринималась национальными государствами с растущим самосознанием. То был ощутимый признак того, что Макс Вебер называл дифференциацией на автономные сферы: государство, экономика, религия, искусство. Эта все более четкая дифференциация, институционализация, бюрократизация и рационализация становится, с точки зрения Вебера, определяющей характеристикой обществ модерна. Всемирный католический консенсус больше не действовал на Западе. Эрнст Трёльч назвал дифференциацию религиозной и светской сфер переходом от «церквей», притязавших на универсальность, к «сектам», которые отказались от таких притязаний и придерживали идеи плюрализма власти[24]. Грамши выразил это кратко (и цинично), когда описывал переход церкви от роли единственной гегемонической силы в Италии к роли чистого «инструмента королевской власти». Хотя, возможно, он описывал это изменение более объективно, когда видел в Католической Церкви лишь один из многих институтов, должных утверждать и отстаивать свои притязания и интересы, а не просто допускать их наличие[25]. Действительно, хотя Иннокентий X резко противился Вестфальскому договору, его голос был уже недостаточно властен, чтобы заставить считаться с собой. Именно в этом историческом движении приватное религиозное сознание и идентичность впервые дифференцировались от теократической власти вселенской церкви. В такой перспективе религия на Западе постепенно становилась

23. Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*, p. 40. Chicago: University of Chicago Press.

24. Troeltsch, E. (1960) *The Social Teaching of the Christian Churches, 2 vols*. Chicago: University of Chicago Press, cit. in Casanova, J. *Public Religions in the Modern World,* p. 20. По замечанию Казановы, если следовать критериям Трёльча, то Римско-католическая церковь признала за собой статус «секты» лишь на Втором Ватиканском соборе.

25. Gramsci, A. *Further Selections from the Prison Notebooks*, Q6 §87, p. 17, Q14 §55, p. 44.

«невидимой», если воспользоваться классическим определением Томаса Лукмана: невидимой в том смысле, что она дифференцировалась на сферы, автономные от сферы публичного политического общества[26]. Во всяком случае, именно такова традиционная версия (или миф?) секуляризации.

Бразилия при подготовке собственных первых республиканских документов в 1890 г. существенно зависела от этой традиции, воплощенной, в частности, во французской и американской конституционных моделях отделения церкви от государства. Но конституирование публичной сферы без католических святых до сих пор выглядело в Бразилии делом невозможным или нежелательным: факт, который не остался незамеченным соперничающими религиозными группами. Подобно Льву III, группы неопятидесятников из последней протестантской волны рассматривали иконы (*icons*) как символические точки, в которых концепция католической Бразилии может быть оспорена. Этот факт ярко высветился в 1995 г.

## IV. Пинать святую

12 октября 1995 г. стал необычным днем для *Nossa Senhora Aparecida*. При закрытии праздника телепрограмма «Двадцать пятый час», владельцем которой была *Igreja Universal*, сосредоточила внимание на образе Богоматери. Показ шествия паломников по дороге в Апаресиду сопровождался закадровым комментарием: «Бог из главного деятеля превратился в простого помощника». Затем телепроповедник Сержо Фон Хельдер появился в кадре со статуей святой и начал ее в буквальном смысле оскорблять рядом комментариев, призванных связать католический образ с библейскими инвективами против идолопоклонства: «Это просто кусок гипса, изготовленный человеческими руками… Вот здесь это не работает, вот здесь нет ничего святого… Можно ли соотносить Бога с подобной куклой — столь уродливой, столь отвратительной, столь убогой?… Католическая церковь стоит на лжи… Этот образ ничего не способен сделать для вас».

Одновременно, придерживая статую за шею, он нанес ей двенадцать «пинков» и три «удара» руками, чтобы продемонстри-

26. Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

ровать ее немощь, показать, что она — «всего лишь олово или дерево»[27].

Мотивация этого поступка представляется неоднозначной. На уровне наиболее явной очевидности, день покровительницы Бразилии был объявлен праздничным нерабочим днем в связи с визитом папы Иоанна Павла II в Бразилию в 1980 г. Члены *Igreja Universal* посчитали это явным вторжением национального правительства в религиозную жизнь, попыткой придать публичному пространству и времени конфигурацию, соответствующую католической рациональности. Действительно, евангелисты в то утро выразили свой протест у базилики Апаресиды непосредственно перед мессой, которая должна была состояться в связи с визитом. Такое объяснение — протест против католического публичного праздника — неизменно предлагалось после инцидента лидером и основателем *Igreja Universal* Эдиром Маседо. Обычно он разговаривал по телефону, находясь за пределами Бразилии, в Нью-Йорке или в Буэнос-Айресе: пространственный знак, который не преминула отметить бразильская пресса.

