

TADEUSZ LEPKOWSKI

KATOLICYZM I PROTESTANTYZM A PROCESY NARODOTWÓRCZE NA ANTYLACH

Celem referatu jest szkicowe przedstawienie niektórych, wybranych zagadnień (autor świadom jest tego, że nie zawsze najważniejszych) dotyczących roli kościołów chrześcijańskich i przynależności wyznaniowej w powstawaniu więzi narodowych, w formowaniu się narodów, a zwłaszcza kształtowaniu się świadomości odrębności narodowych na Antylach.

Zaprezentowanie zarysu syntetycznego okazało się niemożliwe, gdyż: 1) moja wiedza z zakresu religioznawstwa w ogóle, a problematyki religijno-antylskiej w szczególności, jest zbyt ograniczona; 2) zakres chronologiczny i geograficzny referatu jest szeroki, literatura ogólna z różnych dyscyplin nauk społecznych dotycząca Antyli wprawdzie ogromna (nie zawsze w Polsce dostępna), lecz ściśle związana z naszym tematem dość marginalna, opanowanie zaś źródeł to robota ponad siły jednego badacza; 3) zagadnienie specyfiki procesów narodotwórczych na Antylach, zwłaszcza Małych, jest tak kontrowersyjne i metodologicznie skomplikowane, że zwięzłe nawet jego naświetlenie wykroczyłoby znacznie poza ramy krótkiej wypowiedzi. Dlatego studium niniejsze jest zbiorem dość luźnych uwag, informacji, sugestii i propozycji.

1. Świat wysp antylskich jest, jak powszechnie wiadomo, mozaikowo zróżnicowany. Sama już natura wycisnęła decydujące piętno na losach archipelagu, zdeterminowała też w znacznej mierze wyspiarską dywersyfikację. Dzieje gospodarcze, etniczne, polityczne sprawiły, że omawiany region-kalejdoskop stał się tygłem ras, ludów, języków, kultur, obyczajów, systemów państwowych, politycznych i prawnych. Antyle to — dodajmy — scena wyjątkowo ostrych przedziałów i tarć klasowych, a ściślej klasowo-rasowych i kulturowych (co w interesującym nas kontekście warto przypomnieć i podkreślić), konfliktów i antagonizmów wynikłych z długotrwałej dominacji kolonialnego, a później półkolonialnego systemu plantacyjnego, najczęściej monokulturowego¹.

¹ Zagadnienia procesów narodotwórczych na Antylach poruszałem, na ogół zresztą incydentalnie, w dawniejszych moich pracach, do których ustaleń nawią-

Gdy na tym mozaikowym tle przychodzi rozpatrywać sprawy religijno-wyznaniowe, to okazuje się, że — formalnie rzecz biorąc — zróżnicowanie jest stosunkowo niewielkie. Ponad 95% ludności to chrześcijanie, przy czym wyraźna jest wśród nich dominacja katolików (ponad 80%) nad protestantami (niespełna 20%). Szacunkowe to wyliczenie jest jednak — wbrew pozorom — bardzo mało przydatne i poznawczo ubogie, gdyż, po pierwsze — znaczny odsetek ludności stanowią ateści lub osoby religijnie indyferentne, po drugie — formalna przynależność do kościołów i sekt chrześcijańskich nie bierze pod uwagę bardzo licznych rzesz wyznawców lub sympatyków synkretycznych kultów afro-chrześcijańskich (lub hinduistyczno-chrześcijańskich), po trzecie wreszcie — w łonie protestantyzmu obserwuje się ogromne i bynajmniej nie malejące wewnętrzne rozbieżności.

Gdyby spróbować wyliczać wyznania, religie, kościoły, organizacje i sekty chrześcijańskie działające na Antylach, to — ograniczając się tylko do najważniejszych — wypadnie wymienić katolików, anglikanów, metodystów, luteranów, baptystów, presbiterianów, kalwinów, świadków Jehowy. Dodajmy, dla uzupełnienia mozaiki wyznaniowej, religie niechrześcijańskie: islam (Syryjczycy), hinduizm (Małe Antyle, głównie Trynidad), mozaizm (Curaçao, Kuba).

Wszystkie wymienione wyznania są oczywiście świeżo w skali historycznej importowane. Animistyczne wierzenia pierwotnych mieszkańców Antyli znikły bowiem wraz z konkwistą, późniejszą eksterminacją większości krajowców i wymieszaniem etniczno-kulturowym resztek Indian z Europejczykami.

2. Podbój Antyli odbył się właściwie (z interesującego nas punktu widzenia nie jest to bynajmniej obojętne) w dwóch fazach. Pierwsza przypadła na schyłek XV stulecia i na XVI wiek, objęła w zasadzie Wielkie Antyle i była katolicko-hiszpańska, druga zaś, głównie siedemnastowieczna, doprowadziła do skolonizowania Małych Antyli (dodać tu trzeba wtórny podbój Jamajki przez protestanckich Anglików), była ewangelicko-katolicka religijnie, narodowo zaś brytyjsko-francusko-holenderska (marginalnie również szwedzka i duńska), przy czym elementem bardziej aktywnym i prężnym byli tu raczej protestanci.

Chryścianizacja Wielkich Antyli przez Hiszpanów stała się nieodłączną częścią militarno-ekonomicznego podboju, a więc była przymusowa.

zuję w referacie: *Haiti. Początki państwa i narodu*, Warszawa 1964 (por. też nieco zmienione wydanie hiszpańskie pt. *Haití*, t. 1-2, La Habana 1968-1969); *Archipelagu dzieje nietatwe*. (Obrazy z przeszłości Antyli XV-XX w.), Warszawa 1964; zob. też artykuły publicystyczne: *Ameryka Środkowa. W poszukiwaniu więzi*, „Współczesność”, nr 19: 1970, s. 1, 8-9; *Kolor skóry i świadomość narodowa*, „Współczesność”, nr 5: 1971, s. 6.

Dlatego też, jak i dlatego, że katolicyzm ówczesny nie zapuścił korzeni wśród rdzennej ludności indiańskiej, jego wpływ na nowe procesy narodotwórcze sprowadził się do zera. Pamiętajmy, że wymieranie Indian „rozwiązało problem” ich chrystianizacji na zawsze. Zauważyć przy tym wypada, że krótkotrwały opór Indian stawiany Hiszpanom był jednocześnie — wobec symbiozy pojęć „zdobywca” i „katolik” („chrześcijanin”) — antykatolicki. Symbolizuje go zbiegły z Haiti na Kubę kacyk Hatuey, który odmówił przyjęcia chrztu nawet w obliczu męczeńskiej śmierci.

Opanowanie Małych Antyli, często zresztą bardzo słabo zaludnionych, wiązało się również z przymusową chrystianizacją, wydaje się wszakże, iż gorliwość nawracających nie była w XVII w. tak intensywna, jak w przypadku Haiti, Kuby czy Jamajki sto lat przedtem.

