

RENATA SIUDA-AMBROZIAK

Uniwersytet Warszawski

Instytut Ameryk i Europy, Ośrodek Studiów Amerykańskich

Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ)

e-mail: r.siuda@uw.edu.pl

<https://orcid.org/0000-0002-6594-0058>

DOI: 10.34813/ptr1.2023.9

Pamięć i tajemnica w zbiorowych rytuałach terapeutycznych brazylijskiego *candomblé* i haitańskiego *wodu**

Memory and a secret in the collective therapeutic ritual
of the Brazilian Candomblé and the Haitian Voodoo

Abstract. In the article the author concentrates on an important difference in two contemporary collective therapy rituals involving animal sacrifice in two Afro-Latin-American cults of the same origins: Candomblé in Brazil and Voodoo in Haiti. Looking back at the colonial and early independence context of their evolution in both countries, the author comments on historical, sociocultural factors, which, by influencing collective memory, made Candomblé treat animal sacrifice as something secret or, at least, very discreet, and, at the same time, made Voodoo treat it as an open to all and quite violent public ritual.

Keywords: memory, secret, religious therapy, ritual sacrifice, Afro-Latin-American religions, Candomblé, Voodoo, Haiti, Brazil

* Autorka przebywała w 2019 r. przez semestr jako researcher w State University of New York. Miała tam okazję poznać zarówno grupy Brazylijczyków, wyznawców *candomblé*, jak i Haitańczyków, wyznawców *wodu*, oraz uczestniczyć w rytuałach obydwu kultów sprawowanych przez kapłanów na emigracji.

Z notatek terenowych

12 listopada 2019, Nowy Jork

Znajomy Haitańczyk, Jacques, sprzedawca z lokalnego sklepu, gdzie zwykle wpadam po tanie zakupy, emigrant w pierwszym pokoleniu, dowiedziawszy się podczas sympatycznej rozmowy o moich zainteresowaniach religiami regionu, z którego pochodzi, zaprasza mnie do uczestnictwa w tradycyjnym, terapeutycznym rytuale wodu „bule zen”. Proszę o pozwolenie zabrania ze sobą Paulo – Brazylijczyka, pai-de-santo, czyli kapłana *candomblé*, który nieco wcześniej pokazał mi jego brazylijski odpowiednik – wspólnotowy rytuał terapeutyczny *olubajé*, zwany również „bankietem Króla”. Rytuał ten jest mi już co prawda znany z wcześniejszych obserwacji w Brazylii, a w teorii – z przetłumaczonej przeze mnie książki antropologa religii (i pai-de-santo) José Flávio Pessoa de Barros (2000), ale dzięki uczestnictwu mogę potwierdzić, że odbywa się on w Nowym Jorku dokładnie w taki sam sposób jak w Salvador da Bahia. Wychodzę z założenia, że jego afro-haitański odpowiednik, o którym nie wiem zbyt wiele, będzie przeprowadzany również w sposób zbliżony do tego, który odbywa się na Haiti. Jacques potwierdza moje przypuszczenia. Paulo z entuzjazmem akceptuje zaproszenie. Idziemy.

Już w trakcie rytuału, podczas którego m.in. kapłan rzuca uczestnikom żywą ofiarną kure, a ci rozdzierają ją na krwawe strzępy, robi mi się trochę nieswojo... Nawet nie próbuję jej upieczonych kawałków, którymi dzielą się obecni, po oddaniu bóstwom *loas* przynależnych im części. Ale moja reakcja to jeszcze nic – Paulo, który miał mi być wsparciem „towarzysko-merytorycznym”, jest roztrzęsiony. Nie może zrozumieć, dlaczego wyjawiono awo, czyli tajemnicę, dlaczego krwawą ofiarę złożono publicznie i dlaczego wszyscy uczestnicy rytuału mieli w zabiciu zwierzęcia swój udział. Przewiduję z tego tytułu doniosłe konsekwencje. Bo z afrykańskimi bóstwami nie ma żartów... korzenie jego strachu wywodzą się z najwyższego, najbardziej abstrakcyjnego, geertzowskiego poziomu kultury; jego strach indywidualny jest odbiciem strachu reprezentowanej przez niego wspólnoty *candomblé*...

Wstęp

Pamięć (zarówno indywidualna, jak i zbiorowa) to swoisty pomost między przeszłością a teraźniejszością, niezbędny do zrozumienia i interpretacji tego, co i w jaki sposób nas ukształtowało (Ginsburg, 1990; Le Goff, 1986). Ma ona kluczowe znaczenie zwłaszcza w sytuacji ustnego przekazu tradycji z pokolenia na pokolenie, tak jak miało i nadal ma to miejsce w brazylijskim *candomblé* i haitańskim *wodu* – kultach o afrykańskich korzeniach, „bez świętych ksiąg” i założyciela-proroka, naznaczonych niewolnictwem i charakteryzujących się głębokimi synkretyzmami, widocznymi choćby w odpowiadających sobie panteonach katolickich świętych oraz brazylijskich *orixás* (Kolankiewicz, 2007, s. 138–144) i haitańskich *loas* (Marcelin, 1950, s. 31–82). Na podsta-

wie kontraktu opartego na wzajemności bóstwa te zapewniają powodzenie w miłości, zdrowie i sukcesy zawodowe, karząc jednocześnie zaniedbujących religijne praktyki lub niedopełniających rytuałów (Motta i Siuda-Ambroziak, 2018; Siuda-Ambroziak, 2020; Freeman, 1998; Brodwin, 1996; Métraux, 1958). Wyznawcy wierzą, że czary, uroki i czarna magia mogą doprowadzić nie tylko do kłopotów finansowych, rodzinnych czy zdrowotnych, ale także do choroby lub śmierci (Cannon, 1972), a proces terapeutyczny polega na ustanowieniu, za pośrednictwem kapłana, poprawnych relacji ze sferą *sacrum* oraz przywróceniu stanu równowagi ciała, ducha, relacji społecznych (Gioda i Grisotti, 2019; Siuda-Ambroziak, 2020), a czasami nawet na „zamknięciu” ludzkiego ciała, czyli zapewnieniu mu całkowitej ochrony¹.

