

Grzegorz Jerzy Kaczyński

Ruchy religijne w Kongu Belgijskim

Przegląd Socjologiczny Sociological Review 26, 63-132

1975

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

GRZEGORZ JERZY KACZYŃSKI

RUCHY RELIGIJNE W KONGU BELGIJSKIM

Treść: Kimbangizm. — Khakizm. — Kitawala. — Mwungizm. — Tonsi. — Dieudonné — Uwagi o pozostałych ruchach: Epikilipikili; Serpent parlant; Mpeve. — Ruchy powstałe po roku 1960. — Uwarunkowania ruchów: czynniki polityczne; czynniki ekonomiczne; czynniki społeczne; czynniki kulturowe; czynniki warunkujące charakter ruchów. — Funkcje ruchów: funkcje religijne; funkcje społeczne; funkcje polityczne. — Uwagi końcowe.

Fenomen religijny, tak bardzo typowy dla tradycyjnej kultury afrykańskiej pojmowanej totalnie, odegrał również niezmiernie istotną rolę w przeobrażeniach kulturowych społeczeństw afrykańskich spowodowanych ich kontaktem z kulturą europejską. Społecznym jego przejawem stały się ruchy religijne. Zrodzone w sytuacji kolonialnej i traktowane przez wielu badaczy kultury afrykańskiej jako ewenement procesu zmiany społecznej i kulturowej okresu kolonialnego, ruchy te, mimo zmienionych warunków społeczno-politycznych, nadal są zjawiskiem o ważnym znaczeniu. Potwierdzeniem tego są dane liczbowe dotyczące wszystkich afrykańskich ruchów religijnych pochodzące z okresu bezpośrednio pokolonialnego. Według statystyk z roku 1967 w Afryce istniało około 6 tysięcy ruchów religijnych w 34 państwach, obejmujących w sumie 7 milionów członków z 290 społeczności plemiennych¹. Powszechność i liczebność współczesnych ruchów tego typu jest ponadto kolejnym świadectwem faktu, że kolonializm, mimo swej historycznej już właściwie roli, kształtuje nadal współczesność Afryki.

Wśród wszystkich afrykańskich ruchów religijnych ruchy kongijskie zajmują ważną pozycję zarówno ze względu na swe znaczenie społeczno-polityczne, jak i historyczną ich tradycję sięgającą czasów pierwszej chrystianizacji terenów Konga prowadzonej przez Portugalczyków od końca

¹ D. B. Barrett, *Schism and Renewal in Africa*, Nairobi — Addis Abeba — Lusaka 1968, s. 3.

XV wieku do początku wieku XVIII². W okresie tym na obszarze Dolnego Konga istniało wiele synkretycznych ruchów, spośród których najbardziej znany jest antonianizm powstały pod wpływem działalności dony Beatriz, Mukongijki zwanej Kimpa Vita³. Według danych liczbowych z 1967 r. na terenie Konga było 400—500 ruchów religijnych. Liczbę członków tych ruchów szacowano na blisko milion z około 42 społeczności plemiennych⁴.

Przedmiotem naszych rozważań nie będzie jednak ani odległa historia religijnych ruchów kongijskich, ani też bezpośrednia ich współczesność, lecz ruchy okresu kolonialnego, których kontynuacją w przeważającej części są obecne ruchy dostosowujące się zarówno organizacyjnie, jak i doktrynalnie do zmienionych radykalnie warunków społeczno-politycznych. Główną uwagę skoncentrujemy na analizie historii i doktryn kilku z nich, wybranych jako reprezentatywne dla wszystkich religijnych ruchów kongijskich tego okresu, w połączeniu z prześledzeniem ich wspólnych uwarunkowań i funkcji. Informacje dotyczące charakteru ruchów okresu pokolonialnego będą wyłącznie marginesowe, co wynika nie tylko z uzasadnionego przekonania, iż w ruchach religijnych zrodzonych w sytuacji kolonialnej tkwi złożona istota treści ruchów aktualnie obserwowanych, lecz również z faktu, że dokładna analiza wymagałaby prześledzenia przeobrażeń społeczeństwa kongijskiego⁵, które nastąpiły po uzyskaniu niepodległości w 1960 r. — co możliwe jest wyłącznie w odrębnym lub obszerniejszym studium. Marginesowe informacje o ruchach pokolonialnych będą tu wyłącznie uzupełnieniem obrazu ruchów okresu kolonialnego w sensie rozszerzenia perspektywy czasowej i teoretycznej w ich postrzeganiu.

Historia oraz analiza doktryn wybranych przez nas ruchów religijnych okresu kolonialnego jest przedmiotem pierwszej części studium. Obejmuje ona wszystkie najważniejsze ruchy tego okresu oraz te, o mniejszym znaczeniu, które są reprezentatywne dla tego obszaru. Końcowy fragment tej części studium jest próbą ogólnej charakterystyki wszystkich religijnych

² Por. R. Cornevin, *Histoire du Congo (Léopoldville — Kinshassa)*, Paris 1966, s. 65—78; G. Balandier, *Życie codzienne w państwie Kongo (XVI—XVIII w.)*, Warszawa 1970, s. 13—63; L. Ratajski, E. Szymański, *Kongo-Kinszasa*, Warszawa 1967, s. 88—89; S. Axelson, *Culture Confrontation in the Lower Congo*, Gummesson, Falköping 1970, s. 85, 171.

³ Por. Balandier, *Życie codzienne...*, s. 200—208; L. Jadin, *Les sectes religieuses secrètes des antoniens au Congo (1703—1709)*, „Cahiers des Religions Africaines”, 1968, nr 3; Axelson, *op. cit.*, s. 136—146.

⁴ Barrett, *op. cit.*, s. 231; G. Bernard, *Diversité des nouvelles Églises congolaises*, „Cahiers d'Études Africaines”, 1970, nr 38 (2).

⁵ W 1971 r. Kongo (Kinshasa) zmieniło nazwę na Zair. W pracy posługiwać się będziemy nazwą poprzednią, gdyż przedmiotem naszych rozważań będą głównie zjawiska okresu kolonialnego. Nazwę obecną uwzględnimy w tych miejscach, gdzie mowa będzie o faktach współczesnych.

ruchów okresu kolonialnego w Kongu, uzupełnionej uwagami o ruchu tego typu po roku 1960.

Po części opisowej przedmiotem naszej analizy są uwarunkowania reprezentowanych ruchów religijnych oraz ich funkcje. Analiza ta nie pretenduje do miana analizy wyczerpującej. Jej celem jest bowiem przede wszystkim prześledzenie wyłącznie najważniejszych i wspólnych uwarunkowań wszystkich ruchów religijnych okresu kolonialnego oraz wskazanie najistotniejszych funkcji tych ruchów.

KIMBANGIZM

Największym kongijskim ruchem religijnym — zarówno w okresie kolonialnym, jak i obecnie — jest kimbangizm. Ruch ten powstał pod wpływem działalności Szymona Kimbangu w roku 1921⁶.

Szymon Kimbangu był członkiem plemienia Kongo. Urodził się we wsi Nkamba (okolice Thysville, Dolne Kongo) prawdopodobnie w roku 1889. Z nielicznych informacji o jego dzieciństwie wiadomo, że po wczesnej śmierci rodziców opiekę nad nim sprawowała babka Kinzembo i że wychowywany był w protestanckiej misji Baptist Missionary Society (w Ngombe-Lutele) przez pastora Philipa, wynosząc z tego okresu umiejętność pisania i czytania. W tejże misji Kimbangu po dojściu do pełnoletności był katechetą. Ważnym okresem w życiu Kimbangu był następnie jego pobyt w Kinshasie (Léopoldville). Pracując głównie jako służący w domu pewnej rodziny europejskiej miał okazję poznać bliżej i dokładniej środowisko miejskie oraz stosunek Belgów do Afrykanów. Tam właśnie Kimbangu doznał wizji i przeżyć mistycznych, które utwierdziły go w przekonaniu, że otrzymał od Boga posłannictwo głoszenia słowa Bożego wśród czarnych. Kierowany „głosem wewnętrznym” wrócił w marcu 1921 r. do rodzinnej wioski Nkamba, gdzie rozpoczął działalność religijną przejawiającą się głównie w głoszeniu i swoistym interpretowaniu Biblii oraz uzdrawianiu chorych. W czasie kaznodziejskiej i cudotwórczej działalności Kimbangu zdobył sobie popularność przede wszystkim w okolicy Thysville i stał się

⁶ Główne źródła: E. Andersson, *Messianic Popular Movements in the Lower Congo*, Uppsala 1958, s. 48—96; J. Chomé, *La passion de Simon Kimbangu*, Bruxelles 1959; Ch. A. Gilis, *Kimbangu, fondateur d'église*, Bruxelles 1960; J. van Wing, *Le kimbanguisme vu par un témoin*, „Zaire”, 1958, nr 6, E. Bazola, *Le kimbanguisme*, „Cahiers des Religions Africaines”, 1968, nr 3, 4; G. Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris 1963; V. Lanternari, *Les mouvements religieux des peuples opprimés*, Paris 1962, s. 20—40.

znany jako *ngunza* (prorok)⁷. Jego działalność trwała jednak krótko. Władze kolonialne zaniepokojone wyraźnie wrogimi wobec białych zamieszkami organizowanymi przez zwolenników Kimbangu oraz na skutek energicznych interwencji miejscowych misjonarzy, głównie katolickich, wydały nakaz jego aresztowania. Szymon Kimbangu został aresztowany w połowie września 1921 r.⁸ i za swą działalność skazany 3 października tego roku na karę śmierci. Król Belgii Albert, korzystając z prawa łaski, zamienił karę śmierci na dożywotnie więzienie. Więziony w Elizabethville (obecnie Lubumbashi) zmarł w 1951 r. prawdopodobnie na krótko przed śmiercią nawrócony na katolicyzm. W 1960 r. ciało jego na skutek usilnych starań najmłodszego z jego synów Józefa Diangiendy zostało sprowadzone do Nkamby⁹, która obecnie jest celem licznych pielgrzymek kimbangistów.

Ożywiona działalność publiczna Szymona Kimbangu stała się bezpośrednią przyczyną powstania ruchu religijnego, który w późniejszym okresie przejawiał aspiracje społeczne i polityczne. Pierwszy okres jego rozwoju był ściśle związany z cechami osobowości założyciela i charakterem jego wystąpień. W wiosce Nkamba koncentrowały się wszelkie obrzędy ruchu, a podstawy jego organizacji i doktryny stworzył wyłącznie sam Kimbangu. Centralnym miejscem zebrań była specjalnie dla niego zbudowana zagroda zwana *lumpangu* lub *lumbu*¹⁰. Najbliższymi współpracownikami Kimbangu byli wybrani przez niego apostołowie w liczbie dwunastu, którzy tworzyli w ten sposób początek hierarchii ruchu. W obrzędach stale towarzyszył mu chór wykonujący pierwsze pieśni liturgiczne kimbangizmu. Według opinii ówczesnej prasy liczba uczestników obrzędów kształtowała się codziennie w granicach od 2 do 5 tysięcy.

Aresztowanie i uwięzienie w 1921 r. Szymona Kimbangu, a także wielu jego zwolenników nie osłabiło ani nie zahamowało rozwoju kimbangizmu. Ruch rozszerzył swą działalność na terenie Dolnego Konga, szczególnie w okolicach Thysville, Matadi i Kinshasy. Antybiałe nastroje przejawiane już w początkowej jego fazie przerodziły się w jawnie deklarowany przez kimbangistów antykolonializm akcentowany w różnego typu demonstracjach. Okres względnie nietajonej aktywności kimbangistów trwał do roku 1925, kiedy władze kolonialne dostrzegając w ruchu groźne dla siebie

⁷ *Ngunza* w języku kikongo ma mniej więcej ten sam sens, co biblijna nazwa prorok. *Ngunza* oznacza człowieka, który mówi w imieniu Boga. Bazola, *op. cit.* Od tytułu *ngunza*, jakim obdarzono Szymona Kimbangu, kimbangizm znany jest również jako *ngunzizm*.

⁸ W czerwcu miało miejsce nieudane aresztowanie Kimbangu. Zdołał on zbiec w nocy strzegącym go żołnierzom. Wydarzenie to zwiększyło popularność Kimbangu i wyrobiło mu opinię niezwykłego.