3. Po opanowaniu przez Europejczyków kontynentalnej Ameryki, w praktyce od połowy XVI do niemal połowy XVII w., Antyle stały się marginesem akcji kolonizacyjnej. Nie ujawniały się wówczas właściwie żadne procesy narodotwórcze na obszarach archipelagu. Wyspy zamieszkiwali po prostu Hiszpanie, Anglicy i Francuzi, a walki między nimi, w tym i religijne, były przeniesione niejako z metropolii. Trudno mówić wtedy o prenarodowej nawet świadomości kubańskiej lub dominikańskiej.

Sprawa oczywiście komplikuje się i zmienia wraz ze wzrostem liczby pokoleń zrodzonych, osiadłych, a w końcu zasiedziały już w koloniach, a ściślej na określonej wyspie. Mam tu na myśli pojawienie się „świadomości kreolskiej” (hiszpańskiej, francuskiej, brytyjskiej). Sądzę, że pierwsze przejawy tej świadomości można dostrzec już w XVII w., jej rozwój natomiast i utrwalenie przypada raczej na XVIII stulecie. Rosnący związek z ziemią, teraz już jednoznacznie ojczystą, adaptacja klimatyczna, odmienność rytmu życia i profilu zajęć zawodowych, odrębność obyczajowa wyspiarzy, stale rosnąca niechęć do ingerencji władz metropolii, uważanej już za czynnik zewnętrzny, opozycja wobec monopolu handlowego i polityki podatkowej, wszystko to wpływa na rozwój świadomości kreolskich, a nawet narastanie „autonomistycznego buntu”. Historiografia kubańska zwraca na przykład uwagę na fakt, że w toku walki przeciw piratom i korsarzom formowała się solidarność grupowa, że w walce z Anglikami w obronie kubańskiej, ojczystej ziemi ujawniały się pierwsze załążki „ducha narodowego”².

Czy kwestie wyznaniowe grały w procesie nabywania świadomości kreolskiej istotną rolę? Wydaje się, że dość istotną (co byłoby pewną prawidłowością, gdyż czynnik religijny gra na ogół rolę znaczną, zwłaszcza we wczesnych stadiach wyodrębnienia etnicznego i narodowego), lecz nie

² *Historia de Cuba*, La Habana 1967, s. 58-59.

byłbym skłonny do jej przeceniania. Jest rzeczą raczej bezsporną, że podczas rozgrywającej się w XVII w. walki o amerykańskie morze śródziemne (M. Karaibskie), w starciach między ofensywnym protestantyzmem a defensywnym katolicyzmem wyraźnie akcentowany był czynnik wyznaniowy, natomiast w XVIII w. jego znaczenie już bardzo osłabło, wzrosło natomiast, jak się zdaje, znaczenie przynależności państwowej z jednej, a związku z konkretną kolonią z drugiej strony.

4. Masowe sprowadzanie Murzynów w XVII, a zwłaszcza XVIII w. (na Kubę również w XIX stuleciu), nie tylko zmieniło sytuację demograficzno-rasową na Antylach, lecz postawiło na porządku dziennym dwie powiązane ze sobą sprawy: po pierwsze, kwestię celowości, użyteczności i form chrystianizacji i po wtóre, kwestię metysażu w różnych jego aspektach, z formowaniem się — w perspektywie — nowego typu wspólnot narodowych lub narodopodobnych.

Chrstianizację (praktycznie sprowadzaną w większości wypadków do chrztu i ewentualnie pobieżnej katechizacji) uważano za rzecz bezwzględnie potrzebną, lecz plantatorzy i władze kolonialne na ogół nie przywiązywali większej wagi do intensywnego rozwoju życia religijnego.

Między chrystianizacją protestancką a katolicką (kwestia stopnia intensywności) występowały dość wyraźne różnice. Względy teologiczno-doktrynalne (m. in. rozumienie predestynacji) sprawiły, że ewangelicy nie wykazywali zbyt gorliwosci w krzewieniu wiary wśród Murzynów. Pamiętać przy tym należy, że w samym podejściu do niewolnictwa istniały zasadnicze odmiennosci między Brytyjczykami z jednej a Hiszpanami i Francuzami z drugiej strony. Dla Brytyjczyka niewolnik nie był osobą w świetle prawa. Fakt ten rzutował na nikłe zainteresowanie białych kolonistów religijnym życiem Murzynów. Stąd też oficjalny Kościół anglikański nie dbał zbyt o ewangelizację niewolników³. Nie dotyczy to wprawdzie innych, dysydenckich grup protestanckich, ale ich wpływ datuje się właściwie dopiero od schyłku XVIII w. Dodam, że w koloniach karaibskich Wielkiej Brytanii Kościół anglikański był organizacyjnie słaby, stanowił tradycyjne uzupełnienie władzy państwowej, reprezentował wyłącznie urzędników, wojsko i właścicieli plantacji⁴.

Status prawno-społeczny niewolników w posiadłościach hiszpańskich i francuskich był odmienny. Murzyn miał tu określone prawa, mógł się wykupić z niewoli, posiadał osobowość prawną. Niewolnik miał np. swobodny dostęp do sakramentów z chwilą, gdy został formalnie katolikiem.

Teoretycznie zatem Hiszpanie i Francuzi powinni by byli przywią-

³ *Caribbean Studies: a Symposium*, edited by Vera Rubin, Washington 1960, s. 66 (wypowiedź Franka Tannenbauma).

⁴ P. A b r a h a m s, *Jamaica. An Island Mosaic*, London 1957, s. 103.

zywać większą wagę do roli Kościoła i religii w swych koloniach, zwłaszcza że w posiadłościach państw katolickich metysaż biologiczny (z legalnym włącznie) odegrał znacznie większą rolę niż na terytoriach korony brytyjskiej (wystarczy porównać liczebność Mulatów i w ogóle wyzwolenców w tych dwóch kategoriach terytoriów kolonialnych). A jednak tak nie było. Dlaczego? Otóż, po pierwsze, nie opłacało się plantatorom — księża i zakony też należeli do uprzywilejowanej warstwy plantatorskiej⁵ — rozwijanie życia religijnego Murzynów, skoro rzeczywisty okres przebywania niewolników w koloniach był z uwagi na wysoką śmiertelność nader ograniczony, po wtóre zaś poziom moralny, intelektualny i religijny księży pozostawiał na ogół bardzo dużo do życzenia. Duchowni we francuskiej części Santo Domingo znani byli powszechnie z ignorancji i chciwości, a na Kubie z pijaństwa, próżniactwa, rozpusty i skłonności do uprawiania przemytu⁶. Rezultat akcji ewangelizacyjnej był łatwy do przewidzenia. Chrzest w większości wypadków był zabiegiem czysto mechanicznym, a wymuszane na plantacjach modlitwy jednostronnie eksponowały zasadę posłuszeństwa i pokory wobec panów. Starania o upowszechnienie sakramentu małżeństwa, zresztą dość ograniczone, nie przyniosły wyników.