Инцидент также может интерпретироваться в контексте соперничества, которое уже некоторое время разгоралось между конкурирующими телевизионными сетями, причем именно по религиозной линии. *TV Globo*, которым владели и управляли братья Мариньо, — часть одной из самых обширных и мощных медиагрупп в мире. «Глобо» представляет в своих программах различные жанры, самый популярный из которых — теленовеллы, или вечерние мини-серии. Одна из самых рейтинговых теленовелл 1995 г. называлась «Падение»; главным персонажем был коррумпированный евангелический пастор и его грязные связи с прихожанами финансового и сексуального характера. В одной атмосферной, провокативной сцене пастор (явно срисованный с Маседо, лидера *Igreja Universal*) соблазняет молодую женщину перед огромной раскрытой Библией. Сцена завершается тем, что камера скользит по паре черных трусов, брошенных на Священное Писание.

Оправдывая свои действия, что произошло лишь спустя два месяца после начала официального процесса против него, Фон Хельдер просто утверждал, что хотел избавить верящих в образы

27. Фон Хельдер контактировал с образом ногами и руками. Были ли это «пинки» и «удары», зависит от точки зрения наблюдателя. Фон Хельдер настаивает на том, что лишь «дотронулся» до образа.

от «попадания в ад» после смерти. Маседо же в ответ на бурное возмущение, вызванное «пинанием» святой, заявил, что то был прямой ответ на «атаку» в виде теленовеллы «Падение». По мнению Маседо, *TV Globo* осквернила Библию. *TV Recors* — телекомпания, которой *Igreja Universal* владела с 1991 г., — опровергала нападение на Деву Марию. Маседо попытался направить спор в привычное богословское русло: «слово» против «образов». Однако в данном случае борьба велась всецело в образах — образах телеэкрана.

Телевидение, с его способностью распространять свои образы почти по всем домам Бразилии, составляет часть «публичного пространства». Если до тех пор это не было сформулировано и отрегулировано в явном виде, то правовые импликации данного дела положили тому начало. Стратегия *Igreja Universal*, заявляли ее оппоненты, состояла в том, чтобы через контролирование телевизионных станций установить контроль над публичным пространством, а тем самым также над общественным сознанием и национальной идентичностью. Уже будучи третьей по величине телесетью Бразилии, *TV Record* только за последние два года удвоил число станций. До нападения на святую это расширение происходило без особого шума или конфликтов. Фактически, до 12 октября 1995 г. казалось, что *Igreja Universal* сумела закрепиться в национальных медиа.

Инцидент мог бы пройти почти незамеченным, поскольку тем праздничным вечером лишь немногие зрители смотрели *TV Record*. Однако *TV Globo* тотчас ухватилась за эту картинку и на следующий день показала ее во всех своих новостных программах, а также воспроизвела на первых страницах аффилированных газет. «Пинание» святой приобрело национальное значение только благодаря тому, что событие было упаковано и растиражировано — «раскручено» — телекомпанией «Глобо». Ей удалось контекстуализировать событие, и, таким образом, Маседо, *Igreja Universal* и *TV Record* были заклеймены как «антибразильские», подобно тому, как Феофан заклеймил Льва III за его «сарацинский» (читай: «антивизантийский») образ мыслей. Таким образом, семантическая последовательность, пущенная в ход в творческих мастерских «Глобо», имела следующий вид:

*TV Globo*: образ Девы Марии, католическое, бразильское;

*TV Record*: направленное против Девы Марии иконоборчество, протестантское, чужое.

## V. Ответ

Руководство *Igreja Universal*, состоящее из восемнадцати «епископов», быстро заставило Фон Хельдера замолчать и перевело его в Соединенные Штаты. Вскоре после того он был назначен там на один из постов, оставив престижное руководство регионом Сан-Паулу и южной частью центральной Бразилии. Хотя он продолжал быть членом руководящего совета *Igreja Universal*, другие его члены критиковали его за оскорбительное поведение и чрезмерное усердие. Цитируя апостола Павла (1 Кор 13, 11), Маседо назвал Фон Хельдера младенцем. Но в то же время костяк руководства отстаивал принципы, высвеченные конфликтом: образы есть зло, католики — не настоящие христиане, а Бразилия, где религия, согласно конституции, отделена от государства, не должна связывать национальные праздники со святыми Католической Церкви.