⁹ Bazola, *op. cit.*

¹⁰ Andersson, *op. cit.*, s. 53, podaje dokładny plan zagrody Kimbangu.

społeczne i polityczne niebezpieczeństwo wydały kategorię zakaz jego istnienia. Kimbangizm w następstwie tego faktu oraz zdecydowanie zaostrożonych represji zachowując nadal antykolonialne oblicze zszedł w podziemie ujawniając aż do lat pięćdziesiątych swą utajoną siłę społeczną w demonstracjach organizowanych przez jego wyznawców i w różnych innych religijnych ruchach kongijskich.

Wielkie odrodzenie kimbangu miało miejsce w Kingoyi w latach 1934—1935¹¹. Wydarzenia tego okresu wskazują, że ruch zdołał objąć swoim zasięgiem obszar nie tylko Dolnego Konga, ale również Środkowego Konga (ówcześnie należące do Francuskiej Afryki Równikowej), zyskując zwolenników w środowisku wiejskim i miejskim. Po ostrych prześladowaniach ze strony władz kolonialnych kimbangu znowu zszedł w podziemie, ujawniając swą aktywność dopiero w latach czterdziestych. W okresie tym, charakteryzującym się zaostrożonymi stosunkami między Belgami a Kongijszczykami, których podłożem stała się trudna sytuacja ekonomiczna kolonii spowodowana niemiecką okupacją Belgii, wybuchały liczne antybelgijskie demonstracje i zamieszki, za którymi kryli się kimbangiści. Szczególnie groźny charakter miały zamieszki w Matadi w 1945 r. krwawo stłumione przez władze¹². Ruch w tym czasie w różnego rodzaju dokumentach urzędowych nazywany jest różnorodnie. Obok powszechnie stosowanych nazw: kimbangu i ngunzizm, spotyka się nazwy — profetyzm, mesjanizm, Bantu ba Simon, Bana ba Simon, Makamba ma Simon, Nzambi Malembe¹³.

Decydującym okresem dla rozwoju ruchu był przełom lat czterdziestych i pięćdziesiątych, w którym rozpoczynają działać publicznie czołowe postacie kimbangu — Emmanuel Bamba i Józef Diangienda. E. Bamba, były urzędnik Credit Foncier w Kinshasie, a później senator, aktywność swą na rzecz odnowienia idei religijnych Szymona Kimbangu i utworzenia formalnej organizacji eklezjastycznej rozpoczął w 1947 r. inicjując wspólne zebrania we wsi Nkamba, szeroko znanej jako „Nowe Jeruzalem”¹⁴. Aresztowany w 1951 r. w Kinshasie i internowany do Elizabethville (Lubumbashi) miał okazję widzieć Szymona Kimbangu na kilka miesięcy przed jego śmiercią. E. Bamba zwolniony z więzienia nawiązał ścisły kontakt z najmłodszym synem Kimbangu — Józefem Diangiendą, który wprowadzie

¹¹ Andersson, *op. cit.*, s. 97—117.

¹² D. Denuit, *Le Congo d'aujourd'hui*, Bruxelles 1948, s. 18—19.

¹³ Van Wing, *op. cit.*

¹⁴ Bazola, *op. cit.* Emmanuel Bamba oskarżony o udział w spisku antyrządowym został stracony w publicznej egzekucji 3 czerwca 1966 r. w Kinshasie. „Jeune Afrique”, nr 285, 12 Juin 1966.

w 1948 r. widział się ze swym ojcem w Elizabethville¹⁵, a w 1949 r. odbył nawet pielgrzymkę do Nkamby, jednakże nie przejawiał tendencji do żywego uczestnictwa w kimbangizmie. Ze spotkania tych dwóch postaci i ich współpracy powstały fundamenty do dziś istniejącego ruchu¹⁶. J. Diangienda od 1951 r. począł systematycznie nawiązywać kontakty z dawnymi uczniami swego ojca, a w 1954 r. powróciwszy do Kinshasy stanął na czele tworzącej się organizacji ruchu, wykorzystując w tym również swe dobre stosunki z Peigeux, administratorem Kasai. Istotną rolę w organizowaniu się kimbangizmu w tym czasie odegrało stowarzyszenie Kintwadi, powstałe w 1953 r. w Bangu (*ntwadi* w jęz. kikongo: współpraca, wspólnota), które skupiało wielu zwolenników różnych środowisk. Stowarzyszenie to w pewnym sensie było szkołą kadrową dla przyszłych, aktywnie działających członków ruchu¹⁷.

Żywa działalność przywódców kimbangizmu z E. Bambą i J. Diangiendą na czele w latach 1955—1957 zapoczątkowała okres wielkiej popularności ruchu wśród Kongijczyków zamieszkujących Dolne Kongo. Ruch ten występując publicznie pod nazwą Kościół Jezusa Chrystusa na Ziemi za pośrednictwem Proroka Szymona Kimbangu (*L'Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu* — skrót EJCSK) publikuje szereg oficjalnych dokumentów adresowanych do władz belgijskich i staje się znany na arenie politycznej. Wśród dokumentów publikowanych przez kimbangistów na szczególną uwagę zasługuje list skierowany do premiera rządu belgijskiego van Ackera oraz memorandum wysłane do ONZ, które obszernie komentowane były przez ówczesną prasę¹⁸. Główna ich treść to rozwinięcie żądania o uznanie kościoła jako wyłącznie religijnej legalnie działającej organizacji. W swych uzasadnieniach kimbangiści powołali się na Kartę Praw Człowieka i Obywatela oraz na Kartę Kolonialną zapewniającą prawo swobody przekonań religijnych¹⁹. Charakter tych żądań wskazuje, że kimbangizm zatracą orientację polityczną, przekształcając się wyłącznie w ruch religijny, co zresztą zauważone przez władze kolonialne już nieco wcześniej skłoniło je do wstrzymania represji w roku 1956. Dokument w tej sprawie oficjalnie jednak ogłoszono dopiero 24 grudnia 1959 r.²⁰.

Sukcesom kimbangizmu na arenie politycznej i społecznej towarzyszył

¹⁵ M. L. Martin, *Le kimbanguisme*, „Cahiers des Religions Africaines”, 1968, nr 4.

¹⁶ Gilis, *op. cit.*, podaje wiele interesujących wiadomości na ten temat.

¹⁷ Van Wing, *op. cit.*; Bazola, *op. cit.*

¹⁸ Np. „Congo”, 17 i 24 VIII 1957.

¹⁹ Van Wing, *op. cit.*

²⁰ Bazola, *op. cit.*

wzrost liczby jego członków — również wykorzystywany przez przywódców kościoła jako argument na rzecz oficjalnego jego uznania. Nagły wzrost zainteresowania Kongijczyków ideami kimbangizmu, który zanotowano w roku 1954, postępował w szybkim tempie, co potwierdzają zarówno dokumenty ruchu, jak i relacje jego obserwatorów. Różnorodne dane ogłoszone przez ruch w latach 1957—1958 dotyczące liczby jego członków są z reguły zawyżone i wahają się w granicach od kilkuset tysięcy do kilku milionów²¹. Szacunki postronnych obserwatorów — bardziej wiarygodne — wskazują jednakże, iż liczba ta kształtowała się w granicach 60 tysięcy. W roku następnym, 1959, masowe opuszczanie przez Kongijczyków misji katolickich i protestanckich na tym obszarze i ich wstępowanie w szeregi kimbangizmu spowodowało wzrost jego liczby do około 100 tysięcy członków²². Dane statystyczne dotyczące również społecznego składu kościoła wskazują na fakt, że kimbangizm zdołał w tym okresie przeniknąć do różnorodnych środowisk społeczno-zawodowych i pozyskać wielu wyznawców. W szeregach ruchu, obok najliczniejszej grupy reprezentującej warstwę plebejską wsi i miast, znaleźli się urzędnicy, nauczyciele oraz wielu pastorów i katechetów z misji protestanckich. Stopień skolaryzacji kimbangistów już wtedy był stosunkowo wysoki. Liczba analfabetów stanowiła w sumie tylko około jednej trzeciej wszystkich członków²³.

Jedną z ważnych społecznych cech kimbangizmu jest także fakt, że objął on swym zasięgiem prawie wyłącznie ludność plemienia Kongo. Dlatego ruch ten zazwyczaj przedstawiany jest jako religijny ruch tej społeczności etnicznej. Względnie jednorodny etnicznie charakter kimbangizmu w tym okresie stał się nawet przedmiotem spekulacji politycznych niektórych polityków kongijskich. Ksiądz katolicki F. Youlou — późniejszy pierwszy prezydent Konga Brazzaville, próbował fakt ten wykorzystać w swej nieudanej koncepcji przyłączenia Kongijczyków z terenu Dolnego Konga do Konga Brazzaville, dostrzegając w kimbangizmie współczesny element integracji wszystkich Bakongo²⁴. Nie wszyscy jednak spośród politycznie dojrzałych Kongijczyków dostrzegali realną siłę społeczną tego ruchu na krótko przed niepodległością i nie wszyscy traktowali go jako przejaw wzrostu świadomości politycznej mas kongijskich. Przykładem tego stanowiska może być wypowiedź jednego z politycznie aktywnych Kongij-

²¹ Van Wing, *op. cit.*

²² Barrett, *op. cit.*, s. 292; van Wing, *op. cit.*; Bazola, *op. cit.*

²³ Bazola, *op. cit.*, podaje bardzo dokładne dane na ten temat.

²⁴ P. R a y m a e k e r s, *L'Église de Jésus Christ sur la Terre parele prophète Simon Kimbangu, Contribution à l'étude de mouvements messianiques dans le Bas-Congo, „Zaire”, 1959, nr 7.*

czyków z Dolnego Konga, z której wynika, że w kimbangizmie dopatrywał się on jedynie afery finansowej²⁵.

Realne wyobrażenie o społecznej i politycznej wartości kimbangizmu, które mobilizowało ludowe siły kongijskie do czynnej postawy wobec rzeczywistości kolonialnej, daje przede wszystkim analiza jego doktryny. Nie stanowiła ona zwartego i niezmiennego zespołu treści ideologicznych, lecz kształtowała się i zmieniała w ciągu całej historii kimbangizmu. Analogicznie do trzech głównych okresów w dziejach tego ruchu, to znaczy — okresu powstawania ruchu bezpośrednio związanego z działalnością Szymona Kimbangu, okresu konspiracji oraz okresu datującego się od pierwszych wystąpień E. Bamby i J. Diangiendy, w ewolucji doktryny kimbangizmu wyróżniły się trzy podobne fazy. Każda z nich ściśle związana jest z okresem historii, który reprezentuje.

Podstawowe treści kimbangizmu powstały na gruncie idei religijnych Szymona Kimbangu. Zespół tych idei nie tworzy spójnej całości i w zasadzie ma charakter niejasnej koncepcji nowej religii zawierającej elementy z chrześcijaństwa i tradycyjnych wierzeń afrykańskich. W ten sposób ukształtowana doktryna Kimbangu charakteryzuje się jednak dominacją elementów pochodzenia chrześcijańskiego (a szczególnie protestantyzmu), dlatego bardziej przypomina chrześcijaństwo niż afrykańskie wierzenia. Spośród treści religijnych pochodzenia chrześcijańskiego naczelne miejsce zajmują: monoteizm²⁶, monogamia, chrzest przyjęty w formie kulturowanej w protestantyzmie oraz *Biblia*, której autorytet Kimbangu uznawał w całej pełni, interpretując jej treść na swój sposób²⁷. Jedynym, ale bardzo istotnym nie tylko z punktu religijnego, a także społecznego, elementem rdzennie afrykańskim w tej doktrynie jest zachowany przez Kimbangu w czystej postaci kult przodków. Wobec pozostałych elementów wierzeń afrykańskich, takich jak kult fetyszy czy praktyki magiczne, Kimbangu

²⁵ Podstawą tego bardzo skrzywionego poglądu na kimbangizm stała się podjęta przez przywódców ruchu akcja pobierania regularnych składek od jego członków, dzięki czemu ruch dysponował znacznymi środkami finansowymi. Van Wing, *op. cit.*

²⁶ Zasadne jest twierdzenie, że Kimbangu przyjmując monoteizm dokonał identyfikacji Boga „chrześcijańskiego” z Nzambi — Istotą Najwyższą występującą w wierzeniach Bakongo.