Klasowa użyteczność chrystianizacji nie była właściwie ukrywana. Dowódca francuskiego korpusu ekspedycyjnego na San Domingo, znający dobrze sytuację na Antylach przełomu XVIII i XIX w., pisał o ówczesnym katolicyzmie kubańskim, że jest powierzchowny, dewocyjny i brak w nim głębszych zasad religijnych. Dodawał, że religia „uważana jest za broń w rękach bogatych właścicieli mającą utrzymać Czarnych w jarzmie”⁷.

W rozważaniach francuskiego kolona z San Domingo snutych u progu XIX w., a zmierzających do pogodzenia rewolucji z systemem kolonialnym, czytamy, co następuje: „Gdybym śmiał, to zaproponowałbym spisanie Kodeksu Religijnego. Religia stanowi wielką potrzebę ludu murzyńskiego. Posługując się religią uczynicie z tego ludu to, co zechcecie. Religia to przesąd, ktoś powie. Cóż to ma za znaczenie, skoro jest to przesąd użyteczny?”⁸

Religia nie była oczywiście li tylko zjawiskiem klasowo instrumentalnym. Nie można wszak odmówić istotnych zasług w szerzeniu oświaty

⁵ H. Bangou, *La Guadeloupe 1492-1848*, Paris 1962, s. 121.

⁶ V. P. Malouet, *Collection de mémoires sur les colonies et particulièrement sur Saint-Domingue*, t. 4, Paris 1802, s. 345-346; *Kuba. Istoriko-etnografičeskie očerki*, Moskwa 1962, s. 237-238.

⁷ Archives Nationales (Paris), AF IV 1213 (list D. de Rochambeau do Napoleona Bonaparte).

⁸ Archives des Affaires Etrangères (Paris), Mémoires et Documents. Amérique nr 15, k. 115.

niektórym zakonom i biskupom, a pomocy medycznej i ogólniej charytatywnej określonym przedstawicielom duchowieństwa kolonialnego. Były to jednak raczej przysłowiowe wyjątki potwierdzające regułę.

Jaki był stosunek niewolników do ewangelizacji i do Kościoła? Wydaje się, choć brzmi to z pewnością nader schematycznie, że w znacznej większości wypadków (mam tu na myśli przede wszystkim kraje katolickie) był on nieufny, nieprzychylny, a nawet wrogi. Trzeba jednak podkreślić, że dotyczyło to przede wszystkim Murzynów świeżo przywieczonych z Afryki oraz niewolników bezpośrednio zatrudnionych w produkcji (a więc nie służby domowej). Tak więc wrogość wobec katolicyzmu (w wypadku anglikanizmu będzie to raczej wroga obojętność, gdyż — jak już wiemy — nacisk chrystianizacyjny był tu znacznie mniejszy) ogarniała przede wszystkim, choć nie tylko, jak jeszcze zobaczymy, te grupy murzyńskie, które w dalszej perspektywie mogły stać się substratem, a zarazem podmiotem procesów narodotwórczych.

Obcość i wrogość wobec katolicyzmu i protestantyzmu, jaką obserwujemy wśród większości niewolników afrykańskich, daje się wytłumaczyć dość łatwo. Świat Białych, świat ucisku redukował się do kilku nierozwalnie związanych ze sobą elementów. Plantator-właściciel, administrator, strażnik-milicjant i ksiądz to były wszak filary, na jakich świat ów się opierał. Czarny niewolnik nie zapominał, że chrystianizm jest religią obcą, narzuconą, wspierającą jego niewolniczy status, religią plantatora, religią białego człowieka. Nie mógł też zapomnieć, że reprezentanci tej religii — o ich roli i postawie moralnej już wspominałem — byli również Biali, co na długo wznosiło nieprzekraczalną barierę we wzajemnej komunikacji⁹.

W miarę upływu lat spędzonych na wyspach antylskich, a tym bardziej pokoleń, istnienie wciąż wizualnie obecnej religii katolickiej (kościół, kaplice, krzyże, tzw. święte obrazki rozdawane niewolnikom) wywierało wpływ na świadomość i podświadomość Murzynów. To przenikanie katolicyzmu do powszedniego życia niewolniczego uzewnętrzniało się w różnych aspektach codzienności (powierzchowne, ale stałe akcentowanie przynależności do Kościoła, a także przyciągające uwagę steatralizowane formy kultu, dość chętnie przez niewolników, a głównie niewolnice akceptowane), zwłaszcza we wkładzie katolicyzmu (w mniejszym stopniu protestantyzmu) w tworzenie religii synkretycznych.

Synkretyzm religijny, wierzenia i obrzędy afro-antylskie, takie jak *vodou* lub *shango*, omawiane są na Seminarium naszym oddzielnie, to-

⁹ D. Guérin, *Les Antilles décolonisées*, Paris 1956, s. 99, pisze o czasach współczesnych, lecz liczne świadectwa z XVII-XIX w. wskazują na ostrzejszą jeszcze wrogość do „białej religii” w czasach niewolnictwa.

też nie będę problemu tego rozwijał. Wydaje się, a dla moich rozważań jest to istotne, że tworzeniu się wspólnoty rasowej, klasowej i — to już sprawa bardziej skomplikowana — narodowej sprzyjały afrykańskie, murzyńskie religie synkretyczne, nie zaś chrześcijańskie. Oczywiście mam tu na myśli jedną z alternatyw narodotwórczych, a mianowicie tworzenie się narodów czarnych, postniewolniczych, a ściślej takich, w których dominantą etniczno-kulturową i ekonomiczno-społeczną byłaby społeczność murzyńska. *Vodou* np. było religią integrującą społeczność niewolniczą m. in. dlatego, że elementy afrykańsko-animistyczne pozostawały jego rdzeniem, były jego istotą, co nie zmienia i nie zmniejsza roli chrystianizmu, bez poloru którego nie mógłby powstać system woduistyczny.