*TV Record* предложила, чтобы представители католицизма вели собственные программы в своем эфире, однако Национальная конференция епископов Бразилии (*CNBB*) посчитала это уловкой и отказалась участвовать в обсуждении. *CNBB* провела специальные митинги с целью публично подкрепить свою позицию в отношении святых как «репрезентаций любимых людей» и носителей благочестия. Также строились планы по агрессивному использованию собственных телевизионных средств. Неудивительно, что многих устраивал такой поворот дела. Раймундо Дамашено Ассис, генеральный секретарь *CNBB*, сказал, что инцидент послужит «пробуждению католиков».

Его заявление в ретроспективе выглядит как недосказанность. 15 октября 1995 г. в трех штатах состоялись протесты против *Igreja Universal*: в Сан-Паулу, Рио-де-Жанейро и в части Минас Жерайс. Некоторые группы протестующих организовали возле евангелических церквей процессии с изображением святой во главе. В Оларии, в северной части Рио, одна из церквей *Igreja Universal* была захвачена и закидана камнями. В муниципалитете Гражау, тоже в северной части Рио, евангелическая церковь была закрыта из-за опасности взрыва бомбы; то же самое произошло в Аншиете и в Рио-Прето, где звонивший заявил, что действует по велению Девы Марии. В Монтес Кларос, штат Минас Жерайс, Жоан Морейра Кардозо вошел в церковь *Igreja Universal*, размахивая пистолетом перед находившимися в здании. Другая группа католиков собралась перед управлением *Igreja Universal* в Сан-Пау-

лу и потребовала выдать им осквернённую статую святой, чтобы они могли вернуть ее в Апаресиду в ритуальной процессии и вновь освятить.

Один из евангелических пасторов, Демильсон Фонсека де Карвальо, был впоследствии арестован за то, что разбил несколько статуй *Nossa Senhora*. В ближайшие выходные сто пятьдесят тысяч паломников посетили базилику в Апаресиде, чтобы присутствовать на специальной мессе во «искупление» Богоматери. Неделю спустя в Сальвадоре семьдесят тысяч человек собрались на футбольном поле, чтобы почтить Деву Марию, выразить свое возмущение и, как о том свидетельствует множество флагов, которыми размахивали собравшиеся, коллективно поддержать бразильский национальный дух. Отдельные эпизоды насилия продолжались еще некоторое время, в том числе в Португалии, где пять церквей *Igreja Universal* были захвачены и подверглись вандализму. Шестью месяцами позже аргентинское правительство запретило строительство шести новых храмов этой деноминации в Буэнос-Айресе.

В прессе агрессия Фон Хельдера вызвала широкое возмущение и национальную дискуссию, которая в последующие недели будет названа бразильской *Guerra santa* (священной войной). Эмоциональный накал ответной реакции — контратака католических медиа, ежедневные разоблачения евангелической финансовой деятельности, яркие картины хулиганства перед многочисленными евангелическими церквами, внезапные бурные проявления пылкого поклонения Явившейся Богоматери в средствах массовой информации: поклонения, которое до сих пор было скрыто под не столь откровенно религиозными формами праздничных развлечений, — все это наводило на мысль, что речь шла о чем-то большем, чем просто о богословском воспроизведении иконоборческой смуты. Как тогда, так и сейчас вопросы национализма и национальной идентичности, публичного пространства и важности охраны его границ составляли значительную часть скрытого текста конфликта.

Трудно сказать, кто вышел победителем в этой схватке. На собраниях *CNBB* событие, видимо, рассматривалось как возможность решительного подтверждения католической природы Бразилии и расширения своего влияния через новые медиа. Для епископов Бразилии вдохновляющим оказался тот факт, что, несмотря на «поверхностный» рост евангелического движения, нация сохраняла глубокую, хотя подчас скрытую, католическую

набожность. На взгляд *CNBB*, это стало подтверждением «естественного» католицизма Бразилии.