²⁷ Liczne źródła podają, że Kimbangu znał dobrze *Biblię* (szczególnie *Stary Testament*) i zwykł nosić z sobą *Psalmy* Dawida, których treść najbardziej sobie upodobał. Por. np. Anderson, *op. cit.*, s. 49, z powołaniem się na L. Philippart, *Le Bas-Congo. État religieux et social*, Louvain 1947, s. 114.

przyjął postawę zdecydowanie negatywną, odrzucając je całkowicie²⁸. Prócz treści czysto ideologicznych w działalności Kimbangu odgrywały również ważną rolę wprowadzone przez niego obrzędy — w większości pochodzenia afrykańskiego nacechowane dużą emocjonalnością. Wśród nich na szczególną uwagę zasługuje trans praktykowany przez Kimbangu i uznany przez niego jako kryterium (obserwując zachowanie się opanowanego transem) wyboru kandydatów na swoich najbliższych współpracowników (apostołów i „małych” proroków).

Doktryna Kimbangu nie wyczerpuje treści kimbangizmu w pierwszym okresie ruchu. Obok idei właściwych wyłącznie tej doktrynie występują odmienne poglądy jego bliskich zwolenników, które zadecydowały o ogólnym charakterze kimbangizmu. Główną ich cechą są treści polityczne, których wyraźnie pozbawiona jest doktryna Kimbangu²⁹. Ideą przewodnią stała się rewindykacja polityczna przejawiona w wielu hasłach antykolonialnych. Treści te, składając się w sumie na doktrynę kimbangizmu łącznie z ideami religijnymi Szymona Kimbangu, nie stanowią jednak odrębnej sztucznie dodanej warstwy ideologicznej ruchu. W połączeniu z ideami religijnymi tworzą one spójną całość w ten sposób, że są polityczną ich interpretacją i politycznym rozwinięciem posłannictwa Kimbangu w bezpośrednim związku z rzeczywistością kolonialną. Kimbangu przedstawiony jest jako zbawiciel (*mvuluzi*), mesjasz Kongijczyków, a jego doktryna religijna jako nowa religia wyłącznie afrykańska, przeciwstawiona chrześcijaństwu pojmowanemu jako religia Belgów (ogólnie białych). Tęsknota za wolnością zawarta w tych ideach politycznych ma się zrealizować za sprawą Kimbangu, który przez Boga wyposażony jest w nadzwyczajną moc. Rola tej postaci porównywana jest do roli Chrystusa, lecz nie na zasadzie ekwiwalencji, lecz komplementarności.

Treść doktryny kimbangizmu — jak wspomniano — nie była przedstawiona w formie pełnej i wyczerpującej. Jej zawartość ideową można jedynie odczytać z tekstów rozlicznych pieśni (hymnów) śpiewanych na wspól-

²⁸ Wroga postawa Kimbangu wobec kultu fetyszy (*nkisi*) wywarła wielki wpływ na zachowanie się jego pierwszych zwolenników wobec tego kultu. W wielu miejscach dochodziło do masowych niszczeń fetyszów, w tym również katolickich szkaplerzy itp., które również do nich zaliczano. Wywołało to przeciwstawne opinie wśród misjonarzy — jedni bowiem dopatrywali się w tym pozytywnych efektów kimbangizmu, inni natomiast ubolewali, iż niszczenie fetyszów było niszczeniem materialnych przedmiotów sztuki afrykańskiej. Por. Chomé, *op. cit.*, s. 17.

²⁹ Na temat apolitycznych treści doktryny Kimbangu piszą przekonywująco między innymi — Andersson, *op. cit.*, s. 60—61; Chomé, *op. cit.*, s. 17; autorzy krótkich charakterystyk kimbangizmu często imputują doktrynie Kimbangu treści polityczne, które są właściwe jego kontynuatorom. Nie odgraniczają oni treści religijnej doktryny Kimbangu od jej funkcji politycznej, które niewątpliwie pełniła.

nych obrzędach oraz listów i pism jego przywódców, które publikowane i kopiowane krążyły wśród kimbangistów. Przykładem ich mogą być fragmenty trzech pieśni bardzo popularnych w ramach ruchu.

„Kraj, tak kraj się zmienia. Naprawdę.
Apostołowie tej idei powstaną
W dniu wyznaczonym przez Zbawiciela.
Niech każdy porzuci barwę żałoby
I przyjmie białą barwę radości!
W nadziei, że Biali się wyniosą!
To ostatni podatek, który płacimy!”⁸⁰

„Bóg stworzył świat.
Nie można wywyższać się ponad Niego
Ten, kto słucha jego posłannictwa, otrzyma życie wieczne.
On zostawił łaskę⁸¹ dla swoich proroków [...]
Panie nasz, nie opuszczaj nas.
Jezusie Chrystusie, który cierpiałeś jako pierwszy,
Nie opuszczaj nas [...]
Łaska Jezusa, biali są zmęczeni, by ją wyrwać.
Z rąk Zbawiciela Kimbangu.
Chciano go zabić, ale nie można go zabić”⁸²

„O Jezusie, Zbawicielu świata spoczniemy w Tobie.
Tobie ufamy, nie będziemy straceni na wieki [...]
Ach! Żołnierze Jezusa, nie traćcie nadziei. Bądźcie odważni [...]
Królestwo jest nasze. Mamy je!
Oni, Biali, nie mają go już [...]
My wszyscy nie tracimy nadziei
Chwalmy Boga, naszego Ojca, który przyjdzie na obłokach”⁸³.

Podstawowe idee doktryny kimbangizmu oraz jej charakter nie zmieniły się w istotny sposób w okresie tajnej działalności ruchu po roku 1925. Przyjęta i bardziej lub mniej rozwijana przez lokalnych przywódców kimbangizmu, zarówno na terenie Dolnego, jak i Środkowego Konga, była nadal wyrazem antykolonialnych postaw ludowych środowisk kongijskich, jednocząc je aż do lat pięćdziesiątych do wspomnianych wrogich wystąpień przeciwko Belgom. W latach tych bowiem kimbangizm — jak zaznaczyliśmy wcześniej — schodzi stopniowo na pozycje ruchu o charakterze wy-

⁸⁰ J. Maquet - Tombu, *Le siècle marche*, Bruxelles 1936, s. 196.

⁸¹ Łaska (specjalnie rzeźbiona) jest u Bakongo jednym z insygniów władzy używanych przez wodzów do tej pory. Jest to zresztą element dosyć uniwersalny na terenie Afryki Czarnej.

⁸² Balandier, *Sociologie...*, s. 136.

⁸³ *Ibidem*, s. 137.

łącznie religijnym, czego najlepszym potwierdzeniem jest jego manifest ogłoszony w 1957 r. pod tytułem: „Chryścianizm profetyczny — Kimbangizm-Statut”, a szczególnie pierwsze dwa jego artykuły.

„Artykuł 1. Kimbangizm zwany „ngunizmem” jest religią pochodzenia protestanckiego, nie mającą żadnego charakteru politycznego. Inicjatorem tej religii jest Szymon Kimbangu.

Cel

Artykuł 2. Jego doktryna wyznacza następujący cel: 1. Jego wyznawcy, bez względu na rasę i kolor muszą Wszchemogącego postawić na pierwszym miejscu, uwielbiać go i podporządkować się jego boskiemu prawu. 2. Wypełniać 10 przykazań Mojżesza, poza tym szanować władzę, miłować się nawzajem, nie pić alkoholu, nie palić tytoniu, szczególnie konopi, nie tańczyć, a nawet nie asystować przy tańcach, nie kąpać się, nie spać nago, płacić podatek”³⁴.

Obecnie, po uzyskaniu przez Kongo (Zair) niepodległości w roku 1960, kimbangizm pod nazwą: Kościół Jezusa Chrystusa na Ziemi za pośrednictwem Proroka Szymona Kimbangu, ze swą główną siedzibą w Kinshasie jest jedną z wielu uznanych przez władze państwowe legalnie działających organizacji religijnych³⁵. Według ostatnich szacunków z roku 1966 kimbangizm liczył około 200 tys. członków, przy czym ogólną liczbę nominalnych jego wyznawców obliczano na około pół miliona³⁶. Kościół Jezusa Chrystusa na Ziemi za pośrednictwem Proroka Szymona Kimbangu ma wiele świątyń, w których koncentruje się jego życie religijne, oraz wiele szkół, w których kształcą swych wyznawców. Uznawany współcześnie za największy autonomiczny kościół afrykański wyrosły z separatyzmu religijnego okresu kolonialnego odgrywa we współczesnym społeczeństwie zairskim ważną rolę społeczną już nie jako organizacja polityczna, lecz wyłącznie religijna. Pośredni wpływ polityczny, jaki kimbangizm obecnie niewątpliwie wywiera, wynika z jego treści religijnych, które nie ograniczone kategoriami etnicznymi stają się podłożem więzi ponadplemiennych, istotnie kształtujących świadomość narodową Zairczyków. Postać Szymona Kimbangu urasta do rangi bohatera narodowego tej miary, co Patrice Lumumba. Życie jego i działalność znalazły miejsce we współczesnej twórczości literackiej pisarzy Zairu³⁷.

³⁴ Van Wing, *op. cit.*

³⁵ Barrett, *op. cit.*, s. 317—318.

³⁶ *Ibidem*, s. 72; Cornevin, *op. cit.*, s. 225, podaje, iż szacunki wahają się w granicach od 300 tys. do 1 miliona. Natomiast J. J. Putman, *Yesterday's Congo, Today's Zaire*, „National Geographic”, vol. 143, nr 3, March 1973, pisze, iż kościół ten liczy obecnie 3 miliony wiernych.

³⁷ Ph. Elébé, *Simon Kimbangu ou le Messie Noir et le Sang de Noirs pour un sou*. Tardy — Quercy — Auvergne 1972.

KHAKIZM

Nowym religijnym ruchem kongijskim, którego pojawienie się ściśle związane jest z dziejami kimbangizmu, był khakizm³⁸. Ruch ten powstał we wrześniu 1939 r.³⁹ z chwilą utworzenia przez Szymona Piotra Mpadi kongijskiej organizacji religijnej pod nazwą *L'Église des Noirs* (zwanej również *Mission des Noirs*) w Kisangi, wiosce wodzostwa Kinkani (okolice Kinshasy). Tereny te, a w szczególności to właśnie wodzostwo, objęte były największą aktywnością kimbangistów w 1921 r.⁴⁰

Szymon Piotr Mpadi⁴¹, założyciel i główny przywódca khakizmu, urodził się w 1906 r. i wychował w rodzinie kimbangistów we wsi Mingela, w okręgu Madimba. Członek plemienia Kongo. W latach dziecięcych Mpadi przyjęty został do misji baptystów amerykańskich w Nsona-Mbeta, gdzie po ukończeniu szkoły pełnił funkcję katechety. Prawdopodobnie w 1937 r. pod zarzutem cudzołóstwa Mpadi zwolniony został z misji. Następnie przebywał w Léopoldville i po krótkim okresie poszukiwania pracy wstąpił do Armii Zbawienia⁴². Pełnił w niej funkcję sierżanta, działając najaktywniej w okręgu Kasangu i Madimba. Wyróżniwszy się nieprzeciętnym prozelityzmem i zdolnościami w prowadzeniu ewangelizacji, po kilku miesiącach awansował na porucznika w Armii Zbawienia⁴³. W tym właśnie czasie wystąpił z inicjatywą utworzenia *L'Église des Noirs*.

W pierwszym okresie głównym ośrodkiem działalności Szymona Piotra Mpadi była wioska Kisangi (miejsce założenia ruchu), która stała się swego

³⁸ Andersson, *op. cit.*, s. 138—201; Lanternari, *op. cit.*, s. 25 i n.; Balandier, *Sociologie...*, s. 442—480; van Wing, *op. cit.*; Bernard, *op. cit.* O istotnej roli, jaką odegrał kimbangizm w powstaniu khakizmu, może świadczyć fakt, że w wielu pracach ruch ten traktowany jest najczęściej jako kontynuacja kimbangizmu lub jego odgałęzienie. Taka ocena tego ważnego ruchu religijnego jest uproszczeniem.