Jest rzeczą interesującą, że niewolnicy antylscy niezmiennie rzadko odwoływali się do religii chrześcijańskich jako doktryn plebejsko-egalitarnych lub rewolucyjnych, choć nie brak przesłanek dla twierdzenia, że plantatorzy i władze kolonialne lękali się takiego pojmowania chrystianizmu. Oto bardzo wymowny przykład. Francuski ksiądz nazwiskiem Champroux, proboszcz jednej z parafii na Martynice, działał bardzo aktywnie wśród niewolników na przełomie XVIII i XIX w., osiągając w swej akcji duszpasterskiej niemałe sukcesy. On też zainicjował wzniesienie przez samych niewolników (i z ich dobrowolnych składek) kapliczki, w której umieszczono statuę Matki Boskiej. Kapliczkę, na której frontonie wyryto napis „oparcie niewolników”, uroczyście pobłogosławił proboszcz. Odtąd do świątyni szły nie kończące się pielgrzymki niewolników, a zwłaszcza niewolnic. Murzyni składali przed ołtarzem kwiaty i datki. Ten drobny, zdawałoby się, fakt wywołał zaniepokojenie plantatorów. Ich *porte-parole* Henry Jacob Dubuc de Rivéry opracował obszerny memoriał-donos na proboszcza i skierował go do komisarza rządowego. Oto mianowicie, co pisał: „Ołtarz dla niewolników! Czyż może się mieścić w kolonialnym porządku politycznym? Ten ołtarz i te słowa «*Sacra mentant, Appui des Esclaves*» staną się pewnego dnia ośrodkiem sprzysiężenia, hasłem jednoczącym, fatalnym a nader mocnym węzłem splatającym wszystkich niewolników kolonii”. Dalej czytamy w memoriale, że Kościół jest jeden, a w modłach muszą brać udział wspólnie panowie i niewolnicy. „Niewolnicy — stwierdza z naciskiem Dubuc de Rivéry — nie powinni oddawać się kultowi tam, gdzie nie widzą ich panowie, zwłaszcza zaś w kaplicy, która doprawdy przeciwstawia jeden ołtarz drugiemu”. Raport plantatora został uważnie przeczytany, zrozumiany i zaaprobowany. Rezultat? Proboszcza-„burzyciela” deportowano do Francji¹⁰.

¹⁰ G. Debien, *Religion des esclaves et réaction des colons à la Martinique en 1802*, „Revue de la Province du Maine” 1969, s. 239-240 (na podstawie Archives Nationales F19 6201).

Porzućmy jednak na chwilę niewolników. Oto w XVIII i XIX w. rośnie, zwłaszcza w koloniach hiszpańskich i francuskich, liczba wyzwolenców, Murzynów i częściej mieszanów. Są to najczęściej ludzie urodzeni w koloniach, nieraz związani z określoną wyspą jako ojczyzną (innej wszak nie znają) w drugim lub trzecim pokoleniu. Jeszcze w epoce niewolniczej przenikają do handlu, rzemiosła, stają się drobnymi przedsiębiorcami. Starają się odciąć — co jest ważne w tym ściśle zreglamentowanym i hierarchicznym społeczeństwie kolonialnym — od niewolników, zwłaszcza produkcyjnych (niewolnicy służebni znacznie bardziej od polowych ulegli wpływom białych panów). Wyzwolenicy uważają się za bliższych ludziom białym niż czarnym, podkreślają nieraz, że są solą swej ziemi. Otóż ta grupa najczęściej dystansuje się od wierzeń afro-chrześcijańskich jako prymitywnych i barbarzyńskich, a chcąc się upodobnić do Białych nierzadko manifestuje swą chrześcijańską (katolicką najczęściej) gorliwość. Jest to na ogół powierzchowne i instrumentalne, silniejsze oczywiście w koloniach o małej liczbie czarnych niewolników (Santo Domingo, Puerto Rico), lecz dla naszych rozważań istotne, gdyż druga z alternatyw narodotwórczych bazuje na wyniesieniu średniej warstwy wyzwolenczej do pozycji i roli wiodącej. Nieraz wyzwolenicy, podobnie jak część białej warstwy średniej, skłaniają się ku wolnomyślicielstwu.

5. Jednym z decydujących momentów w procesach narodotwórczych na Antylach był okres kryzysu systemu gospodarki niewolniczej i samej — stopniowej najczęściej — abolicji niewolnictwa (od schyłku XVIII do schyłku XIX w.).

Wspomniałem już o dwóch wariantach procesów narodotwórczych, które w uproszczeniu można nazwać modelem „czarnym” i modelem „kolorowym”. Ale istniała też koncepcja narodu białego, koncepcja wysuwana na Antylach, która w niektórych krajach pozaantylskich okazała się w końcu dominująca (Stany Zjednoczone, Południowa Afryka). Koncepcja ta opierała się m. in. na silnym podkreśleniu roli chrystianizmu i Kościoła w przeciwstawianiu się „barbarzyńskiej” i rzekomo antybiałej wierze afro-antylskiej.

Niemal wszystkie wielkie ruchy wyzwolenicze omawianego okresu, a ruchy te nie tylko były społecznowyzwolenicze, lecz przecież dążyły do uformowania na gruzach systemu niewolniczego wspólnot, które można by nazwać narodowymi, występowały przeciw Kościołom jako instytucjom związanym ze znienawidzonym, starym porządkiem społeczno-ekonomicznym. Można nawet powiedzieć, że antykatolicyzm i antyanglikanizm odegrały w wysokim stopniu rolę integracyjnonarodową, zwłaszcza że oficjalne Kościoły usztywniły swoje stanowisko w epoce wielkich rebelii.

Oto parę przykładów. Najczęściej cytowany, niemal już „klasyczny”, jest casus Haiti. Powstanie niewolników północnej prowincji Saint Domingue w sierpniu 1791 r. zostało jeśli nie przygotowane organizacyjnie, to z pewnością zainicjowane — w sensie wpływu na wprowadzenie stanu społecznej irytacji i zbiorowego paramistycznego podniecenia — przez *hounganów*, czyli kapłanów *vodou* (np. słynny Boukman). Również następne akty rewolty oraz działania mas niewolniczych w toku wojny wyzwoleńczej 1802-1803 r. pozostawały pod wpływem *vodou*. Ta „afrykańska religia” ostro przeciwstawiana oficjalnemu a europejskiemu, kolonialistycznemu katolicyzmowi odegrała rolę integrującą różne pochodzeniem grupy Murzynów haitańskich, umacniała wolę walki, osładzała nawet chwilę śmierci¹¹. Nie należy jednak, jak się zdaje, przeceniać roli *vodou*¹², gdyż niemała część czołowych a popularnych przywódców murzyńskich („aktyw narodowy”) prowadziła wojnę o niepodległość i organizowała państwo pod hasłami katolicyzmu, występując przy tym zdecydowanie przeciw *vodou*. A szło tu o tak wybitnych ludzi, jak Toussaint-Louverture czy Henri Christophe.