W krajach Ameryki Łacińskiej, zwłaszcza tych o wciąż żywej pamięci niewolniczej przeszłości, takich jak Brazylia i Haiti, wszelkie terapie o charakterze religijno-magicznym są wyjątkowo popularne, zwłaszcza w postaci rytuałów zbiorowych, umożliwiających budowanie wspólnoty. Dodatkowo niektóre dolegliwości mogą być zdiagnozowane jedynie przez zrozumienie ich kontekstu wspólnotowego oraz wymiaru kulturowego i społecznego, które wpływają nie tylko na percepcję problemu zdrowotnego, ale także na jego interpretację i co za tym idzie – proces leczenia oraz jego ewentualny sukces lub porażkę. Stąd wszystkie kultury afro-latynoamerykańskie mają w swojej „ofercie” rytuały terapeutyczne, zarówno indywidualne, jak i zbiorowe, wśród których w *candomblé* najważniejszy jest *olubajé*, a w *wodu* – jego odpowiednik *bule zen*. Kapłani leczą za ich pomocą rozmaite dolegliwości konkretnych osób, wynikające przede wszystkim z zaburzonych relacji z rodziną, grupą, czy wspólnotą (Gioda i Grisotti, 2019), co utrudnia przepływ i wyrównywanie pomiędzy członkami zbiorowości życiodajnej energii i mocy (*élan vital*, *axé*), zapewniającej siłę, zdrowie, szczęście i powodzenie.

Religia zawsze pozostaje przecież w dialektycznym związku z szerokim kontekstem życia wyznawców, w którym powstaje, ewoluuje i funkcjonuje, żyjąc w ich zbiorowej pamięci, czerpiąc z historycznych doświadczeń grupy i dostarczając codziennych wzorców postępowania (Berger, 2005, s. 60). W *candomblé* i *wodu* oraz ich ewolucji w okresie kolonializmu i czarnego niewolnictwa istotnym elementem religijnego przekazu pokoleniowego stały się, z jednej strony, przemilczenia i tajemnice, chronione przed osobami niepowołanymi poprzez proces inicjacji i hierarchiczną strukturę kultów;

¹ W celu „zamknięcia ciała” przechodzi się synkretyczny rytuał obejmujący okadzenia, picie magicznych płynów, kąpiel w specjalnych ziołach, recytację magicznych formuł oraz modlitw, po czym za pomocą specjalnego klucza „zamyka” się po kolei wszystkie części ciała, dodatkowo chronionego przez amulety czy tzw. *bentinhos* (zapisane na kartce papieru owiniętej płótnem modlitwy noszone na szyi, w specjalnym skórzanym woreczku).

z drugiej – nacisk na istotną funkcję religii jako jedyne bastionu wolności oraz tożsamości etnicznej i kulturowej wyznawców.

W niniejszym artykule skupię się na historycznych, przede wszystkim społeczno-kulturowych czynnikach, które mogły zdecydować o zaobserwowanej przeze mnie podczas badań terenowych różnicy w sposobie składania ofiar ze zwierząt w rytuale *olubajé* (*candomblé*) i *bule zen* (*wodu*). Moim celem nie jest ich dokładny etnograficzny opis, ale próba zrozumienia przyczyn, dla których obydwie te zbiorowe, terapeutyczne rytuały transowe, przywiezione w wyniku masowej, przymusowej imigracji Afrykanów pochodzących z tych samych rejonów Afryki i posługujących się tym samym językiem joruba, wyewoluowały w kwestii składania ofiar w rytuałach terapeutycznych w odmienny sposób. Choć w obydwu obserwowanych przeze mnie przypadkach w ofierze składane były tradycyjne czarne kury, tzw. *galinha d'Angola*, w *candomblé* zabicie zwierzęcia oraz przygotowanie posiłku (dla bóstw i ludzi) miało miejsce w osobnym, przeznaczonym do tego celu pomieszczeniu, poza wzrokiem nie tylko osób niepowołanych, ale także większości zainicjowanych w kulcie członków wspólnoty, natomiast w *wodu* stało się to nie tylko na oczach wszystkich obecnych, ale nawet przy ich aktywnym udziale – ofiara dla *loas* złożona została publicznie, a uczestnicy nie tylko zabili, ale też własnoręcznie oskubali martwą kurę z piór i wspólnie przygotowali z niej potrawę, zarówno dla *loas*, jak i dla siebie. Podczas gdy publiczne zabijanie zwierzęcia ofiarnego jest dla brazylijskich *pais-de-santo* nie do przyjęcia, jest wyjawieniem *awo* – tajemnicy, haitański kapłan, *hungan*, pozwala zabić zwierzę zgromadzonej wspólnocie².

Moim celem jest wykazanie, że czynniki społeczno-kulturowe w odmiennych kontekstach historycznych Brazylii i Haiti odcisnęły swoje piętno na ewolucji, percepcji oraz roli obydwu kultów i ich kapłanów w kształtowaniu realiów życia ich wyznawców już w odległej perspektywie okresu kolonialnego i pierwszych dekad niepodległości obydwu państw. Zaważyło to na tym, że terapeutyczny rytuał ofiarny w bratnich, afroamerykańskich religiach, ma-

² Leszek Kolankiewicz wspomina co prawda, że złożenie ofiary nie jest tajemną częścią rytuału, ale przyznaje, że „odbywa się ona w obecności niewielkiej liczby osób, wyłącznie członków sekty. Niewątpliwie powodem jest tu obawa, by widok krwi nie utwierdził niewtajemniczonych w potocznych stereotypach »barbarzyństwa« czy »zabobonnego charakteru« religii afrykańskiej. Ofiarę spełnia *axogun*, który ma taką właśnie funkcję w hierarchii kapłańskiej, albo *babalorixá*, najwyższy kapłan, jeśli w danym *candomblé* nie ma specjalisty od składania ofiar” (Kolankiewicz, 2007, s. 181). Kapłani, z którymi miałam okazję rozmawiać, zdecydowanie podkreślają jednak tajemny, wyłączający charakter rytuału ofiarnego, w którym uczestniczyć powinny jedynie osoby absolutnie niezbędne do jego przeprowadzenia (co zależy m.in. od liczby i gatunku ofiarowywanych zwierząt). Kolankiewicz (2007, s. 182) wspomina także o tym, że w rytuałach *candomblé* to specjalna kucharka/kucharki przygotowuje/ą pokarm dla bogów i dla zgromadzonych wiernych.

jących te same etniczne korzenie i kulturowe matryce, jest w każdej z nich sprawowany inaczej – w Brazylii dyskretnie i w odosobnieniu, na Haiti – ostentacyjnie i publicznie.