*Igreja Universal*, напротив, подверглась неожиданному и удручающему разоблачению в тот самый момент, когда она начала казаться почти приемлемой. Более серьезным было то, что в результате нападения на образ Богоматери против этой деноминации было инициировано несколько судебных процессов различной направленности[28]. С другой стороны, пинки Фон Хельдера также привели к тому, что вопрос публичного пространства и религиозной практики, со всеми его противоречиями, оказался в центре внимания средств массовой информации и стал предметом общественного обсуждения. Будучи сторонними наблюдателями, мы можем заметить, что католическая гегемония была представлена в качестве идеологии, доступной для публичных дебатов[29]. Решение *CNBB* выйти на телевидение могло восприниматься со стороны *Igreja Universal* как почти победа или, по меньшей мере, как поддержка ее «протестантских» методов приобретения новообращенных.

Однако действительно неожиданная реконфигурация события произошла тихо и поначалу незаметно. Посреди всего этого шума и смятения *Nossa Cenhoa Aparecida*, а с ней и ее бразильское публичное пространство исподволь подверглись «африканизации».

## VI. Богородица — черная

Поразительно то, что вследствие инцидента евангелистов стали дружно изображать как вторгшихся чужаков, а римский ктатолицизм и афробразильские кандомбле и умбанду — как подлинно бразильские религиозные формы. Например, самая респекта-

28. Судебное преследование приняло различные формы. Одно обвинение базировалось на статье 20 закона 7.716 /89, который запрещал акты дискриминации против какой-либо религии; другое исходило из статьи 150 конституции, которая запрещает в религиозных общинах, освобожденных от налогов, прохождение собранных денег через частные руки; третье опиралось на статью 208 уголовного кодекса, запрещавшую публичное оскорбление религиозных объектов; еще одно обвинение апеллировало к национальному кодексу коммуникации, который регулирует работу медиа.

29. Эта формула — гегемония как скрытый, не подлежащий обсуждению порядок вещей *versus* идеология как доступная сознательной рефлексии — в конечном счете, восходит к Грамши, однако в данном конкретном виде представлена в работе: Comaroff, J., Comaroff, J. (1991) *Of Revelation and Revolution*, pp. 23–24. Chicago: University of Chicago Press.

бельная бразильская газета, *Folha de São Paulo*, брала интервью не только у католических священников, но и у «матерей святых» (*mãe de santo; iyalorixá*), которых признает кандомбле: интервью на предмет религиозной нетерпимости со стороны евангелистов, от которой они пострадали[30]. 26 октября 1995 г., через две недели после инцидента, группа из четырехсот восьмидесяти практикующих приверженцев кандомбле провела очистительный обряд для Девы Марии на Втором конгрессе афробразильских религий в Сальвадоре, Баиа. Было заявлено, что *Nossa Senhora* представляет на более глубоком уровне богиню Ошум — ориша (*orixá*) прохладной воды, красоты и чувственного наслаждения. В этой новой версии религиозного бразильства католицизм и кандомбле предстали как традиционно терпимые друг к другу и согласные между собой в отношении священного характера святых /ориша, с их общей иконографией, тогда как евангелические протестанты выглядели, по контрасту, притязающими на деструктивную исключительность расистами и чужаками.

Почему это кажется столь поразительным? Потому что афробразильские традиции, и, в частности, кандомбле, большую часть своей истории считались «чужими», периферией бразильского публичного пространства, границу которого необходимо было поддерживать и охранять при помощи государства.

### *Дева Мария как лицо колонии*

С развитием рынка сахара в XVII в. бразильские работорговцы превратили человеческую плоть в источник максимальной экономической выгоды. Приобретаемые в Западной Африке за бруски железа — тринадцать за мужчину, девять за женщину[31], — рабы продавались в Новом Свете как домашний скот. Один английский путешественник XIX в. с возмущение описывал процесс на рынке Рио: «Когда приходит покупатель, они [рабы] выстраиваются перед ним; покупатель щупает их, где хочет, — точно так же, как, я видел, другие щупали телят; и весь осмотр проходит, как с жи-

30. Folha de São Paulo (October 22, 1995).

31. Цены в 1699 г. в порту Бонни в сегодняшней Нигерии, согласно Barbot, J. *An Abstract of a Voyage to New Calabar River or Rio Real in the Year 1699, vol. 5 of Churchill Collection of Voyages and Travels, 3d ed. (1744–46)*, p. 459, cit. in Crowder, M. (1978) *The Story of Nigeria*, 4th ed., p. 55. London: Faber & Faber.

вотными... Иногда я видел группы хорошо одетых женщин, покупавших рабов точно так же, как английские леди развлекаются покупками на наших базарах»[32].