W ogóle większość pierwszych państwowych przywódców niepodległego Haiti (wyjątek stanowi cesarz Faustyn I, czyli Soulouque), aż po Gefradra i konkordat z 1860 r., uważała, że państwo nowoczesne, chcąc być traktowane na równi przez inne organizmy państwowe, musi popierać — choćby pozornie — nowoczesną, europejską religię, a nie afrykańskie przesady. Jednak katolicyzm w tym czasie nie odegrał w żadnym stopniu roli narodowointegrującej. Pamiętajmy, że: 1 — aparat kościelny był słaby, a księża bardzo nieliczni; 2 — Haiti było skutecznie izolowane od świata zewnętrznego; 3 — ogromna większość chłopów i żołnierzy aktywnie sprzyjała *vodou*, które uważano za religię własną, katolicyzm zaś za wiarę elity, bogatej „arystokracji”, choć w istocie mulacka *haute société* była religijnie indyferentna¹³. W tych warunkach raczej *vodou* stało się

¹¹ L. Denis, F. Duvalier, *L'évolution stadiale du Vodou*, „Bulletin du Bureau d'Ethnologie”, nr 3: 1944, s. 28; E. C. Paul, *Questions d'histoire*, Port-au-Prince 1955, s. 15; wg L. Morin Lacombe, *Le rôle émancipateur de la république nègre d'Haïti*, Paris b.d. (1947?), s. 18, kult *vodou* reprezentował mistycyzm wojny wyzwoleńczej, chrystianizm natomiast kolonializm francuski; ciekawie o roli *vodou* pisze w swej znakomitej powieści pt. *El reino de este mundo* słynny prozaik kubański Alejo Carpentier.

¹² *Religion and politics in Haiti*, Washington 1966, s. 18.

¹³ Konsul Generalny Francji w Port-au-Prince pisał w 1826 r.: „je déclare que le peu qui reste ici de principes religieux marche rapidement à l'entier abandon du culte et des devoirs publics d'un chrétien. Le Président de La République ne va à la messe, n'entend la messe que deux ou trois fois dans l'année”. W stolicy kraju, dodaje, czynny jest tylko jeden kościół obsługiwany przez 2 księży. Na msze przychodzą tylko kobiety (Archives des Affaires Etrangères. Correspondance Commerciale Port-au-Prince nr 1, k. 134).

czynnikiem zespalałym, narodotwórczym. Nie zmieniło to faktu dość oczywistego: w dalszej perspektywie *vodou* stać się musiało regresywnym elementem świadomości społecznej, hamującym pełną integrację narodową.

Na Kubie środowisko niewolnicze związane było z katolicyzmem niewiele silniej niż w Haiti. Religie synkretyczne odgrywały tu w procesie zespalań niewolników jako grupy etniczno-kulturowej pewną rolę, zdaje się wszakże, że mniej istotną w aspekcie narodotwórczym niż w Haiti. Wprawdzie zbiegowie z plantacji, zgrupowani w tzw. *palenques* zwalczani byli tak przez administrację i wojsko, jak przez hierarchię kościelną, co z kolei zaostrzało ich nieufny i niechętny stosunek do duchowieństwa, lecz przyporządkowanie religijne i intensywność życia religijnego nie były na Kubie sprawą decydującą w procesach narodotwórczych. Zresztą do 1868 r., czyli do wybuchu Wojny Dziesięcioletniej, geograficzna, społeczna i kulturowa separacja *apalencados* i ich brak kontaktu z grupami świadomymi narodowo, z kubańskim „aktywem narodowym”, sprawiały, że dość liczne grupy murzyńskie pozostawały poza ramami tworzącej się wspólnoty narodowej¹⁴.

Okres wojen o niepodległość Kuby (1868-1898) okazał się dla procesów narodotwórczych decydujący. Obóz rewolucyjno-patriotyczny, do którego przyłączyła się czynnie (we wschodniej połowie kraju) lub za którym stała biernie (w części zachodniej) większość ludności murzyńskiej i mulackiej, był dość konsekwentnie laicki i tolerancyjny religijnie, natomiast niemal całe duchowieństwo katolickie stanęło po stronie Hiszpanii, broniąc zażarcie tzw. *integridad nacional*. Dodać warto, że słaby związek z katolicyzmem większości białych chłopów kubańskich, wolnomysłicielstwo patriotycznych przywódców, niemal z reguły aktywnych masonów, powierzchowność chrystianizacji i indyferentyzm religijny średnich warstw mulackich, wszystko to zdecydowało o tym, że katolicyzm nie odegrał żadnej roli jako czynnik integracji narodowej (nb. konstytucje Wolnej Kuby oddzielały Kościół od państwa). Pod koniec XIX stulecia to, co katolickie, było dla ogromnej większości świadomych członków tworzącego się narodu kubańskiego synonimem kolonialnego hiszpanizmu, wstecznictwa, arystokratyzmu i monarchizmu. Nie oznaczało to, by część społeczeństwa, zwłaszcza Biali, nie była przywiązana do powierzchownego ceremoniału licznie obchodzonych świąt katolickich¹⁵.

Inaczej niż na Kubie, ale też odmiennie niż w Haiti, układały się sprawy na protestanckiej Jamajce. Motorem murzyńskiego buntu, wymuszającego przyspieszenie abolicji (a wszak abolicja stanowiła jeden z nie-

¹⁴ Zob. J. L. Franco, *Cuatro siglos de lucha por la libertad: Los Palenques*, „Revista de la Biblioteca Nacional José Martí”, nr 1: 1967.

¹⁵ H. Castonnet des Fosses, *Cuba et Puerto Rico*, Lille 1889, s. 20.

zbędnych kroków na drodze ku integracji narodowej), była nie „własna”, afro-antylska religia, lecz działalność wyrosłych z tzw. drugiej reformacji XVII-XVIII w. sekt i Kościołów protestanckich. Abstrahuję tu od mieszkających w niedostępnych, górskich siedzibach zbiegów (*maroons*), którzy żyli właściwie na marginesie rewolucyjnego ruchu abolicyjnego niewolników z plantacji.

Wśród Murzynów „polowych” działać zaczęły od schyłku XVIII w., zwłaszcza zaś w pierwszych dekadach XIX w., aktywne, a niechętnie nastawione wobec biernego, oficjalnego Kościoła, grupy misjonarskie wrogich wobec niewolnictwa kwakrów, metodystów, baptystów, braci morawskich i in. Na czoło wysunęli się rychło baptysci, którzy mieszkali razem z niewolnikami, pracowali z nimi, uczyli czytać i pisać. Pod wpływem misjonarzy sami Murzyni budowali, najczęściej po nocach, swe świątynie i kaplice. Dość szybko demokratyczne gminy baptystów stały się zaczynem i ośrodkiem wolnościowej agitacji i konspiracji. Powstanie niewolników przełomu 1831 i 1832 r. aktywnie popierali baptysci. Plantatorskie Zgromadzenie Kolonialne Jamajki potępiło ostro wywrotową działalność sekt, a wojsko rozprawiało się ze szczególnym okrucieństwem z Murzynami-baptystami. Żołnierze podpalili 14 kaplic baptystów i 6 świątyń metodystów. Represje te jeszcze silniej zjednoczyły niewolników wokół baptystów-misjonarzy. Ten stan trwał jednak dość krótko. Już w kilkanaście lat po abolicji z 1833 r., gdy minął bohaterski okres wzniesienia się fali rewolucyjnej, narastać zaczęły spory między misjonarzami a wyzwoleńcami, m. in. o chrzest dzieci nieślubnych, o małżeństwa itd.¹⁶ Od lat 60-70 XIX w., wraz z postniewolniczą stabilizacją stosunków społecznych na wyspie, zaczęły się wolno zacierać antagonizmy i różnice między sektami i Kościołami protestanckimi w tym sensie, że baptyzm stopniowo przestawał być demokratyczno-rewolucyjną, „murzyńską” religią.