Wodu i candomblé **w społeczno-kulturowym kontekście kolonialnym**

Zarówno hiszpańska wyspa Hispaniola (często nazywana Santo Domingo, a obecnie podzielona na dwie części: Dominikanę i Haiti), jak i portugalska Brazylia (początkowo nazywana Ziemią Świętego Krzyża) słynęły w okresie kolonialnym nie tylko z produkcji cukru, ale także z intensywnej implementacji w tym celu systemu niewolniczego. W Brazylii obowiązywała taka sama polityka gospodarcza jak na początkowo hiszpańskiej, potem częściowo francuskiej Hispanioli: plantacje nastawione na eksport produktów rolnych, oparte na przymusowej pracy Afrykanów pochodzących w obu przypadkach z tych samych rejonów Czarnego Łądu. Dla obydwu monarchii iberyjskich kolonizacja Ameryki oznaczała wprawdzie jednocześnie, zgodnie z przyznanym im przez Watykan prawem patronatu³, ekspansję terytorialno-merkantylną i rozpowszechnianie wiary katolickiej, ale z praktycznym naciskiem na pierwszy z tych dwóch elementów.

Kościół katolicki na Hispanioli nie zdołał jednak, tak jak miało to miejsce w Brazylii, stać się, pomimo formalnej zależności od korony, ważnym elementem życia społeczno-politycznego kolonii i rdzeniem dla konstrukcji tożsamości przyszłych Haitańczyków. Podczas gdy kler katolicki w Brazylii często wykorzystywany był przez króla do tworzenia podwalin kolonialnej administracji, na wyspie Hispanioli jego przedstawiciele byli niemiłe widziani przez samych kolonizatorów i bynajmniej nieuznawani za sojuszników. Działo się tak przede wszystkim ze względu na słynne konflikty zakonników, próbujących chronić ludność tubylczą przed eksterminacją, z hiszpańskimi plantatorami, skutkujące ostatecznie wspólnym poparciem idei „mniejszego zła”, czyli niewolnictwa Afrykanów w celu ratowania lokalnych Indian (Las Casas, 2011).

W obydwu koloniach „pokojowa ewangelizacja” była jednak obowiązkowa, choć chrzczono niewolników szybko i masowo – katolicyzm narzucany był

³ Prawo patronatu (*ius patronatus*) polegało na uznaniu przez papieżstwo władzy politycznej, gospodarczej i duchowej królów iberyjskich na odkrywanych terytoriach pod groźbą ekskomuniki dla każdego, kto takie prawo zaneguje. Królowie mieli obowiązek szerzenia wiary chrześcijańskiej i ustanawiania struktur kościelnych, ale mieli też prawo pobierania na cele ewangelizacyjne dziesięciny.

odgórnie, a nie przyjmowany jako dobrowolne, świadome konwersje. Stąd afrykańskie kultury etniczne, podlegające na miejscu synkretyzacji, działały od początku paralelnie do oficjalnie dominującej religii, spełniając ważną funkcję podtrzymywania tożsamości kulturowej, ale także kompensacji i społecznego „wentylu bezpieczeństwa” dla znajdujących się na dole drabiny społecznej niewolników (Kolankiewicz, 2007, s. 150).

Zarówno w Brazylii, jak i na Hiszpanioli koncentracja Afrykanów na terenach plantacyjnych była bardzo wysoka i choć często dochodziło do niewolniczych uciezek i powstawania osiedli zbiegów, Jean Casimir (1977, s. 401) tłumaczy, że w przeciwieństwie do Brazylii, gdzie były one nazywane *palenques* lub *quilombos*, osiedla zbiegłych niewolników na Hiszpanioli nie doczekały się nawet swojej nazwy – elity kolonialne całkowicie ignorowały ich istnienie, pomijając je milczeniem, a ewentualny brak rąk do pracy spowodowany uciezkami uzupełniano szybko kolejnym transatlantyckim transportem. Ale to właśnie ci zbiegowie samodzielnie rozpoczęli wyzwalamie spod władzy kolonizatorów kolejnych części wyspy. *Wodu* uznane zostało wówczas za wyraz buntu afrykańskich niewolników przeciwko kolonialnym elitom i zaczęło być przez nie zwalczane nie tylko jako zabobon, ale także jako poważne zagrożenie dla porządku publicznego i stabilności kolonialnego systemu niewolniczego (Hurbon, 1978). Były ku temu zresztą rzeczywiste powody: w 1757 r. zbiegły niewolnik Mackandal, jednocześnie kapłan *wodu*, zmobilizował grupę współwyznawców, która zatrzymywała zbiorniki wody pitnej wykorzystywane przez białych plantatorów. Został pojmany podczas prowadzonych przez siebie rytuałów i spalony na stosie. Jednak jego śmierć została zupełnie inaczej zinterpretowana przez zgromadzonych wyznawców niż przez kreolskie elity – ich kapłan i wódz w tajemniczy sposób, na oczach tłumu, uwolnił się z pętających go więzów i odfrunął (Carpentier, 1966, s. 31), a jego imię wciąż żyje w postaci nazwy mikstur używanych na Haiti do celów rytualnych (Hurbon, 1978, s. 74). W 1791 r. inny zbiegły niewolnik, a jednocześnie kapłan *wodu*, Bukman, w burzową noc przeprowadził rytuały ofiarne, które zainicjowały krwawy bunt, rozprzestrzeniający się za pomocą dźwięków afrykańskich bębnow.

To zatem kult *wodu* i jego kapłani odpowiedzialni byli za rewolucyjną mobilizację wyznawców, koordynację niepodległościowego oporu i organizację niewolniczych bojówek, które użyte zostały najpierw przeciwko kolonizatorom – białym plantatorom, a potem przeciwko regularnej francuskiej armii Napoleona, chcącej stłumić powstanie i zapobiec odłączeniu się zbuntowanej niewolniczej kolonii. Częściowo z pomocą epidemii, a częściowo w wyniku krwawych walk udało się wyznawcom *wodu* odeprzeć ataki armii cesarskiej i ostatecznie ustanowić pierwszą niepodległą republikę latynoamerykań-

ską – jako jedyny kazus w obydwu Amerykach – wskutek sukcesu powstania afrykańskich niewolników (1804). Biali kolonizatorzy zostali w większości wymordowani, a ich majątki – puszczone w zemście z dymem (Arciniegas, 1969, s. 444–454).

Brazylia wybrała jednak zupełnie inną drogę do uzyskania w 1822 r. niepodległości – w wyniku pokojowego oderwania się kolonii od Portugalii, przy zachowaniu unii dynastycznej i bez rozlewu krwi. Co warto podkreślić, gorącymi rzecznikami niepodległości byli katolicyści księża, uczestniczący wcześniej we wszystkich niepodległościowych spiskach i często płacący za ten udział wolnością lub życiem: w spisku *Inconfidência Mineira* brali udział m.in. Carlos Correa de Toledo, José da Silva, Oliveira Rolim, Manuel Rodrigues da Costa, José Lopes da Oliveira, Luis Vieira da Silva, a w niepodległościowej „rewolucji księży” w Pernambuco uczestniczyło co najmniej 50 przedstawicieli Kościoła, przy czym jej klęska zakończyła się egzekucją czterech księży, samobójstwem dwóch oraz wieloletnią karą więzienia dla pozostałych. Kiedy 7 września 1822 r. książę regent zdecydował o odłączeniu Brazylii od monarchii portugalskiej i sam koronował się na cesarza, brazylijscy biskupi jednogłośnie poparli zarówno niepodległość, jak i opcję monarchistyczną, a w 1826 r. niepodległość Brazylii uznał formalnie Watykan (Carvalho, 1980, s. 29–30).