³⁹ Balandier podaje dokładnie datę 5 września 1939 r. (*Sociologie...*, s. 448).

⁴⁰ Van Wing, *op. cit.*

⁴¹ Por. van Wing, *op. cit.*; Andersson, *op. cit.* s. 138—140; Balandier, *Sociologie...*, s. 448—450; Lanternari, *op. cit.*, s. 29—30.

⁴² Od chwili jego pojawienia się w 1935 r. na terenie Dolnego Konga Armia Zbawienia prowadziła bardzo ożywioną działalność. W pierwszym okresie największą popularność zdobyła Armia Zbawienia wśród kimbangistów, którzy jej przedstawicieli uznali na wysłanników Kimbangu, błędnie odczytując literę „S” na kołnierzach ich mundurów (*salut* — zbawienie) jako symbol imienia proroka.

⁴³ Według relacji niektórych miejscowych informatorów Mpadi był jedynym Kongijczykiem pełniącym tak ważną funkcję w Armii Zbawienia. Andersson, *op. cit.*, s. 138.

rodzaju stolicą *L'Église des Noirs*. Tam odbywały się zebrania pod jego przewodnictwem⁴⁴, na których przystąpił on do tworzenia stałej organizacji ruchu, wykorzystując w tym głównie swe uprzednie doświadczenia wyniesione z Armii Zbawienia i z kontaktów z kimbangizmem. Model zwartej organizacji, jaki prezentowała sobą Armia Zbawienia, pragnął Mpadi powiązać integralnie z ideą apostołskiego kościoła zaczerpniętą z kimbangizmu. Czysto zewnętrznym tego przejawem stał się mundur (a raczej ubranie) w kolorze khaki, który, obok białego ubioru, został wprowadzony przez Mpadięgo jako obowiązkowy strój członków *L'Église des Noirs* — szczególnie w czasie wspólnych zebrań. Od tego koloru wywodzi się najbardziej znana nazwa ruchu — khakizm. Mundury khakistów przypominały ponadto zarówno, kolorem, jak i krojem mundury Armii Zbawienia oraz mundury kimbangistów w Kingoyi z lat 1934—1935⁴⁵. Powiązanie *L'Église des Noirs* z kimbangizmem i Armią Zbawienia manifestowane jawnie w różny sposób sprawiło, że ruch ten zdobył największą popularność w pierwszym okresie wśród kimbangistów i członków Armii Zbawienia. Ruch objął swą działalnością tereny Madimba, Kibambi, Kasangulu i Thysville.

Publiczne wystąpienie Szymona Piotra Mpadi oraz działalność jego zwolenników rychło zwróciły uwagę belgijskiej administracji kolonialnej. Władze przekonane o antybelgijskim ich charakterze (na podstawie donosów i własnych wizji lokalnych)⁴⁶ odrzuciły petycję przywódców khakizmu o oficjalne uznanie ruchu⁴⁷ i wszczęły represje wobec jego członków. W trakcie kilkuletnich prześladowań Mpadi czterokrotnie był więziony i tylekroć ratowany przez swoich zwolenników. Był to jednak okres najaktywniejszej działalności Mpadięgo. Przebywając na różnym terenie zor-

⁴⁴ Balandier, *Sociologie...*, s. 448, podaje, że daty pierwszych zebrań (10 i 12 września) oraz data powołania przez Mpadięgo Rady Apostolskiej (13 września) celowo nawiązują do dat aresztowania i uprowadzenia *ngunzy* — Szymona Kimbangu we wrześniu 1921 r.

⁴⁵ Andersson, *op. cit.*, s. 139, z powołaniem się na K. Aldena, *Några ord om Profetrörelsen sådan den framträdde på Kingoyi 1934—35*, s. 12.

⁴⁶ Między innymi sam administrator okręgu Madimba przybył do wioski Kisangi, by przekonać się o charakterze ruchu. Mpadi już wtedy obawiając się zapewne aresztowania, ukrył się. Van Wing, *op. cit.*

⁴⁷ W 1939 r. khakiści wystosowali petycję do władz o legalizację organizacji *l'Église des Noirs*. Był to ośmiostronicowy list zawierający prośbę 9 tysięcy członków tego ruchu, mieszkańców 151 wiosek terenów Madimba, Kibambi, Kassangulu i Thysville. List kończył się zdaniem: „Wasi ludzie z dwóch terytoriów: Madimba i Kibambi”. Van Wing, *op. cit.* Nie jest pewne, czy petycja redagowana była z wiedzą Mpadięgo. Nazwiska jego bowiem nie umieszczono w niej. Por. Andersson, *op. cit.*, s. 138; Balandier, *Sociologie...*, s. 448.

ganizował wiele antykolonialnych demonstracji⁴⁸, zdołał założyć wiele lokalnych ośrodków khakizmu⁴⁹, pozyskać dla swych idei także mieszkańców z terenów Środkowego Konga (była część Francuskiej Afryki Równikowej) i Angoli. Wtedy bowiem Mpadi konspiracyjną swą działalnością objął te obszary. Kilku czołowych przedstawicieli kimbangizmu z terenu Środkowego Konga, z którymi Mpadi nawiązał wtedy kontakt, włączyło się do khakizmu. Stali się oni następnie głównymi przywódcami tego ruchu po definitywnym uwięzieniu jego założyciela. Szymon Piotr Mpadi aresztowany był 27 marca 1946 r.⁵⁰ przez wodza sektora Ngemba (Środkowe Kongo), a następnie po przekazaniu władzom belgijskim deportowany do Elizabethville, gdzie więziony był do 1960 r.

Uwięzienie przywódcy oraz zastrzone represje wobec jego zwolenników przyczyniły się do szybkiego zaniku khakizmu w Dolnym Kongu⁵¹. Na obszarze tym tylko kilkakrotnie w późniejszych latach pojawili się lokalni prorocy, których idee zbliżone były bardzo do idei khakizmu. Najważniejszym z nich był Szymon Toko Gonzalves, który w latach 1947—1949⁵² głosił naukę zawierającą ideowe treści khakizmu w połączeniu z ideami Kitawala⁵³ (prawdopodobnie był katechetą w misji Baptist Missionary Society w San Salvador, a później ukończył kurs dla misjonarzy w sekcji Watch Tower Bible and Tract Society). Szymon Toko pochodził z Angoli, gdzie prowadził głównie działalność religijną (po raz pierwszy publicznie wystąpił jako prorok w miejscowości Marela do Zombo), na której podłożu powstał ruch zwany Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo (inaczej zwany Kult Czerwonej Gwiazdy). Aresztowanie Szymona Toko przez władze belgijskie na terenie Dolnego Konga i deportowanie go do Angoli, gdzie więziony był przez dłuższy okres, nie spowodowało zaniku ruchu. Ruch

⁴⁸ Mpadi jedną z największych demonstracji zainspirował w 1941 r. w Thysville; planowana w Léopoldville nie doszła do skutku.

⁴⁹ Mpadi zmieniając ciągle miejsce pobytu zawsze próbował zorganizować lokalny kościół i zostawić trwałe ślady swej bytności. W czasie swej nieobecności kontaktował się z wiernymi listownie.

⁵⁰ Balandier w odróżnieniu od van Winga podaje, że ostatnie aresztowanie Mpadiego było w 1949 r. (*Sociologie...*, s. 449). Andersson natomiast wspominając, iż nie zgadza się z G. Balandierem, podaje rok 1944 (*op. cit.*, s. 140).

⁵¹ Por. Andersson, *op. cit.*, s. 140. W pracach, w których znajdujemy jakiegokolwiek informacje o khakizmie, nie ma danych określających liczebność ruchu w okresie działalności Mpadiego. Ogólne dane, opisy niektórych wydarzeń oraz sugestie niektórych autorów pozwalają szacować jednak wyznawców khakizmu w granicach od kilku do kilkunastu tysięcy. Por. np. van Wing, *op. cit.*; D. Denuit, *Le Congo d'aujourd'hui*, Bruxelles 1948, s. 22.

⁵² Andersson, *op. cit.*, s. 140; Bazola, *op. cit.*; Barrett, *op. cit.*, s. 27, 72, 292—293.

⁵³ Ruch Kitawala omówiony będzie w tej pracy nieco później.

Igreja do Nosso Senhor Jesus Cristo, (niekiedy zwany tokoizmem), który rozwinął uprzednio swą działalność na terenach środkowej i północnej Angoli, mimo represji ze strony władz portugalskich przetrwał jednak do lat sześćdziesiątych w lokalnych formach. W 1965 r. liczbę jego członków szacowano na 10 tysięcy.

W okresie wygasania khakizmu w Dolnym Kongu głównym terenem działalności i dalszego rozwoju ruchu stał się obszar Środkowego Konga i graniczące z nim tereny Gabonu. Najbardziej żywotne ośrodki rozwinęły się w Boko, Kinkala, Madingo, Brazzaville, Dolisie i Pointe Noire. Również pierwotnie oficjalna nazwa khakizmu — L'Église des Noirs związana z postacią Szymona Piotra Mpadi zastąpiona została całkowicie nowymi nazwami: Nzambi ya Khaki (Bóg Khaki), Ngunza-Khaki (Prorok-Khaki) i Dibundu dia Khaki (Kongregacja Khaki)⁵⁴.

Złożone dzieje khakizmu wpłynęły istotnie na ukształtowanie się jego ideologii. Kontakty tego ruchu z organizacjami bądź ruchami religijnymi⁵⁵, które wcześniej rozwinęły działalność na obszarze jego aktywności sprawiła, że zawarł on w swej doktrynie wiele elementów ideowych im tylko właściwych. Pierwotną jednak i decydującą rolę w uformowaniu się doktryny khakizmu odegrał kimbangizm. Z ruchu tego Szymon Piotr Mpadi zaczerpnął podstawowe idee khakizmu, dzięki czemu jego doktrynę cechuje podobieństwo do doktryny kimbangizmu. Jest ona także koncepcją religii czarnych, w której decydujące znaczenie spełniają — idea Boga, idea mesjańska oraz zachowany z wierzeń tradycyjnych kult przodków. O ile jednak w kimbangizmie idee te nie były określone całkowicie jasno i otwar-

⁵⁴ Trzeba zaznaczyć, że niekiedy zamiast nazwy khakizm spotyka się nazwę mpadyzm, mającą określać ten sam zakres zjawisk. Słuszniej byłoby jednak stosować ją tylko do określenia tych treści khakizmu, które związane są wyłącznie z postacią Mpadiego.

⁵⁵ Obok kimbangizmu i Armii Zbawienia khakizm zetknął się również z matswanizmem — ruchem religijnym powstałym na terenie Środkowego Konga. Podłożem matswanizmu była organizacja Société Amicale des Originaires de l'Afrique Équatoriale Française, założona przez André Matswę (Kongijczyk z plemienia Balali) w celu obrony interesów Afrykanów tego rejonu Afryki. Organizacja ta bowiem stopniowo obejmując swą działalnością tereny Środkowego Konga (w 1928 r.), kierowana nadal z Paryża przez A. Matswę przerodziła się w społeczny ruch o religijnym charakterze. Zdobywszy najpierw dużą popularność wśród plemienia Balali, a następnie rozszerzywszy swą działalność na teren Dolnego Konga obejmując plemię Kongo, ruch ten stał się bardziej znany pod nazwami: Amicale Balali, amikalizm i najczęściej stosowanej — matswanizm. Religijno-polityczna doktryna matswanizmu, podobnie jak i kimbangizmu, wyrażała antykolonialne i wolnościowe żądania Kongijczyków. Po gwałtownych represjach ze strony władz francuskich, w czasie których aresztowano w 1929 r. A. Matswę przebywającego już w tym okresie w Kongu Francuskim, ruch ten stracił popularność, lecz nie zniknął z areny społeczno-politycznej bezpowrotnie. André Matswa zmarł 14 stycznia 1942 r.

cie, to w khakizmie uległy one większemu sprecyzowaniu i rozwinięciu w kategoriach zarówno czysto religijnych, jak i społeczno-politycznych z wyraźnym odniesieniem do rzeczywistości kolonialnej. W tym sensie khakizm stał się kontynuacją kimbangizmu w sferze idei i praktyki.