*Nossa Senhora Aparecida (Наша Явленная Владычица) — образ Пресвятой Девы Марии, небесной покровительницы Бразилии.*

Тем не менее, если во многих отношениях для рабов это было абсолютным физическим и культурным шоком, то шок религиозного «обращения» в Бразилии был менее болезненным, чем для рабов Хлопкового пояса в Соединенных Штатах. Одной из причин было то, что католицизм, практиковавшийся в больших домах бразильских сахарных плантаторов, представлял собой разновидность католического благочестия, с его настороженным отношением к власти священников и поклонением святым. Каждый большой дом имел свою собственную часовню, а священник, если он и был, принадлежал к собственным людям плантатора и крайне зависел от него, будучи весьма далеким от Рима. Иностранные визитеры порой поражались этому христианству, в котором было «много молитв и мало священников, много святых и мало таинств, много праздников и мало покаяния, много обе-

32. Walsh, R. (1831) *Notes of Brazil in 1828 and 1829, vol. 2,* p. 179. Boston: Richardson, Lord & Holbrook.

тов и мало месс»[33]. По замечанию Пьера Верде, те же самые святые, которые защищали интересы рабовладельцев, стали защищать и рабов, помогая им мистифицировать (*mystifying*) хозяев[34]. Бразильская колониальная форма народного католицизма, основанного на почитании святых и их изображений, предлагала контекст, в который рабы могли перенести свои собственные верования и практики, причем тот же контекст одновременно маскировал эти практики рабов от враждебных взглядов.

Первое упоминание слова «кандомбле» встречается в историческом документе 1826 г.: имеется в виду дом, где укрылась группа восставших рабов[35]. Фактически документальные свидетельства об африканских религиях в Бразилии восходят к значительно более раннему времени — к 1680 г., когда в ходе расследования Святой Инквизиции Себастьян Баррето дал показания об «обычае негров в Баиа убивать животных во время траура... и омываться кровью, говоря, что тогда душа оставит тело и взойдет на небо»[36]. Другое свидетельство, тоже из материалов инквизиции, относится к 1780 г. и сообщает, что «черные с Португальского Золотого берега (*Mina Coast*) [sic] исполняют тайные танцы во главе с черным наставником и перед алтарем, полным идолов, поклоняясь живым козлам»[37]. В дополнение к этому несколько королевских писем (*carta régia*), адресованных португальской Короной колониям, затрагивают связанные с кандомбле практики: одно письмо, от 1761 г, например, касается ареста «черного колдуна»; другое, от 1785 г., содержит приказ арестовать четверых африканцев за практику «барабанного боя, колдовства и суеверий»[38]. Подобные документы свидетельствуют о том, что бразильские элиты, особенно после 1804 г. и успешного завершения революции рабов на Гаити, крайне настороженно относились к кандомбле как возможному источнику сопротивления и восстания. Законы о рабах от 1822 г. — года обретения независимости и провозглашения *Nossa Senhora Aparecida* покровительницей страны, — еще более

33. Hoornaert, E. (1992) "The Church in Brazil", in E. Dussel (ed.) *The Church in Latin America, 1492–1992*, p. 191. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

34. Verger, P.F. (1981) *Orixás: Deuses Iorubás na Africa e no Novo Mundo*, p. 25. Salvador: Corrupio.

35. Verger, P. (1981) *Notícias da Bahia-1850*, p. 227. Salvador: Currupio.

36. Ribeiro, R. (1952) *Cultos afro-brasileiros do Recife*, p. 30. Recife.

37. Verger, P.F. *Orixás: Deuses Ioruba's na Africa e no Novo Mundo*, p. 26.

38. Arquivo Nacional: Cartas Régia de 1761 e 1785.

укрепили такой образ мыслей. Эти законы позволяли полицейским, патрулировавшим город в поисках *batuques* — африканских церемоний в сопровождении барабанного боя, — стрелять в барабанщиков и бросать в тюрьмы участников[39].