W Brazylii widoczny był także bardzo szybko postępujący metysaż, a potomstwo białych właścicieli niewolników z „nieprawego łoża” z reguły było wolne i włączane nieformalnie (lub formalnie) do grona rodziny, co zapewniało mu dużo więcej niż na Hiszpanioli możliwości awansu społecznego w świecie zdominowanym przez białych, bez konieczności walki zbrojnej⁴. I choć Brazylia również nie uniknęła lokalnych niewolniczych buntów (największym problemem okazała się dla właścicieli niewolników tzw. rewolta *malês*, która w 1835 r. nie na żarty przestraszyła latyfundystów stanu Bahia, nie zagrażając jednak ostatecznie całemu systemowi), po pierwsze miały one miejsce przede wszystkim w niepodległym już cesarstwie, a po drugie plantatorzy brazylijscy nie tylko wyszli z takich lokalnych konfrontacji z niewolnikami zwycięsko – krwawy bunt na Hiszpanioli doprowadził do zwiększenia ich czujności oraz, jak twierdzi Herbert Klein (1986, s. 64, 135–136), do zintensyfikowania mechanizmów obrony, ale też rewolucja na Hiszpanioli poprawiła istotnie

⁴ W XVII wieku najznakomitszym rzeźbiarzem Brazylii był Mulat – Antônio Francisco Lisboa; najbardziej znanym przedstawicielem literatury brazylijskiej w epoce XIX-wiecznego realizmu i dożywotnim prezesem elitarnej Akademii Literatury był również Mulat – Machado de Assis; w 1909 r. rządy sprawował prezydent Mulat – Nilo Peçanha; Mulatem był znany inżynier André Rebouças, jeden z najbardziej znanych dziennikarzy abolicjonistów – José do Patrocínio oraz Barão de Cotegipe, minister spraw zagranicznych, a później premier pod rządami cesarza Pedro II.

ich sytuację finansową, uwalniając od konieczności konkurowania z tamtejszym cukrem, który na wiele dekad zniknął z rynku z powodu zniszczeń wojennych. Warto także podkreślić, że do 1850 r. Brazylia kontynuowała import niewolników z Afryki na wielką skalę, nie mając już również konkurencji popytowej na siłę roboczą ze strony Hiszpanioli. Leszek Kolankiewicz zauważa, że w tej sytuacji „na Haiti kultury afrykańskie uległy synkretyzmowi w większym stopniu niż *candomblé* w Brazylii, ponieważ na Saint-Domingue dopływ niewolników (a tym samym odświeżanie tradycji tamtejszych kultów afrykańskich) ustał pół wieku wcześniej niż w Brazylii” (Kolankiewicz, 2007, s. 213). Być może tłumaczy to wprowadzenie zmian w tradycyjnym rytuale ofiarnym *bule zen* w zgodzie z potrzebami haitańskich wyznawców w czasie rewolucji, a następnie zachowanie go w pamięci zbiorowej do dziś. W tym samym czasie w Brazylii, wraz z dopływem kolejnych transportów przywożących przedstawicieli różnych afrykańskich nacji, religijność niewolników ulegała zróżnicowaniu i wewnętrznemu rozproszeniu, tworząc z czasem, oprócz *candomblé*, inne, autonomiczne kultury pochodzenia afrykańskiego, które – wobec istnienia oficjalnego monopolisty religijnego (Kościoła katolickiego) w kontekście systemu niewolniczego – starały się przede wszystkim przetrwać, co było możliwe tylko przez pokojowe współistnienie z dominującym i ściśle powiązanim z władzą katolicyzmem. Stąd np. pojawienie się konieczności odbywania przez zainicjowanych w *candomblé* pielgrzymki do miejsc katolickiego kultu, uczestnictwa we Mszy świętej, przyjęcia Komunii świętej, dotknięcia kamienia węgielnego umieszczonego w głównym ołtarzu katolickiej świątyni, czyli swoistego uznania uprzywilejowanej pozycji katolicyzmu jako religii oficjalnej, o niekwestionowanym przez nikogo znaczeniu (Vogel, Mello i Barros, 1998, s. 148).

Tymczasem w Republice Haiti, ze względu na nieuznanie przez Stolicę Apostolską istnienia nowego państwa, Kościół kojarzony był wciąż z kolonialnym uciskiem. Nieliczni księża, którzy pozostali na wyspie, prowadzili swoją praktykę duszpasterską jak firmę, wypełniając obowiązki jedynie za stosowną opłatą, która umożliwiała im przeżycie (Arciniegas, 1969, s. 452). Ze względu na ich niewielką liczbę szybko pojawili się tzw. *pe-savan*, którzy mieli za zadanie „reprezentować” w *wodu* Kościół katolicki – byli to swoiści „łącznicy” pomiędzy tymi dwiema uzupełniającymi się w życiu wyznawców religijnymi opcjami. *Pe-savan* byli często zakrystianami lub ministrantami współpracującymi z lokalnym księdzem, którzy znali łacińskie modlitwy oraz mieli dostęp do katolickich dewocjonaliów. Służyli oni za pomocników kapłanom *wodu*, na ich polecenie błogosławiąc, recytując modły, a nawet udzielając w razie potrzeby katolickich sakramentów (Hurbon, 1978, s. 91).