Naczelną ideą khakizmu jest idea mesjańska. Idea ta zaczerpnięta przez Mpadiego z kimbangizmu i wzbogacona oryginalną treścią nadała zdecydowanie większą ostrość pozostałym elementom doktrynalnym i wyraźnie scaliła koncepcję religii czarnych. Mesjańska rola Szymona Kimbangu wyrażona bowiem w kimbangizmie w formie początkowej została skonkretyzowana i rozwinięta przez Mpadiego do tej samej rangi co mesjańska rola Chrystusa. Dokonał on ekwiwalencji między Chrystusem a Kimbangu, przydając tej postaci wszelkie atrybuty, jakie z tej racji jej przysługiwały. Szymon Kimbangu uznany został za Mesjasza i zbawiciela czarnych oraz założyciela nowej religii pojmowanej w tych kategoriach co chrześcijaństwo czy islam. Myśl tę wyraził Mpadi między innymi w następujących dwóch tekstach⁵⁶:

„Bóg obiecał zesłać Ducha Świętego na nasz kraj. Błagaliśmy go i zesłał nam zbawiciela rasy czarnej — Szymona Kimbangu. Jest on kierownikiem i zbawicielem wszystkich czarnych tak jak zbawiciele innych ras: Mojżesz, Jezus Chrystus, Mahomet i Budda”.

„Bóg nie chciał abyśmy słyszeli jego słowa bez otrzymania potwierdzenia [...] dał nam Szymona Kimbangu, który dla nas jest Mojżeszem Żydów, Chrystusem cudzoziemców, Mahometem Arabów”.

Ranga, jaką Mpadi przyznał posłannictwu Kimbangu w kategoriach czysto religijnych (twórca nowej religii i Mesjasz czarnych), stała się w doktrynie khakizmu fundamentalnym uzasadnieniem ideowych jej treści *par excellence* politycznych. Odrzucając Chrystusa Mpadi równocześnie odrzucił świat kultury białych⁵⁷, z którym postać tę identyfikował, oraz zanegował belgijską dominację w Kongu. W oparciu o te przekonania stworzył on rozbudowany w szczegóły program zmiany rzeczywistości, w którym centralne miejsce wyznaczył Szymonowi Kimbangu. Kimbangu przedstawiony jest jako przyszły król wolnego państwa (królestwa) czarnych w Kongu, które ustanowione będzie za jego sprawą. Przyszłe królestwo, w którym czarni zajmą miejsce białych wypędzonych z Konga, Kim-

⁵⁶ Cyt. za Balandierem, *Sociologie...*, s. 431.

⁵⁷ Negacja chrześcijaństwa i zdecydowane odcięcie się od niego było przedmiotem wielu publicznych wystąpień Mpadiego. Najlepiej jednak swą postawę wobec chrześcijaństwa wyraził on w zdaniu — „Porzucamy krzyż, ponieważ Bóg oddzielił nas od Jezusa Chrystusa”. Balandier, *Sociologie...*, s. 451.

bangu wywalczy nie tylko dzięki własnej mocy danej mu od Boga⁵⁸, lecz również (co jest bardzo znamienne dla khakizmu i innych ruchów powstałych w tym okresie) w oparciu o pomoc Niemców⁵⁹, a także Amerykanów⁶⁰. Niemcy bowiem okupujący w tym czasie Belgię uznani zostali przez Mpadięgo za zwiastunów dobra i wolności.

Wizję przyszłości wyraził on między innymi w następującym fragmencie swego listu do wiernych:

„Wojnę wygrają Niemcy. Ich król zawładnie Kongiem. Założy fabryki i sklepy, gdzie czarni będą mogli nauczyć się wszystkich sztuk (umiejętności) i posiadać całą wiedzę, jak również nauczyć się praktykowania pewnej sztuki magicznej, będzie to ciężka próba dla nich. Sprawi przybycie białych kobiet, które czarni będą mogli poślubić lub odwiedzać w domach publicznych. Wielu czarnych porzuci swoje kobiety, by poślubić białe kobiety. Ja to wam teraz oznajmiam, abyście, kiedy to nadejdzie, pamiętali, że szef apostołów [= Mpadi] to wam przepowiedział. Wreszcie, po 20 lub 30 latach, kiedy czarni nauczą się techniki i posiadą wiedzę, król niemiecki sprawi przyjście czarnych Amerykanów. On wypędzi wszystkich misjonarzy obcych i pozwoli czarnym zaprosić do siebie Boga. My więc w ten sposób będziemy uwolnieni od tych, którzy nas prześladują”⁶¹.

Negacja świata białych nie ma jednak w khakizmie — co już zresztą widać — charakteru totalnego⁶². Dotyczy ona bowiem religii i władzy białych oraz innych elementów ich kultury duchowej, lecz nie odnosi się do przedmiotów kultury materialnej. Selektywna negacja białych i ich kultury występuje w khakizmie w połączeniu (na zasadzie opozycji) z selektywną rewaloryzacją pewnych elementów kultury tradycyjnej, a szcze-

⁵⁸ Moc Kimbangu w różnych tekstach (pochodzących nie tylko od Mpadięgo) przedstawiona jest w postaci materialnej potęgi. W jednym Kimbangu ukazany jest jako powracający w „lokomotywie nowego króla”, w innych — jako posiadacz ciężarówki, którą otrzymał od Boga, by móc lepiej wypełnić swą misję. *Ibidem*, s. 434.

⁵⁹ Popularność Niemców w tym okresie w Kongu była dość powszechna. Nie w każdym jednak ruchu religijnym znalazła ona swój ślad ideologii w takim stopniu, jak w khakizmie. O wyjątkowym autorytecie, jaki zdobyli sobie Niemcy wśród khakistów, świadczyć może między innymi fakt, że jeden z przywódców ruchu, Filip Kufinu (znany najbardziej jako Navanda Ntangu), nadał sobie tytuł „Hitler”, co miało oznaczać, że Filip Kufinu, by zwyciężyć, nie lęka się żadnej walki. *Anderson, op. cit.*, s. 144.

⁶⁰ Sympatie do Amerykanów ujawniły się po raz pierwszy w matswanizmie. *Anderson, op. cit.*, s. 200, z powołaniem się na relacje bezpośrednich świadków khakizmu.

⁶¹ *Van Wing, op. cit.*

⁶² W niektórych wypowiedziach poglądy Mpadięgo zbliżone są do przekonań rasistowskich. Wyrastają one z niejasnej koncepcji rasy czarnych jako narodu wybranego. W tym sensie mesjanizm khakizmu ma cechy rasizmu.

gólnie tych, które spotkały się z jawną dezaprobatą misjonarzy. Spośród praktyk i obrzędów typowo afrykańskich największe uznanie znalazły — kult przodków oraz poligamia⁶³, która w zasadniczy sposób różniła khakizm od kimbangizmu.

Obok obrzędów i praktyk stosowanych w khakizmie różniących go od kimbangizmu istotniejszą rolę odegrały w nim wartości ideowe pochodzące z matswanizmu. Wpływ tego ruchu na khakizm szczególnie mocno zaznaczył się na terenie Środkowego Konga. Doktrynalne elementy tego ruchu oraz popularność samej postaci A. Matswy wyraźnie zmodyfikowały doktrynę khakizmu na tym terenie, której pierwotny kształt nadał Mpadi. Główna penetracja ideowa matswanizmu zaznaczyła się w rozumieniu idei mesjańskiej, której personifikację rozszerzono również na postać A. Matswy. Nigdy jednak postać ta nie zyskała wyłącznego autorytetu wśród khakistów w kręgu wpływów matswanizmu, a jej posłannictwo zawsze pojmowano jako komplementarne w stosunku do posłannictwa Szymona Kimbangu⁶⁴.

Istotnym elementem khakizmu, który nie wszedł wprawdzie w ścisłe ramy jego doktryny, lecz wpłynął jednak na jej rozumienie, stał się sens posłannictwa Szymona Piotra Mpadi. Akceptacja Szymona Kimbangu jako Mesjasza w ramach tego ruchu wymagała od jego przywódcy jasnego określenia swej roli oraz pozycji innych czołowych przedstawicieli khakizmu wobec tej postaci. Mpadi dokonał tego w wielu swych publicznych wystąpieniach i listach, z których najbardziej znamiennym jest następujący fragment:

„Pozdrawiam was wszystkich, którzy mieszkacie w rejonie Madimba, Kibambi, Kisangulu, Thysville, w Kinshasie i na brzegu w Brazzaville. Niech pomyślność, błogosławieństwo i pokój Boga zastępów i naszego Zbawiciela będzie razem z wami. Pozdrawia was ten, od tego, który został wybrany i wyświęcony nie przez człowieka, ale przez Ducha św. naszego Boga i naszego Zbawiciela [...]”⁶⁵.

Stosunek swego dzieła do dzieła Kimbangu Mpadi wyraził także symbolicznie (a zarazem może najtrafniej) doborem imion — Szymon znaczyło podjęcie i rozwinięcie idei niezależnej religii czarnych, którą zawarł w swej nauce Szymon Kimbangu; Piotr natomiast — nawiązując do roli ewangelicznego Piotra — zapowiadało budowę kościoła, który miał być realizacją

⁶³ Mpadi, w przeciwieństwie do Kimbangu, wprowadził nakaz przestrzegania poligamii. W późniejszym okresie jednak przywiązywał mniejszą wagę do tego nakazu, szczególnie wobec młodych. Bernard, *op. cit.*

⁶⁴ Andersson, *op. cit.*, s. 193—198.

⁶⁵ Van Wing, *op. cit.*

przyjętej idei⁶⁶. Rolę czołowych swych współpracowników wobec swego posłannictwa Mpadiego określił z kolei treścią swego tytułu — Szef Apostołów. Oznaczał on niższą ich pozycję w hierarchii ruchu oraz organizacyjne ich podporządkowanie autorytetowi jego założyciela.

Pozycja Mpadiego w ramach khakizmu, którą określił oficjalnym tytułem Szefa Apostołów, była — jak się okazało — istotną funkcją w tym ruchu. Rozwój khakizmu w Środkowym Kongu, który nastąpił po uwięzieniu Mpadiego i zaniku tego ruchu w Dolnym Kongu, był bowiem krótkotrwały. W zmienionych warunkach społeczno-politycznych lat pięćdziesiątych na tym obszarze ruch pozbawiony przywódcy i kierowany przez byłych współpracowników jego założyciela, z których żaden nie zdobył sobie autorytetu wyłącznego przywódcy, przekształcił się w końcu w mało znane lokalne ośrodki kultów synkretycznych.

Dzieje khakizmu nie obejmują jednak całej działalności religijnej Szymona Piotra Mpadiego. Zwolniony z więzienia w 1960 r. ponownie przystąpił do zorganizowania kościoła pod identyczną nazwą — *L'Église des Noirs*, działając legalnie w wiosce Tendeza na zachód od Kinshasy. Według szacunków z roku 1966 liczbę jego członków oceniano na około 15 tysięcy⁶⁷. Bardzo skąpe informacje o *L'Église des Noirs* wskazują, że jest on raczej realizacją pasji religijnego działania Mpadiego, niż kolejnym okresem historii khakizmu.

KITAWALA

Do największych kongijskich ruchów religijnych okresu kolonialnego należy Kitawala⁶⁸, który działalnością swą objął rozległe tereny wschodniego Konga. Ruch ten powstał pod wpływem działalności członków sekty Watch Tower Bible and Tract Society⁶⁹. Ten istotny fakt w genezie Kita-

⁶⁶ Lanternari, *op. cit.*, s. 29.

⁶⁷ Barrett, *op. cit.*, s. 26.

⁶⁸ G. E. Daubechies, *Le Kitawala*, „Tendances du temps”, Elizabethville, 1961, nr 19 (58); J. Labrique, *Kitawala*, „Belcopresse”, Léopoldville, 1956, 6 mai; P. Lebeer, *De l'importance du Kitawala*, *ibidem*; J. P. Paulus, *Le Kitawala au Congo Belge*, „Revue de l'Institut de Solvay”, Bruxelles 1956, nr 2 (3); D. Biebuyck, *La société Kumu face au Kitawala*, „Zaire”, 1957, janvier; Lanternari, *op. cit.*, s. 38—40.