O ile na Jamajce zróżnicowanie wyznaniowe dotyczyło problemów wewnątrz protestantyzmu, to na Trynidadzie sytuacja w XIX i częściowo XX w. była znacznie bardziej skomplikowana. Katolicyzm reprezentowały osoby pochodzenia francuskiego, hiszpańskiego, portugalskiego i wenezuelskiego oraz część Murzynów, protestantyzm — Brytyjczycy i część ludności czarnej i kolorowej. Żadne z wyznań i sekt nie uzyskało dominującej pozycji i nie wpłynęło, jak się wydaje, w istotniejszy sposób na niezmiernie tu złożone i nietypowe procesy narodotwórcze, które można raczej nazwać stopniowym przechodzeniem od modelu społeczeństwa niewolniczego do kosmopolitycznego społeczeństwa pluralnego¹⁷. Być

¹⁶ P. D. Curtin, *Two Jamaicas. The Role of Ideas in a Tropical Colony 1830-1865*, Cambridge 1955; Abrahams, *op. cit.*, s. 66-73.

¹⁷ A. P. Maingot, *From ethnocentric to national history writing in the plural society*. „Caribbean Studies”, vol. 9: 1969, nr 3, s. 68-86.

może dopiero ostatnie 10 lat, a więc okres po uzyskaniu niepodległości przez Trynidad-Tobago, stanowi czas stopniowego dojrzewania jednolitej, chronionej własną tarczą państwową, wspólnoty narodowej, ale i to jest bardzo dyskusyjne.

6. W ostatnim stuleciu, a więc w dobie postniewolniczej, wpływ Kościoła katolickiego na procesy narodotwórcze, zwłaszcza w toku walki o dusze z protestantyzmem, zredukowany został do minimum przez fakt narodowej i rasowej obcości członków stanu duchownego. Na Kubie znaczna większość księży i cała niemal hierarchia rekrutowały się spośród Hiszpanów, i to zarówno w epoce kolonialnej, jak w czasach Republiki. Hierarchia katolicka, silnie powiązana z górną warstwą klas posiadających, wywierała niewielki wpływ na ogół ludności. Postacie takie, jak niezwykle aktywny w XIX w. w akcjach ewangelizacyjnych i rozbudowie organizacyjnej Kościoła arcybiskup Antonio Claret y Clara, należały do rzadkich wyjątków¹⁸.

W Haiti po 1860 r. obserwujemy napływ księży Francuzów. Odegrali oni w ubiegłym i bieżącym stuleciu poważną rolę w budowaniu oświaty i podtrzymywaniu związków kulturowych Haiti z Francją. Księża i zakonnicy wywarli wpływ przede wszystkim na mulacką elitę, stanowili szturmową grupę kulturalnej i politycznej rekolonizacji, a raczej swoistego neokolonializmu. Ich obecność uwydatniała podział społeczeństwa haitańskiego na dwa odłamy: katolicko-zeuropeizowany, miejski, i woduistyczno-afrykański, wiejski, i przyczyniła się tym samym do narodowej dezintegracji. Kościół wywierał silną presję na kolejne rządy w kierunku intensyfikacji represji wobec zwolenników *vodou*. W rezultacie organizowano rządowo-kościelne kampanie antywoduistyczne (m.in. 1896, 1913, 1939)¹⁹. Represje pobudzały nietolerancyjne, wsteczne, szowinistyczne i rasistowskie elementy w dawniej pozytywnej tradycji narodowointegracyjnej, jaką spełniało *vodou*, a to w dalszej perspektywie ułatwiało rozprzestrzenianie się demagogiczno-nacjonalistycznej propagandy duvalierowskiej.

Należy tu wspomnieć o ujawnieniu się, prawda że na marginesie życia antylnskiego, częściowo pozytywnych przykładów wkładu katolicyzmu do procesów narodotwórczych. Najbardziej znany z nich to casus Dominikany. Był to w początkach XIX w. kraj słabo zaludniony i bardzo słabo zagospodarowany, raczej wpatrzony w dawną przeszłość niż w niepewną przyszłość. Dominikański immobilizm bazował na starej tradycji katolickiej i na odrębności swego patriarchalnego, hodowlano-pasterskiego trybu życia. Biedny, mały kraj stanął w XVIII i XIX w. oko w oko

¹⁸ H. Daniel-Rops, *L'Eglise des révolutions*, Paris 1960, s. 735, 759.

¹⁹ *Religion and politics in Haiti*, s. 5.

z potężnymi wrogami i „przyjaciółmi”, takimi jak Francja i Haiti. Szczególnie niebezpieczne było czarne, rewolucyjne, wodnistyczne Haiti. Inwazje haitańskie 1801, 1805, 1822, 1844, 1849, 1855-1856 r., a zwłaszcza inkorporacja kraju i okupacja lat 1822-1843 postawiły Dominikanę w obliczu śmiertelnego niebezpieczeństwa utraty narodowościowej osobowości. Ratowali się Dominikańczycy obroną swego języka, religii i obyczaju. Katolicyzm zwłaszcza stał się ważkim czynnikiem zjednoczenia walczących o niepodległość Dominikańczyków. Symbioza pojęć „Dominikańczyk” i „katolik” dokonała się w toku haitańskich prześladowań. Haitańczycy zamknęli wszystkie kościoły, z wyjątkiem Katedry w Santo Domingo, oraz uniwersytet Św. Tomasza z Akwinu, odebrali Kościołowi jego dobra ziemskie, nie cofnęli się przed wygnaniem z kraju bohater-skiego obrońcy praw katolików, arcybiskupa Valery. Nic dziwnego, że kierowany przez Juana Pabla Duarte spisek niepodległościowo-patriotyczny, zwany Trinitaria, za hasło przyszłego państwa dominikańskiego przyjął zawołanie „Bóg — ojczyzna — wolność”²⁰. Zresztą cały ruch narodowy przesiąknięty był duchem religijno-katolickim²¹. Nowa republika, ustalając w 1843 r. swój sztandar, wprowadziła na tło barw Haiti biały krzyż, a do swego herbu krzyż i otwartą księgę Ewangelii.