W przeciwieństwie zatem do Brazylii, która pokojowo odłączyła się od portugalskiej monarchii poprzez przejęcie kolonii przez syna ówczesnego króla Portugalii, Pedra, obwołanego cesarzem, Haiti bynajmniej nie dostało swojej niepodległości „na tacy” – krwawo ją wywalczyło, a głównymi uczestnikami zrywu byli właśnie niewolnicy, wyznawcy *wodu*, których nowe elity postanowiły zaraz potem poskromić, wprowadzając na królewskich plantacjach nieformalne niewolnictwo. Znowu nastąpiła gwałtowna reakcja ze strony wyznawców *wodu* oraz kolejny krwawy bunt, który w 1820 r. skończył z panowaniem króla Henriego I. W 1847 r. ponownie oddolna rewolucja wyznawców dokonała masakry mulackiej elity i doprowadziła do koronacji Faustina I. Ten jednak w 1860 r., w okresie intensywnej romanizacji za pontyfikatu Piusa IX, podpisał konkordat ze Stolicą Apostolską, tworząc nowe struktury Kościoła na Haiti, mające za zadanie rozprawić się z barbarzyńskimi rytuałami *wodu*, co wyniosło go na tron. Kult bronił się jednak, jak i poprzednio, krwawo – znowu miały miejsce masakry, bunty i niepokoje społeczne (praktycznie nieprzerwanie pomiędzy 1865 i 1869 oraz od 1909 do 1911 r.), podgrzewane spadkami cen surowców eksportowych Haiti. Trudno zatem się dziwić, że sytuacja na wyspie wciąż pozostawała „wybuchowa”. Trudno też nie rozumieć, dlaczego rytuały kultu mogły, a nawet musiały być w dużym stopniu nakierowane na pobudzanie wyznawców do walki, promowanie agresji i wyzwalanie adrenaliny, znajdującej ujście w zbiorowym *effervescence* podczas wspólnie składanej krwawej ofiary. Co więcej, takie zbiorowe rytuały terapeutyczne, z użyciem bębnow, mogły też służyć odstraszeniu wrogów, którzy musieli przecież znać ich siłę w promowaniu buntu, ich znaczenie dla wyznawców i niesioną symbolikę zdrowia, tężyzny fizycznej, siły, walki i wolności. Służyły one jednocześnie do obłaskawiania bóstw *loas*, które decydowały, na zasadzie wzajemności, o losach uczestników kultu i wspierały ich w walce, zapewniając kolejne zwycięstwa.

W obydwu już niepodległych krajach dychotomiczna struktura społeczna (panowie i niewolnicy) została zatem zachowana, choć na Haiti – nieformalnie, a w Brazylii – oficjalnie aż do abolicji w 1888 r. Warto dodać, że afiliacja religijna przekładała się w obydwu miejscach bezpośrednio na istniejące podziały społeczne: wyznawcy zarówno *candomblé*, jak i *wodu* pochodzili przede wszystkim z tzw. dołów społecznych, podczas gdy wyznawcy katolicyzmu stanowili lokalną elitę, która z dołami w żaden sposób się nie utożsamiała (Casimir, 1977, s. 421–422). Dodatkowo w społeczeństwie haitańskim elita co prawda kontrolowała państwo, ale poniekąd za pośrednictwem i rękami tej drugiej, liczniejszej grupy – to wyznawcy *wodu* stanowili przecież o sile haitańskiej armii, to oni doprowadzili do niepodległości i kilkakrotnie później reagowali buntem, zmieniając samodzielnie swoje władze. Wyższe warstwy

społeczne, których dochody i standard życia uzależnione były od wymiany handlowej z zagranicą, miały tymczasem ambicje, aby Haiti było uznawane za kraj cywilizowany – od tego zależał przecież wizerunek państwa i co za tym idzie – nie tylko jego prestiż, ale także obroty handlowe. *Wodu*, ze swoim historycznie wysokim potencjałem buntu, agresji i przemocy oraz negatywnym *image* w chrześcijańskiej Europie, było jednym z najbardziej problematycznych elementów w tworzeniu takiego wizerunku. Stąd bywało przez władze jedynie tolerowane, a czasami nawet zupełnie zakazywane i zwalczane (Hurbon, 1978, s. 76). Pomimo tego *wodu* obroniło się – pozostało, choć nieoficjalnie, narodową religią Haitańczyków, opcją najbardziej popularną wśród szerokich mas. Jak dobrze ujęła to Claudine Michel (2002), Haitańczycy stali się w końcu co prawda w 85% katolikami, ale pozostali w 100% wyznawcami *wodu*.

W czasie, gdy wyznawcy *wodu* płacili własną krwią w walce o swoją pozycję w nowym haitańskim państwie, w Brazylii trwał w najlepsze złoty okres cesarstwa (1822–1889), którego przepych wpłynął na to, że nawet niewolnicze świątynie *candomblé* (*terreiros*) zorganizowały się w formie swoistych dworów króla wszystkich *orixás* – *Olubajé* (Elias, 1987). W *candomblé* nadal istnieje cały, zachowany w pamięci zbiorowej wyznawców, skomplikowany protokół dyplomatyczny stosownych „dworskich” zachowań i rytuałów, skrupulatnie przestrzegany przez wszystkich uczestników, pełen uprzejmości, grzeczności i delikatności. Zainicjowani w kulcie prześcigają się też w chęci dworskiego awansu, zdobycia prestiżowych tytułów i kolejnych stopni wtajemniczenia (co zresztą nie jest również wolne od „dworskich” intryg oraz wewnętrznych sporów i niesnasek), wszystkie rytuały charakteryzują się ściśle określoną etykietą, prawdziwym wręcz ceremoniałem, którego zawsze należy bezwzględnie przestrzegać (Vogel, Mello i Barros, 1998, s. 78–85; Barros, 2000). Stanowi on narzędzie kontroli społecznej, tworzące i zachowujące strukturę grupy wyznawców oraz wewnętrzną hierarchię wspólnoty, chroniąc ją przez jakimikolwiek przejawami anomii (Drewal, 1992, s. 24). Uczestnicy rytuałów *candomblé* błyszczą wyszukanymi, bogato zdobionymi strojami i zawsze zachowują się nienagannie, znając doskonale wewnętrzny kodeks, rytualny *savoir-vivre*, w którym każdy ruch, każdy gest ma znaczenie i jest starannie określony i przestrzegany. Rytuały wspólnotowe, takie jak terapeutyczny *olubajé*, traktowane są jak królewskie uczty – nazwą używaną wśród samych wyznawców na określenie tego właśnie rytuału jest przecież „bankiet Króla/*banquete do Rei*” (Barros, 2000). Odbywa się on zawsze z przepychem, sprawiając wrażenie obfitości i luksusu, serwowane jedzenie jest świetnie przyrządzone, elegancko podane oraz sprawnie sprzątane. Konieczność zachowania takiego królewskiego ceremoniału to na pewno jeden z ważnych powodów, *stricte* estetycznych, złożenia ofiary ze zwierząt w sposób dyskretny, w spe-

cialnie do tego przeznaczonych miejscach o zastrzeżonym dla niepowołanych dostępie.