⁶⁹ Sekta Watch Tower Bible and Tract Society powstała w Stanach Zjednoczonych Ameryki Płn. w roku 1874 założona przez K. T. Russela. Po wewnętrznych sporach i reformach wyodrębniły się z niej później takie ugrupowania religijne, jak epifaniści, badacze Pisma Świętego, a głównie w 1935 r. znana również w Polsce sekta Świadców Jehowy (Jehovah's Witnesses). Tendencje rozłamowe w małym stopniu dotknęły Watch Tower w Afryce, gdzie sekta ta zachowuje pierwotną nazwę, nie znana już na innych terenach. Mimo pewnych różnic doktrynalnych Watch Tower utrzymuje nadal ścisły kontakt z centralą Świadców Jehowy w Brooklynie (USA).

wala stał się podstawą nie najlepiej uzasadnionych przekonań, że jego nazwa jest w języku suahili zniekształconą nazwą Watch Tower lub „angielskim słowem, któremu starano się nadać charakter bantu”⁷⁰. Bardzo możliwe, że Kitawala jest słowem z języka suahili, które w przybliżeniu znaczy „panuje”, „dzierży władzę”⁷¹.

Sekta Watch Tower Bible and Tract Society nim rozwinęła swą działalność na terenie Konga, szczególnie w Katandze, w latach dwudziestych⁷², znana była już na rozległym obszarze Afryki Południowej i Wschodniej. Pierwsi bowiem jej członkowie w Afryce pojawili się w początkach bieżącego stulecia w Capetown, Johannesburgu i Pretorii. Sekta dała się poznać jako organizacja religijna, w której zdobywały popularność tendencje antykolonialne i której działalność w wielu miejscach stawała się podłożem lokalnych ruchów antyeuropejskich. Jednym z większych i bardziej znanych ruchów tego typu był ruch religijny zwany Providence Industrial Mission, założony przez Johna Chilembwe⁷³. Pod koniec lat czterdziestych antykolonialna orientacja Watch Tower uległa jednakże zmianie w wyłącznie religijną pod wpływem polityki brytyjskich władz kolonialnych. W latach pięćdziesiątych liczbę członków sekty szacowano między innymi w Niasie (Malawi) na 12 tys., w Rodezji Południowej na 5 tys. i w Rodezji Północnej (Zambia) na 26 tys.⁷⁴.

Pierwsze informacje o istnieniu ruchu Kitawala pochodzą z początku lat czterdziestych, to znaczy po około dwudziestoletniej działalności Watch Tower w Kongu. Wskazują one nie tylko na fakt istnienia nowego ruchu religijnego, lecz również świadczą, iż ma on charakter antykolonialny i że zdobył już wielu zwolenników. Śladem jego aktywności były demonstracje organizowane przez członków ruchu i jego wielu zwolenników. Z najbardziej znanych były demonstracje w Léopoldville, rewolta w Manono, które

⁷⁰ Lebeer, *op. cit.*; Lanternari, *op. cit.*, s. 38; S. E. Daubechies, *Kitawala*, „Tendances du temps”, Elizabethville, 1961, nr 58.

⁷¹ N. Q. King, recenzja z książki H. J. Greschata: *Kitawala-Unsprung, Ausbreitung und Religion der Watch-Tower-Bewegung in Zentralafrika*, w „Religion en Afrique”, Leiden, vol. III (2), 1970.

⁷² Por. D. Denuit, *Le Congo d'aujourd'hui*, Bruxelles 1948, s. 24; T. M. Pasiębiński, *Kongo — nie tylko tam-tamy*, Warszawa 1970, s. 213; Cornevin, *op. cit.*, s. 66; Lanternari, *op. cit.*, s. 38; Kaufmann, *op. cit.*, s. 95.

⁷³ Por. G. Shepperson, *Th. Price, Independent Africa, John Chilembwe and Nyassaland Rising of 1915*, Edinburgh 1958; Lanternari, *op. cit.*, s. 53—54. S. E. Daubechies, *op. cit.*, wspomina również o J. Chilembwe stosując pisownię — Kilembwe. W przeciwieństwie do wymienionych autorów uważa on J. Chilembwe za członka sekty Watch Tower.

⁷⁴ P. Lebeer, *Watch Tower et syndicalisme*, „Belcpresse”, 1956, 6 mai.

wybuchły w 1941 r., oraz bunt wojskowy w Luluabourgu w 1944 r.⁷⁵. Najgroźniejsze zamieszki w tym okresie wywołał ruch Kitawala w rejonie Masisi-Lubutu (1944 r.). Było to jawne powstanie zorganizowane przez jednego z wodzów plemienia Luba, kitawalistę imieniem Bushiri (lub Bushkiri), tytułującego siebie Jezusem II⁷⁶. W trakcie burzliwych wydarzeń śmierć poniosło z rąk powstańców wielu Kongijczyków i zraniono kilku białych. Belgijskie władze kolonialne krwawo rozprawiły się z przywódcami i uczestnikami rozruchów. Wydano wtedy 74 wyroki śmierci⁷⁷.

Obecność ruchu Kitawala w odległych od siebie miejscowościach nie była w tym okresie tylko efektem popularności jego antykolonialnych idei oraz jego dynamiki. Do rozpowszechnienia kitawalistycznych idei pośrednio (tak jak w przypadku innych ruchów) przyczyniła się także administracja kolonialna, relegując dla szybkiego stłumienia ruchu wielu aktywnych kitawalistów z Katangi (terenu najbardziej w pierwszym okresie opanowanego przez ruch) do innych prowincji. Dane oficjalne z 31 grudnia 1944 r. podające ogólną liczbę relegowanych wymieniają 1902 osoby skazane za udział w kitawalistycznych demonstracjach⁷⁸. Stosując ostre represje wobec członków Kitawala belgijskie władze kolonialne kierowały się także obawą, by ruch ten nie zjednoczył się z innymi również wrogimi ruchami, jak kimbangizm, khakizm czy Tonsi z zachodnich terenów Konga. W tych warunkach Kitawala otoczył większą ezoterycznością akcje propagowania swych idei.

Liczne aresztowania w latach pięćdziesiątych wykazały, że ruch Kitawala, mimo represji ze strony władz kolonialnych, w ciągu kilku lat zdołał opanować swoją działalnością przede wszystkim cztery prowincje kongijskie: Katangę, Kivu, Prowincję Równikową i Prowincję Wschodnią. Najwięcej komórek ruchu zdekonspirowano w Katandze w latach 1951—1953. Potwierdziły one fakt, że prowincja ta najbardziej opanowana była przez ruch. W Katandze zdarzały się wioski całkowicie kitawalistyczne, a ogólnie rzecz biorąc mało wodzostw oparto się na infiltracji Kitawala⁷⁹. Sytuację tę potwierdziły pośrednio także dane pochodzące również z dokumentów opublikowanych przez ruch. Według szacunków dokonanych na Kongresie Kitawala — Watch Tower w Chingola (miasto leżące w Zambii na granicy

⁷⁵ Por. Denuit, *op. cit.* s. 22—23; Daubechies, *op. cit.*, R. Lemarchand, *Political Awakening in the Congo*, Los Angeles 1962, s. 171—172.

⁷⁶ Lemarchand, *op. cit.*, s. 172, podaje, że Bushiri miał również tytuł — Mulumozu wa Jesu (Reprezentant Jezusa).

⁷⁷ *Ibidem*, s. 172.

⁷⁸ Denuit, *op. cit.*, s. 23.

⁷⁹ Paulus, *op. cit.*, bardzo drobiazgowo wylicza miejscowości objęte działalnością Kitawala, liczbę zdekonspirowanych komórek ruchu oraz liczbę aresztowanych kitawalistów w poszczególnych miejscowościach.

z Kongiem) w 1951 r., w którym uczestniczyło 400 Kongijczyków, liczbę zwolenników Kitawala obliczano w Katandze na kilka tysięcy⁸⁰.

Ekspansję swą na obszarze Kivu i Prowincji Wschodniej Kitawala rozpoczął z terenów Lubutu-Masisi, znanych już ze wspomnianej rewolty wznieconej przez wodza Bushiri. Największą popularność i poparcie ruch zdobył wśród plemion Kumu i Walengala (obszar Kivu i okolice Kisangani w Prowincji Wschodniej). Liczba kitawalistów w tych plemionach (Kumu — 11 tys., Walengala — 9 tys.)⁸¹ oraz w innych w połowie lat pięćdziesiątych uprawniała do szacowania ogólnej liczby członków ruchu w tej prowincji na co najmniej kilkadziesiąt tysięcy osób. Potwierdzają to także dane dotyczące terytorium Walikale, w którym w 1955 r. aresztowano aż 7 tys. członków Kitawala.⁸² W Prowincji Wschodniej oprócz miejsc wymienionych (tereny Kisangani i Lubutu) ruch objął swą działalnością głównie miasta Ponthierville i Yangambi oraz ich okolice.

Wyjątkowo podatna na idee Kitawala okazała się ludność Prowincji Równikowej. Głównymi ośrodkami ruchu stały się miasta Yakoma i Befale, po relegowaniu tam wielu kitawalistów z odległej Katangi, a szczególnie z Elizabethville (obecnie Lubumbashi). W samym tylko dystrykcie Tshuapa w roku 1947 władze kolonialne aresztowały około 300 członków tego ruchu⁸³. W latach sześćdziesiątych, a więc już po uzyskaniu niepodległości przez Kongo, liczbę członków Kitawala w tej prowincji oceniano bardzo różnie — od zaledwie 4 tys. do 80 tys.⁸⁴

Mimo bezpośredniego sąsiedztwa Katangi oraz rozwiniętej komunikacji na tych terenach prowincja Kasai nie została objęta działalnością Kitawala. Należy bowiem odrzucić przypuszczenie, że ruch działał tam w tak doskonałej konspiracji, iż nie zwrócił uwagi władz kolonialnych. Możliwe, że ten wyjątkowy brak popularności Kitawala był konsekwencją istnienia bardzo licznych i aktywnych tajnych stowarzyszeń tradycyjnego typu w tej prowincji. Tym bardziej więc ciekawe są informacje, że liczne areszto-

⁸⁰ Mimo wyraźnej odrębności Kitawala od sekty Watch Tower organizacje te nadal utrzymywały kontakt, jak się zdaje, według formalnie określonych zasad. Pewne dokumenty, jak np. listy wyznawców Kitawala w poszczególnych ośrodkach, były z Konga przesyłane w regularnych komunikatach do Central Watch Tower w Lusace (Zambia) i Capetown (RPA), skąd w końcu przekazywano je do Brookline (USA). Lebeer, *Watch Tower et syndicalisme*.

⁸¹ Paulus, *op. cit.*; Lemarchand, *op. cit.*, s. 172, oprócz Kumu i Walengala wśród plemion, w których ruch Kitawala zdobył dużą popularność, wymienia również Wanianga, Bakongo-Bakondji oraz Bakusu. Interesujące zagadnienie niezwyklej popularności Kitawala wśród plemienia Kumu poruszają: Biebuyck, *op. cit.*, oraz R. Kaufmann, *Le millénarisme [w:] Religions du salut*, Bruxelles 1962, s. 95—97.

⁸² Lemarchand, *op. cit.*, s. 172.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ Por. Pasierbiński, *op. cit.*, s. 214.

wania w Elizabethville i Luluabourgu (a nawet na terenie Zambii) wykazały, iż szefowie wielu komórek pochodzili właśnie z Kasai⁸⁵.

Niewielka natomiast aktywność kitawalistów w prowincji Léopoldville była natomiast całkowicie zrozumiała. Większa czujność władz, znaczna odległość od centrali ruchu, a przede wszystkim ożywiona działalność innych ruchów na tym terenie osłabiły z pewnością zainteresowanie ruchem Kitawala.

Przestrzenna odrębność ruchu Kitawala od kimbangizmu i khakizmu oraz zdecydowanie inna forma chrześcijaństwa, na którego gruncie wyrósł, określiły odmienną jego treść ideowych. Podobieństwo między tymi ruchami dotyczy jedynie ich antykolonialnej orientacji, która w przypadku Kitawala przejawiała się najostreż. Dowodem tego są fakty z działalności tego ruchu oraz treści jego haseł politycznych.