W Dominikanie, mimo sporadycznych konfliktów państwo—Kościół, katolicyzm korzystał z uprzywilejowanych pozycji ekonomicznych, kulturalnych i politycznych, pozycji tak silnych, że mógł sobie pozwolić na tolerowanie nielicznych protestantów, prawda że szybko się dominikanizujących²². Do zjawisk epizodycznych, mimo to jednak znamiennych, bo niezmiernie rzadko spotykanych nawet w państwach ultrakatolickich, należy sprawowanie urzędu prezydenta w latach 1912-1913 przez arcybiskupa Adolfo Alejandro Nouel y Bobadilla. Hierarchia katolicka, w skład której wchodziła w XX w. nie-Dominikańczycy, stała się przez czas dłuższy podporą krwawej dyktatury Trujillo. Uważano ją powszechnie za jedną z najbardziej reakcyjnych w Ameryce Łacińskiej.

Wspierany przez państwo wpływ Kościoła na naród dominikański,

²⁰ R. Marrero Aristy, *La República Dominicana. Origen y destino del pueblo más antiguo de América*, Ciudad de Trujillo 1957, s. 269-271.

²¹ W odezwie powstańczej J. M. Imberta z 5 III 1844 r. czytamy na zakończenie: „El gobierno que se ha formado en el Puerto Principe, no tiene Religion, puesto que no ha adoptado ninguna; y abandonareis vosotros la religion de vuestros padres, y el único bien y consuelo que nos quedaba después de veinte y dos años de sufrimiento? ... No más sufrimiento, se acabo para siempre: moriremos por Dios, por nuestra Religion, por la patria y la Libertad” (Archives des Affaires Etrangères. Correspondance Politique, Dominicanie nr 1, k. 79).

²² H. Hoetink, *Materiales para el estudio de la República Dominicana en la segunda mitad del siglo XIX (parte II)*, „Caribbean Studies”, vol. 7: 1967, nr 3, s. 4-6.

zwłaszcza na zacofaną ludność wiejską, wydaje się również dziś najsilniejszy w całym regionie karaibskim.

Losy katolicyzmu na Puerto Rico układały się odmiennie niż w sąsiedniej Dominikanie. Kościół do schyłku XIX w. był organizacyjnie słaby, a nieliczni księża nie ogarniali swym wpływem rozsianej ludności wiejskiej. Katolicyzm puertorykański adaptował sporo elementów afrykańskiego pochodzenia oraz spirytyzm i charakteryzował się ogromnie rozbudowanym kultem świętych. Natomiast hierarchia katolicka, ściśle związana z hiszpańską administracją kolonialną, obca była większości mieszkańców wyspy. Nic dziwnego, że podczas powstania niepodległościowego w 1868 r. (tzw. Grito de Lares) szeregowi księża wiejscy aktywnie poparli ruch patriotyczny, podczas gdy cała hierarchia opowiedziała się za Hiszpanią.

Po zajęciu wyspy przez wojska Stanów Zjednoczonych narzucone władze starały się ułatwić nową kolonizację przez usilne popieranie protestantyzmu. Wywołało to opór, który jednak rzadko przybierał ostrzejsze formy. Szło raczej o obronę i zachowanie powierzchownie traktowanych obyczajów, m. in. też modelu rodziny, nie zaś odrębności narodowej. W ostatnich dziesięcioleciach nastąpiło społeczne odwrócenie lojalności narodowo-religijnych. Współcześnie katolicyzm (łącznie ze społecznym konserwatyzmem) popierają bardziej bogate, „wielkie rodziny” kreolskie niż lud puertorykański. Mimo postępów laicyzacji, a także ofensywy Kościołów i sekt protestanckich (nieco ponad 10% ludności), katolicyzm uważany jest w pewnym stopniu za wyraziciela i nosiciela wartości rdzennie puertorykańskich, a protestantyzm północnoamerykańskich ²³.

W ostatnich dziesięcioleciach obserwujemy ofensywę protestantyzmu z USA na katolickie Antyle. Jest to oczywiście jeden z aspektów działania imperializmu w tym regionie świata. Misje protestanckie są z reguły bogate, „nawracanie” wiąże się nierzadko z wydatną pomocą finansową, wysyłaniem paczek, rozdawnictwem aparatów tranzystorowych itp. Jednocześnie, biorąc pod uwagę fakt liczebnej słabości protestantyzmu w Haiti, na Puerto Rico lub w Dominikanie, Amerykanie pragną sobie podporządkować, choćby częściowo, katolicką hierarchię kościelną. O ile w XIX w. biskupi byli najczęściej Hiszpanami, o tyle w XX w. zaczynają być nimi coraz częściej duchowni z USA ²⁴.

²³ *The People of Puerto Rico. A study in Social Anthropology*, Urbana 1956.

²⁴ W 1960 r. Haitańczycy stanowili zaledwie 30,2% kleru w swym kraju. Na Puerto Rico blisko 50% duchowieństwa świeckiego reprezentowali cudzoziemcy (głównie Hiszpanie i Włosi) a zakonnego niemal 100%. I. Alonso, G. Garrido, *La Iglesia en América Central y el Caribe. Estructuras eclesíasticas*, Madrid 1962, s. 25, 51.

Nie należy jednak traktować wszystkich misyjnych akcji protestanckich w aspekcie polityczno-propagandowym. Na Puerto Rico i w Haiti np. część chłopów i robotników chętnie przyjmuje „sekciarski” protestantyzm (bo nie w jego formie luteriańskiej lub prezbiteriańskiej) jako system bardziej demokratyczny, ludowy, pozytywnie odróżniający się od sztywnego, odległego, anonimowego i zinstytucjonalizowanego Kościoła katolickiego²⁵.

Antylski dwudziestowieczny katolicyzm, nawet w stosunkowo gorliwej religijnie Dominikanie, wyraźnie słabnie, nie wykazując żadnej prężności. Maleje liczba praktykujących, w wielu krajach katolicyzm stanowi tylko powierzchowną warstwę wierzeń z proveniencji animistycznych²⁶, wielu formalnych katolików odwraca się od obcego, „arystokratycznego”, niechętnie odnoszącego się do reform Kościoła, rośnie indyferentyzm i nasilają się tendencje wolnomyślicielskie. Przyczyn tego stanu rzeczy szukać należy, jak się wydaje (a co już częściowo zostało powiedziane), w różnych zespołach zjawisk takich, jak słabość i obcość „aparatu” kościelnego i jego związki z klasami posiadającymi, działalność masonerii, wpływ przesądów i wierzeń afro-antylskich, a także aktywność ruchów rewolucyjnych i narodowowyzwoleńczych.