Inna sprawa, że każda krwawa ofiara to w *candomblé* także tajemnica, *awo*. Należy bronić do niej dostępu ludziom, którzy nie są w stanie zrozumieć jej znaczenia, choćby po to, aby ich ochronić – rytuał ofiarny zawsze przecież inicjuje działanie sił nadprzyrodzonych, które mogą obrócić się przeciwko nieprzygotowanym do ich zrozumienia i przyjęcia obecnym. Dla własnego bezpieczeństwa nieproszeni goście powinni zatem w *candomblé* unikać obecności przy składaniu ofiar. Ryzyko, jak wierzą wyznawcy *candomblé*, jest zbyt duże.

Tymczasem *wodu* stało się nie tyle dworskim kultem, ile raczej wyrazem zdecydowanej walki i silnego oporu przeciwko kolonializmowi, niewolnictwu, elitom oraz przymusowej ewangelizacji. Sytuacja taka niewątpliwie sprzyjała temu, aby krwawe ofiary składane były publicznie i aby wszyscy członkowie wspólnoty byli ich uczestnikami i świadkami. Rytuały *wodu* mają zupełnie inną niż *candomblé* warstwę estetyczną i emocjonalną – podczas gdy *candomblé* jest arystokratyczne i eleganckie, *wodu* jest przede wszystkim chłopskie i rustykalne. Widać to nawet w strojach uczestników, które na Haiti są skromne, proste, często ciemne lub wręcz czarne (kolor w *candomblé* zakazany), a w Brazylii śnieżnobiałe lub kolorowe, błyszczące, kapiące złotem, istic królewskie. Szybkie i agresywne ruchy transowe wyznawców *wodu*, w których ciała wstępują *loas*, w niczym nie przypominają także eleganckich, wyrafinowanych tańców brazylijskich *orixá*. W *wodu* nie ma żadnego „królewskiego dworu” – podczas rytuałów wyznawcy stają się rozentuzjasmowanym tłumem w stanie ekscytacji i gotowości do walki, wykazując raczej cechy „pospolitego ruszenia”. Nie ma tu miejsca na *savoir-vivre* czy skomplikowane kodeksy rycerskiego postępowania, nie ma też zbytnej dyscypliny – *wodu* pojawiała się we wszystkich burzliwych wydarzeniach w historii Haiti, stając się w nich zawsze krwawym zarzewiem buntu i rewolucji. Było również nieodłącznym elementem wszystkich form przemocy społecznej tudzież gwałtowną reakcją na nie, stając się, w odbiorze niezainicjowanych, nie tylko religią okrutną, krwawą i barbarzyńską, ale także swoistym prymitywizmem, atawizmem kulturowym (Cannon, 1972), któremu należało w imię postępu wypowiedzieć walkę. Rytuały *wodu* nie były jedynie sposobem na zapewnienie sobie przychylności *loas* – były również sposobem na skuteczne odstraszenie wrogów i ich bogów biciem bębnow, widokiem krwi i przemocy. W takich okolicznościach nie miało sensu utrzymywanie rytuałów ofiarnych w tajemnicy; wręcz przeciwnie – należało publicznie pokazywać swoje przypieczętowane krwią przymierze z siłami nadprzyrodzonymi, siejąc grozę, czyniąc z wrogów istoty niepewne, wahające się przed ewentualnym atakiem.

Cesarstwo brazylijskie upadło w 1889 r., a republikańska i pozytywistyczna Brazylia zaczęła przyciągać imigrantów z Europy, zmierzając do wybielenia swojego społeczeństwa, który to proces zadecydować miał, zgodnie z ideologią rasizmu naukowego, o kulturowym i technologicznym awansie. Napływający do Brazylii imigranci mieli także „rozrzedzić” dziedzictwo afrykańskie, w tym religijne, zapoczątkować nowe formy osadnictwa i doprowadzić do rozwoju dotychczas słabo zagospodarowanych i zaludnionych regionów. Każda grupa imigrancka przybywała oczywiście z własną wiarą, dywersyfikując tym samym panoramę religijną kraju i prowadząc do powstawania kolejnych hybryd i synkretyzmów. Żadnego napływu migracyjnego nie było jednak w tym samym czasie na Haiti, wciąż pogrążonej w konwulsjach kryzysu, chaosu i niepokojów społecznych. Zostawiło to wolne pole dla *wodu*, które w praktyce nie miało, w przeciwieństwie do brazylijskiego *candomblé*, żadnej konkurencji na haitańskim rynku religijnym.

Od 1915 r. Haiti dostała się w strefę bezpośrednich wpływów Stanów Zjednoczonych, a „druga kolonizacja”, prowadzona pod hasłem postępu, trwała aż do 1934 r.⁵ Co prawda pojawił się wówczas na wyspie telegraf, telefon i asfaltowe drogi, ale wraz z nimi także możliwość wykupu ziemi przez obcokrajowców, powiązana z rozbrojeniem populacji i rozwiązaniem haitańskiej armii. Wyznawcy *wodu* znów jednak szybko zareagowali – pomiędzy 1916 a 1920 r. miała miejsce „pełzająca rewolucja”, na której czele stanął Charlemagne Peralte, kierując oddziałami partyzanckimi sięgającymi terror wśród haitańskich elit i obcokrajowców, m.in. odcinając ośrodki miejskie od zaopatrzenia (Hurbon, 1978, s. 76). Rewolta zakończyła się oficjalnie dopiero wraz ze śmiercią Peralte, zdradzonego przez jednego ze swoich ludzi. Ale walka kontynuowana była w podziemiu, wychodząc ponownie na światło dzienne wraz z ruchem *négritude*, zapoczątkowanym przez Jeana Price-Marsa w 1928 r., który sprzeciwiał się rządowi Mulatów i białych, domagał się używania lokalnego kreolskiego języka jako oficjalnego na Haiti oraz zalegalizowania *wodu*, uznawanego od tej pory za trzon haitańkości. Ideologia *négritude* doprowadziła do ponownego wybuchu konfliktów pomiędzy masami a elitą, a tym samym pomiędzy *wodu* i katolicyzmem, co uwidoczniło się np. podczas „kampanii przeciwko przesądom” wymierzonej w *wodu* przez prezydenta Lescota w 1941 r. (Hurbon 1986, s. 20–22). Kolejny, wsparty przez wyznawców *wodu* prezydent, czarny

⁵ Interwencja Stanów Zjednoczonych na Haiti wynikająca wprost z obowiązującej wówczas doktryny Monroe, miała także – według Lesliego F. Manigata (1973, s. 346–347) – podtekst rasistowski. Autor twierdzi, że zarówno prezydent Wilson, zwolennik segregacji rasowej w Stanach Zjednoczonych, jak i sekretarz stanu Lansing, słynny ze stwierdzenia, że rasa afrykańska nie jest zdolna do stworzenia i utrzymania żadnej poważnej politycznej organizacji, promowali rozwiązanie polegające na ponownym „skolonializowaniu” tzw. czarnej republiki.

syn ubogich chłopów (Dumarsais Estimé), wprowadził w końcu politykę afirmacji afrykańskości, haitańskości i – *wodu*. Polityka ta zyskała również poparcie podczas długich, trzydziestoletnich rządów François Duvaliera, który sam był jednocześnie lekarzem i kapłanem *wodu* (Niedargang, 1969, s. 168–169). Nic więc dziwnego, że wspierał oficjalnie swój kult kosztem Kościoła katolickiego i nie zawsze odbywało się to w sposób dyplomatyczny: w 1961 r. wygnał wszystkich biskupów katolickich na czele z arcybiskupem Port-au-Prince; w 1964 r. wszedł w konflikt z nuncjuszem apostolskim, który doprowadził do jego aresztu domowego, co ostatecznie zmusiło Watykan do scedowania w konkordacie na prezydenta Haiti prawa do powoływania członków haitańskiego episkopatu.