Doktryna Kitawala jest koncepcją nowej religii czarnych, na którą składają się elementy ideowe w czystej formie przejęte z sekty Watch Tower oraz treści, które powstały i zostały rozwinięte w ramach tego ruchu. Kitawaliści podobnie jak członkowie Watch Tower zachowali wiarę w jedyne Boga (odrzucając Trójcę Św.), zaakceptowali Chrystusa, nie jako Boga, lecz jedynie jako mesjasza, przyjęli *Biblię* jako wyłączne źródło wiary oraz chrzest jako jedyny obrzęd sakralny. Pozostałe natomiast treści ideowe Kitawala — zarówno te, które powstały w nim na podłożu przyjętych idei z doktryny Watch Tower, jak i te, które zrodzone zostały wyłącznie w jego ramach streszczają się w następujących ideach:

- teokratyzm rozumiany w kategoriach afrykańskich,
- mesjanizm skonkretyzowany w realiach afrykańskich,
- identyfikacja białych z demonem (szatanem),
- całkowite odrzucenie wierzeń afrykańskich.

Idee te nie mają wyłącznie charakteru religijnego, lecz także, a może przede wszystkim, zawierają treści polityczne, które zdeterminowały pozycję ruchu w sytuacji kolonialnej. W ten sposób tworząc koncepcję nowej religii czarnych, jaką jest Kitawala, składają się również na doktrynę polityczną dotyczącą aktualnej rzeczywistości kolonialnej i zawierającą program jej zmiany. Idee religijne Kitawala bowiem (podobnie jak w innych ruchach religijnych w Kongu) stały się racjonalizacją politycznej postawy jego członków.

Podstawową cechą doktryny ruchu Kitawala jest jej negacja świata, w dotychczasowym jego kształcie — zarówno w sferze religijnej, jak i politycznej. Negacja ta wynika z przyjętej z doktryny Watch Tower wiary

⁸⁵ Labrique, *Kitawala*.

w wyłącznie teokratyczny charakter wszelkiej władzy i religii oraz z kitawalistycznej identyfikacji białych z demonem. Wychodząc z tych przekonań kitawaliści przyjęli obecną władzę ziemską i porządek świata jako wytwór demonicznej działalności białych. Kitawalistyczną negację świata cechuje podobnie jak khakizm swoista selektywność. Wynika ona ze specyfiki kitawalistycznej identyfikacji białych z demonem. Specyfika ta streszcza się w przekonaniu, iż demoniczność białych dotyczy jedynie ich natury (istoty) przejawiającej się w działalności religijnej i politycznej, nie dotyczy zaś białego koloru skóry (pojmowanej równocześnie jako zewnętrzny atrybut władzy) i przedmiotów kultury materialnej białych. Te wartości bowiem, w świetle idei Kitawala, genetycznie i prawnie przysługują czarnym — wyższym istotowo od białych. Kitawalistyczna interpretacja biblijnej historii o stworzeniu świata i człowieka oraz o dziejach ludzkości stała się uzasadnieniem tego przekonania⁸⁶. Według niej biały kolor (a zatem i władza) przysługiwał pierwotnemu synowi Boga — praojcu czarnych, który nie został nim jednak obdarowany za sprawą chytrego i przebiegłego brata — praojca białych. Materialne natomiast wytwory białych (produkty rozwiniętej techniki) przedstawione są jako efekt pracy czarnych (szczególnie Murzynów amerykańskich), których biali, dzięki nieprawnie posiadanej władzy, zmusili do niewolnictwa. W sumie więc kitawalistyczna koncepcja świata ma wyraźnie charakter religijnie uzasadnionego rasizmu⁸⁷.

Selektywnie negatywny stosunek treści ideowych ruchu Kitawala do świata występuje w połączeniu z programem jego radykalnej zmiany, w którym decydująca rola przydzielona jest czarnym. Wyrażony jest on ideą mesjańską również pierwotnie zaczerpniętą z doktryny Watch Tower⁸⁸. Gruntowne przeobrażenie świata w świetle doktryny Kitawala nastąpi pod wpływem działalności Chrystusa, który już jest obecny w postaci

⁸⁶ Pełny tekst podał Labriquet, *Kitawala*, Por. także Gilis, *op. cit.*, s. 68—69; G. J. Kaczyński, *Ruch Kitawala*, „Kultura i Społeczeństwo”, 1973, nr 2.

⁸⁷ Kitawalistyczny rasizm różni się jednak od typowego rasizmu czarnego, z którym jest niekiedy utożsamiany. Typowy rasizm czarny, zwany inaczej rasizmem odwróconym, jest prostym i negatywnym odwzorowaniem rasizmu białego, który bazuje na kryteriach biologiczno-kulturowych. Kitawalistyczny rasizm natomiast podział na „niższe” i „wyższe” opiera na selektywnych kryteriach natury religijno-emocjonalnej. Nie jest to zresztą wyłącznie kitawalistyczna cecha. Można ją odnaleźć w doktrynach innych afrykańskich ruchów religijnych.

⁸⁸ Według K. T. Russela, założyciela Watch Tower Bible and Tract Society, Chrystus przyszedł na ziemię w postaci niewidzialnej w 1874 r., co jest również początkiem siódmego tysiąclecia ludzkości. Świadkowie Jehowy wyraźnie odeszli od chronologii russelowskiej, twierdząc, że Chrystus przyszedł na ziemię w 1914 r. Por. A. Tokarczyk, *Trzydzieści wyznań*, Warszawa 1971, s. 227—254; tudzież Kaufmann, *op. cit.*, s. 84.

niewidzialnej, a ostatecznym jego rezultatem będzie ustanowienie teokratycznego państwa i szczęście czarnych.

Doktryna Kitawala zawarła również koncepcję życia pozagrobowego. Chrześcijańskie pojęcie raju zastąpione w niej jest wprawdzie wędrówką dusz, ale zachowane jest pojęcie nagrody i kary. Wyobrażenie o życiu pozagrobowym występuje także w powiązaniu z przekonaniem o wysokiej wartości białej skóry. Nagrodą, która oczekuje dusze, jest bowiem przywdzianie białej skóry (wybielenie) i nowe życie w Europie pojmowanej przez kitawalistów jako kraina szczęśliwości. Karą zaś jest upokarzające życie wśród zwierząt. Dotyczy ona wszystkich, którzy nie przyjęli idei Kitawala.

Widoczne implikacje doktryny Kitawala, takie jak rasizm i ksenofobia, stały się podstawą programowego antykolonializmu ruchu, wyrażonego w wielu jego hasłach. Odnoszą się one bezpośrednio do rzeczywistości kolonialnej. Belgowie — przedstawiciele zanegowanych białych — przedstawieni są jako wrogowie czarnych, których należy zniszczyć przy pomocy siły. Przepowiada się bliski dzień ich klęski. Wśród haseł znajdują się apele do wzięcia udziału w akcjach oporu przeciwko władzy kolonialnej i apele do bojkotowania jej zarządzeń (np. do niepłacenia podatków). Król belgijski (zwany przez Kongijczyków Bula-Matari) określony jest nazwą Kap-rochie, co znaczy — ten, który przysparza zmartwień i który odebrał wolność⁸⁹.

Nie wszędzie jednak ruch Kitawala lansował idee religijne i polityczne w identycznym sensie. W niektórych ośrodkach bezwzględna wrogość kitawalistów wobec Belgów jak i władzy oraz wierzeń tradycyjnych graniczyła z anarchizmem, w innych z kolei (np. w Katandze) działalność członków ruchu miała prawie wyłącznie charakter religijny o nie zwracającej uwagi władz opozycji w sprawach politycznych i społecznych. W lokalnych wersjach doktryny Kitawala znajdujemy także pewien wpływ kimbangizmu i echa wydarzeń politycznych, które nastąpiły po uzyskaniu niepodległości przez Kongo w 1960 r. Dotyczą one głównie pojmowania idei mesjańskiej. W komórkach ruchu, które zetknęły się z kimbangizmem (prawdopodobnie na terenie Prowincji Równikowej), Szymon Kimbangu występuje jako apostoł Jezusa i jako głosiciel idei Kitawala. W okresie bezpośrednio po uzyskaniu niepodległości przejawiały się natomiast tendencje w ruchu do uznania Kitawala za narodową religię kongijską z Patrice Lumumbą jako mesjaszem. Dowodzi tego tytuł kitawalistycznego dokumentu ze Stanleyville (obecnie Kisangani) z roku 1961 — „Kitawala — Religion congolaise — Mouvement national Lumumba”⁹⁰. Treść tego dokumentu jest niemiernie ciekawa i znamienna. Jest tam bowiem zdanie treści następującej — „Religia Kitawala nakazuje służyć i podporządkować się wielkiemu rządowi [...]

⁸⁹ Denuit, *op. cit.*, s. 25.

⁹⁰ Cyt. za Kingiem, *op. cit.*; Greschat, *op. cit.*, Apendyks.

bać się”, które wskazuje, że zmiany społeczno-polityczne, które nastąpiły w tym okresie, wywarły istotny wpływ na charakter ruchu. W niektórych jego ośrodkach wrogię stanowisko ruchu wobec wszelkiej władzy uległo wyraźnemu złagodzeniu.

Wspomniane tendencje potwierdzają fakt, iż ruch Kitawala jest ruchem kongijskim powstałym w warunkach kolonializmu belgijskiego. Mimo to ogólnie ideologiczna negacja władzy i religii (wyniesiona z doktryny sekty Watch Tower) zarówno obcej, jak i tradycyjnej afrykańskiej, właściwa doktrynie Kitawala, nadaje jej jednak w całości charakter uniwersalistyczny. Zasadnicza jej treść dotyczy bowiem problemu przebudowy świata, a nie wyłącznie Konga. Nieprzypadkowo więc w kitawalistycznych hasłach występują częściej szersze kategorie nazwowe, jak czarni, biali, Afryka, Europa, niż Kongijczycy, Belgowie itp. Uniwersalistyczny charakter tego ruchu podkreślony jest przez jego programowy autonegatywizm⁹¹ najdobitniej wyrażony negatywnym stosunkiem do wierzeń tradycyjnych.

Nielegalny status ruchu Kitawala nie uległ zmianie również po odzyskaniu niepodległości przez Kongo. Zachowując programową opozycję wobec wszelkiej władzy i religii, ruch prowadzi nadal swoją działalność. Bez wątpienia jednak stracił bardzo na swej atrakcyjności i popularności okresu kolonialnego. Ogólna liczba kitawalistów zmalała. Proces ten zresztą rozpoczął się już na kilka lat przed uzyskaniem niepodległości, kiedy Belgowie złagodzili metody zarządzania kolonią i dali szansę Kongijczykom na wyrażanie własnych interesów na płaszczyźnie *par excellence* politycznej. Niemniej jednak wroga działalność ruchu Kitawala w niektórych rejonach kraju jest tak silna, że niepokoi władze państwowe. Świadczy o tym wypowiedź gubernatora Prowincji Równikowej Jonasa Mukamby w 1968 r., znanego skądinąd ze swej mądrości politycznej. „Rząd kongijski — powiedział J. Mukamba — dysponuje odpowiednimi środkami, aby kitawalistów przekonać o swej racji. Jednak dotąd unikał uciekania się do stosowania siły w stosunku do swoich obywateli. Woli metodę perswazji. Jeżeli to nie pomoże, trzeba będzie podjąć inne rozwiązania w interesie naszego kraju”⁹².

MWUNGIZM

W okresie, kiedy podbój i okupacja Belgii przez hitlerowskie Niemcy stały się faktem powszechnie znanym w Kongu, wiele nowych ruchów, obok kimbangizmu, khakizmu i Kitawala, rozpoczęło swą działalność. Jed-

⁹¹ Kitawalistyczny autonegatywizm zaznacza się mocniej w warstwie ideowej niż w warstwie obrzędowej ruchu.

⁹² Pasierbiński, *op. cit.*, s. 214.

nym z bardziej znanych był mwungizm⁹³, którego źródłem stała się działalność byłych pastorów-katechetów z amerykańskiej misji baptystów w Kikongo, miejscowości leżącej na północ od Kenge w dystrykcie Kwango (prowincja Léopoldville), w roku 1940. Nazwa ruchu wywodzi się od słowa *mwungi* (znaczy w jęz. miejscowym pastor), którą obdarzono jego założycieli, a która w krótkim czasie stosowana była w równej mierze wobec wszystkich jego członków. W ciągu kilku miesięcy od chwili powstania mwungizm, niezauważony przez władze, rozprzestrzenił się w całym regionie Ndinga zdobywając wyjątkową popularność wśród Bayaka — tradycyjnie śmiertelnych wrogów Bakongo⁹⁴.