Опасения оправдались. За двадцать восемь лет, с 1807 по 1835 гг., в период обретения независимости и предполагаемого единства под патронатом девы Марии из Апаресиды, рабами города Сальвадор были предприняты две дюжины попыток заговоров и восстаний. Последнее оказалось наиболее успешным и привело к депортации зачинщиков, многие из которых принадлежали к народу хауса, обратно в Лагос[40]. Но если и были реальные причины для тревоги, то меры предосторожности против мятежей послужили также удобным предлогом для ужесточения полицейских репрессий против религиозных собраний. Случай полицейского захвата храма кандомбле в Баиа в 1829 г. свидетельствует не только о наличии и жесткости репрессий, но и о том, что некоторые *terreiros* (храмы) кандомбле были уже хорошо организованы к тому времени, в том числе по расовому признаку. *Terreiros* служили мостом не только между рожденными в Африке рабами и бразильцами-креолами, но включали также состоятельных белых; они могли служить центрами сопротивления, располагавшими ограниченными силами для противостояния государственной власти[41]. В данном случае храм кандомбле дагомейского происхождения в Акку был захвачен по приказу судьи Антонио Гимараеша. Согласно отчету судьи, захват прервал церемонию, которая уже длилась какое-то время, и продолжился почти трехдневным «разгромом» (*com estrondo*). Священные объекты и монеты были конфискованы, аресту подверглись тридцать шесть человек. Одиннадцать женщин скоро отпустили, так как они должны были стирать белье для своих хозяев. Остальные были преданы суду, во время которого барабан и «нечестивые орудия их дьявольских игрищ» были разбиты в присутствии всех собравшихся: способ демонстрации гражданской власти[42].

39. Conrad, R.E. (1983) *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*, p. 405. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

40. Reis, J.J. (1986) *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 16–18. São Paulo: Brasiliense.

41. Reis, J.J. (1986) "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829", *Religião e Sociedade* 13(3): 108–127 (далее цитир. как "Nas malhas").

42. Из письменного отчета Гимараеша о захвате, цит. в Reis, "Nas malhas", p. 113.

Другой стратегией сопротивления, которая к тому времени существовала уже около двухсот лет, было бегство многих рабов во внутренние регионы страны, где они учреждали самодостаточные и самоуправляемые общины, именуемые киломбо. Самой известной из них была община Пальмарес, которую защищал легендарный лидер восставших Зумби; в конце концов он был убит правительственными войсками 20 ноября 1695 г.

Короче говоря, в «изменении цвета» Девы Марии не было ничего существенно афробразильского. Напротив, она представляла лицо государства-поработителя (в колониальный период) и полицейского государства (в периоды монархии и республики). Исторически она почти не имела ценности для афробразильцев. Так как она была обнаружена в регионе с малочисленным и не слишком влиятельным афробразильским населением, ее цвет не интерпретировался в расовых терминах вплоть до XX в. Отмена рабства последовала лишь в 1888 г., накануне утверждения республики, поэтому большую часть столетия после своей коронации Явившаяся Богоматерь символизировала национальное государство рабовладельцев. И если в период формирования кандомбле другие святые соотносились с различными ориша как их публичные лики, *Nossa Senhora* никогда не играла такой роли. Другие версии Девы Марии слились с женскими божествами воды, такими, как Йеманжа и Ошум (например, Наша Владычица из Консейсана — *Nossa Senhora da Conceição*), но не Дева Мария из Апаресиды. В XX в. начали циркулировать легкие намеки на ее африканскую природу — одна из легенд повествовала о том, как она помогла беглому рабу, — особенно в период правления Варгаса, когда Богоматерь из Апаресиды стала символом фольклорной расовой гармонии. Но и тогда практикующие последователи кандомбле, маргинальные по отношению к городским центрам, по-прежнему дистанцировались от *Nossa Senhora*.

### *Раздевание и переодевание Девы Марии*

В тот день, когда Фон Хельдер ударил Явившуюся Богоматерь, до трехсотой годовщины со дня смерти предводителя восставших рабов Зумби оставался почти месяц. Празднования афробразильского наследия были запланированы пышными, как никогда. Так как Зумби возродился в качестве героя афробразильской идентичности (значение этого факта тоже было в высшей степени спорным), цвет Девы Марии был истолкован в новом контек-

сте и получил новое значение[43]. На алтарях (*peji*) кандомбле начала появляться Апаресида.

15 ноября 1995 г. фигуры Зумби, предводителя восставших беглых рабов, и *Nossa Senhora Aparecida*, Девы-покровительницы Бразилии, соединились. Новый иконографический союз сложился не только в замкнутых помещениях алтарей кандомбле, но и публично, на «Мессе киломбо» — дани афробразильской культуре в структуре католической мессы. Ее служили в базилике Апаресиды через месяц после «пинания» Девы Марии и ровно за пять дней до трехсотой годовщины смерти Зумби. Эта месса — музыкальное действо-ритуал, написанное и исполненное известным афробразильским музыкантом Мильтоном Нашименто, — впервые прозвучала в городе Ресифе в 1981 г. Тогда Ватикан, опасавшийся теологии освобождения и движения «базовых церковных общин» (*CEB*), осудил ее. Рим запретил ее исполнение внутри всех католических храмов. Тем не менее, ее все равно исполняли — за стенами церквей, под угрозой насилия и без всякой полицейской защиты.