Ciekawe, że mniej więcej w tym samym czasie emancypowało się z oficjalnego „religijnego podziemia” również brazylijskie *candomblé* – w 1946 r. utworzono, po wiekach zakazów „bicia w bębny”, pierwszą Federację Kultu Afro-brazylijskiego, oficjalnie zarejestrowaną w 1960 r., a *candomblé* zaczęto uznawać za wartościowe zjawisko kulturowe, ważny element lokalnej kultury podlegający ochronie. Taką sytuację ułatwił na pewno fakt wielowiekowego współistnienia *candomblé* z katolicyzmem, zwłaszcza w jego ludowym wydaniu, oraz swoisty szacunek tego kultu dla Kościoła ze względu na fakt posiadania przez zdecydowaną większość wyznawców równoległej afiliacji katolickiej. Wyznawcy *candomblé* znają i rozumieją, jako „zainicjowani”, ochrzczeni i najczęściej również praktykujący katolicy, znaczenie ofiary Chrystusa na krzyżu – sprawiła ona przecież, że inne, krwawe ofiary przestały mieć w świecie chrześcijańskim jakikolwiek sens. I chociaż afrykańskie *orixás* nadal lubią i potrzebują do życia i pomagania swoim wyznawcom świeżej krwi, to karmić je należy dyskretnie, nie wywołując niepotrzebnie negatywnych emocji, nie prowokując, nie zadrażniając konfliktów społecznych o podłożu religijnym. Zwłaszcza że *candomblé*, w przeciwieństwie do zdecydowanie wiejskiego, lokalnego *wodu*, jest raczej kultem miejskim, rozwijającym się od początku najprężniej w dużych skupiskach ludzkich. Podczas gdy haitańskie *wodu* nadal prowokuje, straszy i ukazuje wrogom swoją potęgę i transcendentne alianse, brazylijskie *candomblé* spokojnie, z dworskimi manierami utrzymuje z dala od wzroku niepowołanych swoje ofiarne tajemnice.

Wnioski

Obydwa kultury, *candomblé* i *wodu*, mają ze sobą wiele wspólnego – pojawiły się w Nowym Świecie w wyniku masowej, przymusowej imigracji Afrykanów przywożonych do niewolniczej pracy na plantacjach. W obydwu przypadkach

zbliżona jest rola kapłanów, elementy rytuału, oprawa muzyczna (bębny), a nawet używany jest ten sam język liturgiczny – joruba. W obydwu rytuałach ma miejsce „wizytacja” wspólnoty przez bóstwa afrykańskie w formie transowego nawiedzenia ciał wyznawców przez w przypadku *candomblé* – *orixás*, a w przypadku *wodu* – *loas*. Kapłani obydwu kultów również wydają się rozumieć ze sobą bez słów. Różnice pojawiają się w kontekście strojów rytualnych – bardzo prostych, siermiężnych w przypadku *wodu* i wyjątkowo bogato zdobionych w przypadku *candomblé*, oraz w kontekście rytuałów ofiarnych odprowadzanych podczas terapeutycznych rytuałów zbiorowych *olubajé* oraz *bule zen*.

Rytuały te w przypadku *candomblé* chronione są przed laikami, neofitami, wszelkimi osobami niepowołanymi oraz przed ciekawskim wzrokiem. W *wodu* natomiast przyjęto strategię, że rytuał ofiarny nie jest żadną tajemnicą, jest ostentacyjnym obwieszczaniem potęgi kultu. Strategia ta została przyjęta ze względu na historyczną rolę, jaką wyznawcy *wodu* odegrali na Haiti, wywalczając krwawo swoją wolność osobistą i niepodległość kolonii oraz reagując zbrojnie na problemy, które pojawiały się w relacjach państwo – obywatele. Wyznawcy *candomblé* przyjęli tymczasem w kontekście historycznym zupełnie inną strategię – pokojowego współistnienia z dominującym katolicyzmem oraz unikania konfliktu, zarówno z Kościołem, jak i z innymi kultami i religiami. Rozwijając się od początku w cieniu katolicyzmu, *candomblé* jednak z nim ostentacyjnie nie walczyło – zamiast tego próbowało balansować na delikatnej granicy akceptowanych społecznie i kulturowo religijnych synkretyzmów, zwłaszcza że walka z Kościołem oznaczałaby samobójczą konfrontację z całym kolonialnym systemem. Na Haiti było inaczej – Kościół był słaby, jego instytucjonalna obecność postrzegana była, również przez twórców systemu (kolonizatorów), w kategoriach zła koniecznego i to *wodu* stało się dla szerokich mas elementem umożliwiającym zachowanie rodzinnych i wspólnotowych więzów oraz samoobronę przed wyzyskiem. Walka z elitami i Kościołem dodatkowo legitymizowała *wodu* w czarnym, haitańskim społeczeństwie, czyniąc zeń kult narodowy, pomimo nakładanych niejednokrotnie odgórnych restrykcji na jego praktykowanie.

Warto jeszcze wspomnieć, że podczas gdy o zjawiskach, procesach i wydarzeniach historycznych, które ukształtowały współczesną Brazylię, zwłaszcza w kontekście jej niepodległości, niezależnie od wielkiej wagi afrykańskiego dziedzictwa kulturowego dla rozwoju tożsamości brazylijskiej, można mówić bez bezpośrednich odniesień do *candomblé*, w przypadku Haiti mówienie o tym bez uwzględnienia znaczenia *wodu* jest niemożliwe. *Wodu*, w przeciwieństwie do *candomblé*, stało się szybko religią większościową, w praktyce dominującą w panoramie religijnej wyspy, wpływającą w zdecydowany sposób

nie tylko na wszystkie wydarzenia historyczne na Haiti, ale także na codzienne realia życia wyznawców, w tym ich potrzeby związane z interpretacją zjawisk magicznych i nadprzyrodzonych w kontekście powodzenia, rozwiązywania problemów, a także zdrowia, choroby oraz terapii, zarówno indywidualnej, jak i zbiorowej.