Katolicyzm antylski ostatnich lat nie wytworzył, w odróżnieniu od Chile, Wenezueli, Kolumbii i innych krajów latynoamerykańskich, nurtów polityczno-ideologicznych rewolucyjnych lub reformatorskich. Próby przejścia na lewą stronę areny politycznej i nawiązania kontaktu z masami wyzyskiwanych chłopów i robotników są tu słabe. Ujawniły się wprawdzie takie tendencje w haitańskiej studenckiej organizacji katolickiej, walczącej z dyktaturą Duvaliera, w chrześcijańskich związkach zawodowych i Partii Społeczno-Chrześcijańskiej. W Dominikanie niewielka Partia Chrześcijańsko-Społeczna sprzyjała reformom prezydenta Juana Boscha i poparła rewolucję konstytucjonalistyczną 1965 r.²⁷ Ale np. na Puerto Rico powstała w 1960 r. Partia Akcji Katolickiej jest ugrupowaniem skrajnie prawicowym, przeciwnym tak niepodległości, jak

²⁵ Por. przykład sukcesów protestantyzmu (obecnie 65% mieszkańców) w małej wiosce haitańskiej w górach La Selle (H. de Ronceray, *Une micro-collectivité rurale haïtienne: Furcy*, „Revue de la Faculté d’Ethnologie”, nr 7: 1963, s. 15-18.

²⁶ E. Revert, *De quelques aspects du folk-lore martiniquais (la magie antillaise)*, Paris 1951, s. 158, stwierdza, iż absolutna przewaga katolicyzmu na wyspie jest tylko zewnętrzna, a „le milieu martiniquais a réagi et continue de réagir à la façon du paganisme antique”.

²⁷ S. Markiewicz, *Katolicyzm w Ameryce Łacińskiej*, Warszawa 1969, s. 265.

autonomii wyspy, a żądającym przekształcenia Puerto Rico w kolejny stan Unii północnoamerykańskiej²⁸.

Bardzo interesująco ułożyły się stosunki między Kościołem katolickim a rządem rewolucyjnym na Kubie. Pierwsza faza (lata 1959-1961) to okres aktywnego zwalczania Rewolucji przez reakcyjne koła katolickie (demonstracje, kontrrewolucyjna działalność podziemna itp.). Władze kubańskie, podkreślając zasadę pełnej swobody sumienia i wolności religii, zmuszone były do kontrakcji, m. in. do deportowania poważnej grupy księży, zresztą nie-Kubańczyków (głównie Hiszpanie). Paruset obcych księży emigrowało z własnej woli. Druga faza (od 1962 r.) to poprawne, a nawet dobre stosunki Kościół-państwo i państwo-Watykan. Kler porzucił działalność polityczną, uległ zresztą „kubanizacji”, choć pozostało na wyspie sporo księży belgijskich i kanadyjskich. Katolicy lojalnie współpracują z władzami rewolucyjnymi. Po śmierci Jana XXIII prezydent Osvaldo Dorticos, rzecz znamienita, ogłosił na Kubie trzydniową żałobę²⁹. Katolicyzm, wobec wysokiego stopnia laicyzacji społeczeństwa kubańskiego, nie wywiera jednak większego wpływu ani na przeobrażenia socjalne, ani na świadomość narodową.

Kilka uwag końcowych: 1. Specyfika etniczno-kulturowa rozwoju społeczności pluralnych na Antylach sprawiła, że formalne przynależności wyznaniowe często nie odpowiadają przynależności rzeczywistej i rzeczywistemu rozwojowi życia religijnego. 2. Katolicyzm nie zapuścił głębiej korzeni w masach, a Kościół wiązał się i wiąże najczęściej z siłami reakcyjnymi, kolonialnymi i neokolonialnymi. 3. Miejsce religii katolickiej w świadomościach narodowych jest drugo- lub trzecioplanowe; wyjątek stanowią nieraz synkretyczne religie afro-antylskie. 4. Niemal nigdzie katolicyzm nie odegrał roli samodzielnego czynnika w procesach narodotwórczych, a nierzadko je hamował. 5. Protestantyzm, w pewnych przypadkach i okresach silniej niż katolicyzm związany z masami ludowymi, nie stał się jednak istotnym czynnikiem wyodrębnienia narodowego. 6. Współcześnie rola katolicyzmu i protestantyzmu w procesach tworzenia się i przeobrażania grup etnicznych i narodów antylskich wyraźnie maleje, a należy przypuszczać, że w przyszłości tendencja do „odreligijnienia” świadomości narodowej jeszcze bardziej się pogłębi.

²⁸ N. T. Pojarkowa, *Kolonialna polityka SSZA w Puerto-Riko*, Moskwa 1969, s. 164.

²⁹ J. Drohojowski, *Religie i wierzenia w życiu Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1964, s. 106.

Tadeusz Lepkowski

CATHOLICISM, PROTESTANTISM AND THE FORMATION OF NATIONS IN THE ANTILLES

A Summary

The paper discusses some selected aspects of the historical role of catholicism and of protestant denominations in the formation of national communities and their self-consciousness in the Antilles. The data refer mainly to the formally catholic countries. Particular stress is laid on the period from the 18th to the 20th century.

Because of the highly specific ethnic and cultural features of development of the pluralistic societies in the Antilles during and after the epoch of slavery, the formal denominational affiliations did not reflect the actual religious awareness or the actual development of religious ideas and behaviour; this is particularly true about the period from the break of the 17th and 18th centuries. The positive or negative correlation between religion and national awareness depended upon concrete processes of nation formation ("white", "black", "pluralistic", "racially and culturally integrated" nations).

During the colonial period catholicism in general failed to take deeper roots among the "coloured" masses, and the Church as an institution (its hierarchy) has been hampering them, as on Cuba, Haiti, the French Antilles. The sole exception, colonial and neo-colonial forces, negatively influencing the processes of national consolidation. With one exception, catholicism failed to play the role of an independent or significant factor in these processes, while quite often it has been hampering them, as on Cuba, Haiti, the French antilles. The sole exception is the case of Dominicana, where the French and Haitian occupants assumed an anti-catholic policy during the first half of the 19th century and in effect the catholic faith and hierarchy became identified with national feelings.

While catholicism played only a minor role in the national awareness of the Antilles, the syncretic Afro-Antillian cults, like vodou, in part santeria, shango etc., were much more significant in this respect. E.g., in Haiti described somewhat more extensively than the other countries in this paper, the national awareness has been very strongly connected with vodou. Catholicism, however, was linked with the French colonialism (and during the period of independence with cultural neo-colonialism) and its social basis remained narrow (the mulatto "aristocracy").

The evangelization of the masses by the big protestant churches was even more superficial than by the Catholic churches in the slavery and post-slavery societies. In effect Anglicanism and Calvinism failed to become important factors of national identification. In the process of integration of the masses (the "coloured" model of nation, anti-colonial in its essence) some role was played by the Baptists in Jamaica in the first half of the 19th century.

At present, the role of catholicism and of protestantism, supported by the USA for political reasons, becomes even lesser in the social and political life and in the processes of integration of ethnic groups into modern nations. It can be expected that the tendency to secularization of national awareness will be more and more marked. Such a process is obvious in the socialist Cuba, though its revolutionary government does not interfere with the Church in its pastoral activities.