Напротив, в 1995 г. бразильское духовенство, несмотря на позицию Ватикана, пригласило исполнителей в базилику Апаресиды и даже санкционировало Евхаристию во время бразильско-негритянской службы[44]. Молитвой, танцем и песнопением месса призывала карнавал «африканских» и афроамериканских героев и богов, от Яхве до Обатала и Олорума, от Мартина Лютера Кинга до Стивена Бико, от Отелло до Зумби. В одну церемонию были включены национальный гимн, призыв к ориша кандомбле, католическая Евхаристия и, конечно, Дева — Наша Явившаяся Владычица. Удары телепроповедника Фон Хельдера и приближение трехсотлетней годовщины гибели Зумби вновь поставили ее в центр внимания.

Во время исполнения «Мессы киломбо» Нашименто принес Деву в центральный алтарь и поставил ее на почетное место. Однако принесенная им Богоматерь была странно «нагой», на ней не было ее обычной мантии или покрывала. Нашименто не потрудился объяснить это действо, но оно стало более понятным

43. По мере приближения 20 ноября 1995 г. Зумби объявлялся героем рабочих, гомосексуалов и афробразильцев, озабоченных вопросом расовой дискриминации.

44. Знаковым проявлением пространственной амбивалентности стало, однако, то, что архиепископ Апаресиды, Дом Алоисио Лоршайдер, отсутствовал, но оставил письменное приветствие. Фактически никого из высокопоставленных иерархов церкви не было на службе.

в связке с другим, последующим действием, в котором тоже отводилась роль одежде. К концу трехчасовой церемонии афробразильская танцовщица по имени Рози Замбези, исполнявшая танец ориша, предстала одетой как Апаресида и драматически преобразилась в Явившуюся Деву Марию. Эти два события репрезентировали два ключевых структурных элемента мессы. Моя интерпретация такова: снятое покрывало в перформансе Нашименто символизировало имперскую, колониальную Деву Марию и то, что ее легализировало, — рабовладельческое государство. Дева «раздетая», лишившаяся прежней формы национального авторитета, может быть отныне переосмыслена заново — переодета — как современная афробразильская женщина. Раздевание и пере-одевание знаменуют обряд инициации *Nossa Senhora*; инициируемым выступает ее образ. Поскольку раздевание, выбрасывание старой одежды и одевание в новую составляют основные компоненты инициации для ориша в кандомбле, было бы даже вполне правдоподобным рассматривать «Мессу киломбо» как превращение святой в одержимую женщину-«медиум», после чего Дева сможет «принять» свою чувственную ориша — Ошум. Через религиозные метафоры кандомбле «Месса киломбо» в буквальном смысле заново вступает в обладание *Nossa Senhora Aparecida*, по крайне мере временно изменяя смысл ее присутствия. С этого времени массово изготовляемые темные статуэтки будут соединять в себе образ афробразильской истории как живой, танцующей Рози Замбези с колониальной и националистической легализацией Девы Марии.

В этот атмосферный момент — быть может, только момент, — публичный лик и публичное пространство Бразилии преобразились. *Nossa Senhora Aparecida*, а вместе с ней и вся Бразилия, вдруг, внезапно, стала черной. Святые-ориша, католические и афробразильские, выстроились вдоль алтаря национальной базилики вместе с живой, танцующей Богоматерью. А тем временем телепроповедник Сержо Фон Хельдер, «усвоивший себе мнения сарацин», стал экспатриантом в Соединенных Штатах.