Literatura

- Andrade S.R. de, Siuda-Ambroziak R. (2017). Narodziny ludowego świętego – historia kultu „Chłopczyka z Kołyski” w Brazylii. *Przegląd Religioznawczy*, 3(265), 109–132.
- Arciniegas G. (1969). *Latin America: a Cultural History*. London: Barrie & Rockliff, The Cresset Press.
- Araújo A.M. (1967). Ritos, Sabença, Linguagem, Artes e técnica. W: A.M. Araújo, *Folclore Nacional*. São Paulo: Editorial Melhoramentos.
- Arroyo L. (1966). *Igrejas de São paulo*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Barros J.F.P. (2000). *Olubajé, uczta bogów. Wprowadzenie do afrobrazylijskich obrzędów candomblé*. Warszawa: CESLA.
- Bastide R. (1978). *The African Religions of Brazil: Towards a Sociology of Interpretation of Civilizations*. Baltimore – London: The John Hopkins University Press.
- Berger P.L. (2005). *Święty baldachim*. Kraków: Nomos.
- Brodwin P. (1996). *Medicine and Morality in Haiti: The Contest for Healing Power*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cannon W.B. (1972). Voodoo Death. W: W.A. Lessa, E. Voght (red.). *Reader and Comparative Religion: An Athropological Approach* (s. 433–439). New York: Harper and Row Publishers.
- Carvalho G.V. (1980). *A liderança do clero nas revoluções republicanas: 1817–1824*. Petropolis: Vozes.
- Casimir J. (1977). Estudio de Caso Respuesta a los Problemas de la Esclavitud y de la Colonización en Haiti. W: M. Moreno Fragnals (red.). *Africa en América Latina* (s. 398–436). Paris – México: UNESCO, Siglo XXI Editoras.
- Dantas M. (1941). *Homens de Outrora*. Rio de Janeiro: Irmãos Pongetti.
- Drewal Thompson M. (1992). *Yoruba Rituals: Performers, Play, Agency*. Bloomington – Indianapolis: Indiana University Press.
- Elias N. (1987). *A Sociedade de Corte*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Fernandes R.C. (1994). *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Freeman B.C. (1998). *Third-World Folk Beliefs and Practices: Haitian Medical Anthropology*. Port-au-Prince: La Presse Evangélique.
- Ginsburg C. (1990). *Mitos, emblemas e sinais*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Gioda F., Grisotti M. (2019). Religion and the Health-Illness-Attention Process: a Haitian Case Study. W: R.S. de Andrade, R. Siuda-Ambroziak, E. Stachowska (red.). *Brazil–Poland. Focus on Religion* (s. 215–244). Warszawa – Maringá: ASC UW, Editorial Diálogos da UEM.

- Handerson J. (2010). *Vodu no Haiti – Candomblé no Brasil: Identidades Culturais e Sistemas Religiosos como Concepções de Mundo Afro-Latino-Americano* (dissertação). Porto: UFP.
- Hurbon L. (1978). *Dios en el Vodu Haitiano*. Buenos Aires: Ediciones Castañeda.
- Hurbon L. (1987). *O Deus da Resistencia Negra – O vodu Haitiano*. São Paulo: Edições Paulina.
- Klein H. (1986). *La esclavitud africana em América Latina y el Caribe*. Madrid: Alianza editorial.
- Kolankiewicz L. (2007). *Samba z bogami*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Las Casas F.B. (2011). *O paraíso destruído: a sangrenta história da conquista da América Espanhola*. Trad. H. Barbuy. Porto Alegre: L&PM.
- Le Goff J. (1986). *Memória*. W: *Memória e História. Enciclopédia Einaudi*. T. 1. Lisboa: Imprensa Nacional, Casa da Moeda.
- Le Goff J. (1995). *O Nascimento do Purgatório*. Lisboa: Editorial Estampa.
- Manigat L. F. (1973). *L'Amérique Latine au XX siècle (1889–1929)*. Paris: Editions Richelieu.
- Marcelin E. (1950). *Mythologie vodou*. T. 2. Piétonville: Éditions Canapé Vert.
- Métraux A. (1958). *Le vaudou haïtien*. Paris: Gallimard.
- Michel C. (2002). ¿El vudú haitiano es un humanismo? *CUYO. Anuario de filosofía argentina y americana*, 18/19, 123–144.
- Moreno Fragnals M. (1977). *Africa en América Latina*. Paris – México: UNESCO, Siglo XXI Editoras.
- Motta R., Siuda-Ambroziak R. (2018). The sacrifice, the feast and the power of the priesthood in the Xangô cult of Recife. *Studia Religiológica*, 51(4), 279–295. <http://doi.org/10.4467/20844077SR.18.020.10151>.
- Niedergang M. (1969). *Les 20 Amériques Latines*. T. 3. Paris: Editions du Seuil.
- Piłaszewicz S. (2000). *Religie Afryki*. Warszawa: UW.
- Siuda-Ambroziak R. (2016). Sincretismos e migrações. W: E. H. Capovilla da Luz Ramos, I. C. Arendt, M. A. Witt (red.). *Religiosidades em migrações históricas e contemporâneas* (s. 192–221). São Leopoldo: Ed. Unisinos, Editora Oikos.
- Siuda-Ambroziak R. (2018). Health and wealth in contemporary Brazilian religious culture. *Przegląd Religioznawczy*, 4(270), 31–48.
- Siuda-Ambroziak R. (2020). Tankowanie axé, czyli religijna terapia w afro-brazylijskim candomblé. *Studia Religiológica*, 53(4), 333–346. <http://doi.org/10.4467/20844077SR.20.023.13041>.
- Schmitt J. C. (1997). *História das Superstições*. Lisboa: Publ. Europa-América.
- Sterlin C. (2006). Pour une approche interculturelle du concept de santé. *Ruptures, revue transdisciplinaire en santé*, 11(1), 112–121.
- Verger P. (1997). *Orixás*. Salvador: Corrupio.
- Vogel A., Mello M. A. S., Barros J. F. P. (1998). *Galinha d'Angola: Iniciação e Identidade na Cultura Afro-brasileira*. Rio de Janeiro: Pallas.
- Weil T. E., Knippers Black J., Blutstein H. L., Johnson K. T., McMorris D. S., Munson F. P. (1985). *Haiti: A Country Study*. Washington D.C.: Foreign Area Studies, The American University.