## VII. Заключение

Рассказанное здесь событие служит важным уроком в том, что касается религии, нации и публичного пространства. На самом поверхностном уровне очевидно, что кодифицированная доктрина, конституционная или каноническая, подвержена всяческим пре-

вратностям исторической практики. Также представляется очевидным, что идея «частной» религии, характерная для современных национальных государств, отнюдь не является ценностно нейтральной. Напротив, она предполагает, что религиозные чувства первично локализуются в верованиях и рациональных дискурсивных утверждениях, таких, как этические или вероучительные системы. Такие утверждения о религии представляют собой замаскированные попытки определить, что такое религия: гражданская, приватная, непубличная. Но бразильская «священная война» наводит на мысль, что религиозные, а заодно и националистические, чувства, как правило, выражены неявно. Скорее они глубоко скрыты в материи и в практике, в объектах и в их ритуализации. Образ несет на себе семантическую нагрузку, хотя не может говорить. Но когда образ приводят в движение — пинают его, оголяют, несут, одевают, — тогда религиозные чувства способны вновь прорваться в публичное пространство, поскольку люди начинают говорить от имени образа. В такие моменты структуры невидимой религии обнажаются. Они могут сделаться вполне и даже слишком видимыми в публичном пространстве, интенсифицироваться за счет их связи с другими отношениями — идентичности, расы и нации. И раскрыться как то, чем они были всегда: глубоко общественным делом.

Наконец, образы святых / ориша — отнюдь не замкнутые символы. Как нас учит *Nossa Senhora Aparecida*, их всегда можно «разбудить». Дева Мария, с ее странным цветом и отделенной головой, прошла длинный путь. Будучи поначалу осмыслена как символ нации, теперь она понимается как негритянка и представляет новую конфигурацию тех сил и лиц, которые находятся в центре бразильского публичного пространства. Подобно Явившейся Богоматери, святые постоянно заняты тем, что являют мир обновленным, и делу этому не видно конца.

*Перевод с английского Галины Вдовиной*

## Библиография / References

Adamo, S. (1989) “Race and Povo”, in M.L. Conniff, F.D. McCann (eds) *Modern Brazil: Elites and Masses in Historical Perspective*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Apter, A. (1992) *Black Critics and Kings: The Hermeneutics of Power in Yoruba Society*. Chicago: University of Chicago Press.

Arquivo Nacional: Cartas Régia de 1761 e 1785.

Barbot, J. *An Abstract of a Voyage to New Calabar River or Rio Real in the Year 1699, vol. 5 of Churchill Collection of Voyages and Travels, 3d ed. (1744–46)*, p. 459, cit. in Crowder, M. (1978) *The Story of Nigeria*, 4th ed., p. 55. London: Faber & Faber.

Brown, P. (1981) *The Cult of the Saints: Its Rise and Function in Latin Christianity*. Chicago: University of Chicago Press.

Burns, E.B. (1993) *A History of Brazil*, 3d ed. New York: Columbia University Press.

Casanova, J. (1994) *Public Religions in the Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

Comaroff, J., Comaroff, J. (1991) *Of Revelation and Revolution*. Chicago: University of Chicago Press.

Conrad, R.E. (1983) *Children of God's Fire: A Documentary History of Black Slavery in Brazil*. Princeton, N.J.: Princeton University Press.

Freyre, G. (1933) *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: José Olympico.

Gramsci, A. (1995) *Further Selections from the Prison Notebooks, trans. Derek Boothman*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Hoornaert, E. (1992) "The Church in Brazil", in E. Dussel (ed.) *The Church in Latin America, 1492–1992*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

Luckmann, T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.

Reis, J.J. (1986) "Nas malhas do poder escravista: a invasão do candomblé do Accú na Bahia, 1829", *Religião e Sociedade* 13(3): 108–127.

Reis, J.J. (1986) *Rebelião escrava no Brasil*, pp. 16–18. São Paulo: Brasiliense.

Ribeiro, R. (1952) *Cultos afro-brasileiros do Recife*. Recife.

Rodriguez, J. (1994) *Our Lady of Guadalupe: Faith and Empowerment among Mexican-American Women*. Austin: University of Texas Press.

*The Chronicle of Theophanes: An English Translation of anni mundi 6095–6305 (A.D. 602–813)* (1982). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Troeltsch, E. (1960) *The Social Teaching of the Christian Churches, 2 vols*. Chicago: University of Chicago Press.

Turner, V. (1974) *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

Verger, P. (1981) *Notícias da Bahia-1850*. Salvador: Currupio.

Verger, P.F. (1981) *Orixás: Deuses Iorubás na Africa e no Novo Mundo*. Salvador: Corrupio.

Verger, P.F. *Orixás: Deuses Ioruba's na Africa e no Novo Mundo*.

Walsh, R. (1831) *Notes of Brazil in 1828 and 1829, vol. 2*. Boston: Richardson, Lord & Holbrook.