Doktryna mwungizmu przypominająca w ogólnych zarysach kimban-gizm⁹⁵ była rozwinięciem idei przyszłego okresu szczęśliwości na ziemi związanej ściśle z wiarą w powtórne przejście przodków na świat i w zniknięcie białych z terenu Konga. Realizacja tej idei w świetle doktryny mwungizmu miała nastąpić za sprawą Yahwe, którego pośrednikami byli właśnie *mwungi*. Yahwe inspirując działalność *mwungi* oraz działając przez chrzty, dokonywane przez nich, miał dokonać zbawienia *mwungi*, uwolnić ich od grzechów i ustanowić królestwo szczęścia w momencie powrotu przodków (Masedi) w chwale i w bogactwie materialnym oraz w chwili wypędzenia białych i czarnych nie wyznających mwungizmu⁹⁶. Urzeczywistnienie się obietnic zawartych w doktrynie mwungizmu obwarowane było wypełnieniem przez członków ruchu dwóch istotnych warunków, które z tej racji w ich działalności zajmowały naczelne miejsce. Pierwszym było zniszczenie wszystkich bez wyjątku fetyszów; drugim — chrzest wszystkich członków rodziny *mwungi*.

W okresie swego istnienia, objawszy swym zasięgiem głównie plemię Bayaka, mwungizm w przemożny sposób wpłynął na zmianę zwyczajów i bogatych obrzędów tego plemienia⁹⁷. Bayaka przejęci oczekiwaną erą szczęśliwości, jaką przed ich oczyma roztoczył ten ruch, wstrzymali się od wszelkiej pracy, porzucili swe hałaśliwe i wysoce emocjonalne obrzędy

⁹³ Van Wing, *op. cit.*, Lanternari, *op. cit.*, s. 32—33.

⁹⁴ A. Zajączkowski, *Niepodległość Konga a kolonializm belgijski*, Warszawa 1968, s. 207.

⁹⁵ Postać Szymona Kimbangu nie odgrywa w niej żadnej roli. Imię jego nie występuje w mwungizmie.

⁹⁶ Wśród *mwungi* czarni, którzy nie przyjęli mwungizmu, określani byli mianem psów. Według ich przekonania mieli oni w przyszłości podzielić los znieprawionych białych.

⁹⁷ J. Vansina, *Introduction à l'ethnographie du Congo*, Bruxelles 1966, s. 155, 158.

oraz masowo poddawali się chrztom *mwungi*⁹⁸. Szczególnie gorliwie wypełniali nakaz niszczenia wszelkich fetyszów (łącznie z insygniami władzy wodzowskiej) a także — doceniając rolę swych przodków po ich zamartwychwstaniu — wyjątkową troską otoczyli ich groby. W tym również czasie spopularyzowała się wśród Bayaka nowa forma pozdrowienia, mająca obowiązywać w przyszłości jako symboliczny znak zapowiedzianej zmiany rzeczywistości. Bayaka witali się gładząc dłonią głowę od czoła do potylicy wymawiając formułę: *Tufilamo ku kosi* („Tamto wszystko porzucamy”)⁹⁹. Oznaczało to całkowite zerwanie kontaktu z białymi i z tym wszystkim co przynieśli: pracą, uprawami, lekarstwami, szkołami itp.

Antybiałe treści doktryny *mwungizmu*, obok jej „antyfetyszystycznej” orientacji, znalazły ewidentny wyraz w charakterze działalności ruchu. Wyraźnie wrogie wobec Belgów akcje organizowane przez jego członków (często uzbrojonych) rychło zwróciły uwagę władz kolonialnych, które niebawem wydały nakaz likwidacji *mwungizmu*. W miejsce paruzji przodków *mwungi* — po niespełna roku działalności — doczekali się ekspedycji wojsk kolonialnych.

TONSI

W roku 1940 — podobnie jak *mwungizm* — pojawił się w Kongu inny nowy ruch religijny zwany Tonsi¹⁰⁰. Powstały na terenach północnej Angoli ruch ten przeniknął na tereny kongijskie tworząc pierwsze swe ośrodki w okolicach Popokabaka i Kwango. Obszarem najżywszej działalności Tonsi stały się jednakże niewiele później objęte przez ten ruch tereny Thysville, Madimba i Kibambi, gdzie spotkał się z wielkim poparciem ze strony nadal aktywnych kimbangistów i od niedawna działających khakistów. Szczególnie aktywną działalność Tonsi rozwinął w wioskach leżących między Lukungu, Nsela i Luidi. Tam ruch przetrwał najdłużej.

Doktryna Tonsi — bogata w różnorodne treści — w ogólnym swym charakterze odznacza się dużym podobieństwem do treści ideowych kimban-

⁹⁸ Chrztu zwykle miały miejsce na skraju wioski. Bayaka porzucili swe bogate obrzędy obawiając się, by hałas, jaki im towarzyszy, nie przeszkodził w powtórny przyjeździe ich, przodków na świat. Równocześnie pocieszali się nadzieją, że w szczęśliwej przyszłości będą mogli tańczyć i śpiewać razem z przodkami z większą radością i bez końca.

⁹⁹ Van Wing, *op. cit.*

¹⁰⁰ Van Wing, *op. cit.*; Bazola, *op. cit.*; P. J. Joset, *Quelques mouvements religieux au Bas-Congo et dans l'ex-Afrique Équatoriale Française*, „Journal of Religion in Africa” („Religion en Afrique”), vol. 1, 1967, nr 2. Informacje o pojawieniu się ruchu Tonsi nie są zgodne, np. van Wing podaje rok 1940, a Joset — sierpień 1939 r.

gizmu i khakizmu — co zresztą było podłożem jej wyjątkowej popularności wśród zwolenników wspomnianych ruchów. Idee religijne i polityczne, które składają się na nią, wyrażają negację chrześcijaństwa i wierzeń afrykańskich (z wyjątkiem kultu przodków) w połączeniu z głęboką wiarą w nadejście ery mesjańskiej. Chrześcijaństwo identyfikowane z białymi (wobec których skrajnie radykalny stosunek Tonsi przypominał khakizm) oraz zanegowane elementy wierzeń tradycyjnych (głównie praktyki czarnej magii) w świetle tej doktryny mają zniknąć z rzeczywistości społecznej z chwilą ustanowienia Królestwa Czarnych pod wodzą Tata Alamani¹⁰¹. Los zarówno białych, jak i czarnych w przyszłym królestwie jest jednoznacznie określony w tej koncepcji. Biali spłoną w ogniu lub zostaną utopieni, a czarni obejmą władzę i staną się białymi. Powodzenie i szczęście w erze mesjańskiej zapewnią przodkowie, którzy w bogactwie właściwym dotychczas Europejczykom powrócą do swoich; znikną choroby i śmierć wśród wiernych Tonsi.

Treści doktryny ruchu Tonsi znalazły jaskrawy wyraz w jego obrzędach, które otaczane były wyjątkową tajemnicą. Z reguły odbywały się nocą na cmentarzach, a każdy z obrzędów zawierał stałe dwa elementy — uroczyste wyparcie się chrześcijaństwa i praktyk magicznych oraz przysięgę dochowania wierności i tajemnicy. Spośród nich najgłówniejszą rolę spełniał obrzęd, w którym posługiwano się świętym płynem (nie znany jest jego skład) rozdzielanym wśród wiernych w postaci trzech kropli na językach i czołach wiernych. Od słowa kropla (kropla = *tonsi*) wywodzi się nazwa ruchu. Pierwsza kropla na języku symbolizowała i zastępowała chrzest; druga na czole oznaczała bierzmowanie¹⁰²; trzecia — zwana „kroplą krwi” — miała sprawiać oświecenie umysłu oraz zdolność przywoływania przodków w celu bezpośredniego obcowania z nimi. Obrzęd ten wykonywany był w trakcie wymawiania formuły — „W imię Tata Mupepe (Ojca Ducha), Tata Kimbangu i Tata Alamani”¹⁰³, która najkrócej bodajże wyrażała zasadniczą orientację ruchu.

Idee doktryny Tonsi wpłynęły także istotnie na zmianę oraz pojawienie się nowych obrzędów i zwyczajów wśród Bakongo objętych ruchem. Obok kultu przodków, który został wzbogacony nowymi formami rytualnymi, największe znaczenie spełniały nowe nakazy i zakazy dotyczące różnych

¹⁰¹ Źródło pozytywnej roli Niemców w programie przebudowy świata zawartym w doktrynie Tonsi nie jest zupełnie jasne. Jej podłożem mogła być zarówno wspomniana już niezwykła w tym czasie popularność Niemców wśród mieszkańców Dolnego Konga, jak i kontakty ruchu z khakizmem.

¹⁰² Bierzmowanie jest w katolicyzmie symbolem dojrzałości religijnej wiernego. Możliwe, iż w tym również sensie przyjmowany był ten obrzęd w Tonsi.

¹⁰³ Van Wing, *op. cit.*

dziedzin życia. Wśród nich najbardziej znamienne były: nakaz niszczenia fetyszów oraz zakaz uprawiania czarnej magii, różnorodne zakazy dotyczące spożywania potraw, nakaz wstrzymania się od wszelkiej pracy w środę, piątek i niedzielę¹⁰⁴, zakaz posyłania dzieci do szkoły i wysyłania chorych do szpitali, a także zakaz utrzymywania jakichkolwiek kontaktów z ludźmi spoza ruchu, który był rygorystycznie przestrzegany przez jego członków. Innowacje wprowadzone przez ruch w ramach społeczności, w których działał, dotyczyły również bezpośrednio funkcjonowania władzy wodzowskiej. Ruch Tonsi bowiem nie zanegował autorytetu wodzów, lecz włączył ich w ramy swojej organizacji, powierzając im funkcje kierownicze. Hierarchia stanowisk w strukturze organizacyjnej ruchu (w części oparta na wzorach kościoła katolickiego), wyglądała następująco¹⁰⁵:

- wodzowie,
- biskupi,
- ojcowie wyżsi (przełożeni), którzy opiekowali się duchownymi (kapłanami),
- ojcowie posiadający moc rozpowszechniania reguł Tonsi wśród wiernych,
- katecheci regionalni obarczeni opieką nad pracą katechetów początkujących,
- katecheci, których zadaniem było spisywanie i zliczanie wiernych,
- śpiewacy intonujący pieśni i modlitwy rytualne,
- Maseri, których zadaniem była propagacja idei Tonsi oraz kontrola nad ich przestrzeganiem w życiu; funkcję tę pełniły wyłącznie kobiety.

Po likwidacji ruchu Tonsi w Kongu w roku 1942¹⁰⁶ terenem nadal objętym jego działalnością był tylko północny obszar Angoli, gdzie znany był pod nazwą Tawa. Wśród przywódców ruchu na tym obszarze największą popularność zdobyli Malele, Kiowa oraz Nsingi zi Bioka, który zwany inaczej biskupem Nsingi znany był również na terenie Konga. Przypuszcza się, że pobyt S. P. Mpadiego w Angoli podczas jednej z jego ucieczek w roku 1943 wpłynął na rozwój ruchu Tawa. Obok powiązań z khakizmem w ruchu tym znalazły również wyraz kontakty jego członków z mieszkańcami Francuskiej Afryki Równikowej, wśród których w owym czasie

¹⁰⁴ Praktyka wstrzymania się od pracy w środę, piątek i niedzielę przyjęta została zapewne z kimbangizmu i khakizmu, gdzie dni te łączono z dniami „męki” Szymona Kimbangu. Por. Balandier, *Sociologie...*, s. 453.

¹⁰⁵ Van Wing, *op. cit.*, Joset, *op. cit.*

¹⁰⁶ Van Wing, *op. cit.*

niezwykłą popularnością cieszyła się postać Ch. de Gaulle'a, pojmowana jako symbol wolności i powodzenia¹⁰⁷. Świadczy o tym między innymi forma krzyża lotaryńskiego stosowana w Tawa w obrzędzie chrztu.

DIEUDONNÉ

Dieudonné¹⁰⁸ należy do mniejszych ruchów religijnych zarówno jeśli chodzi o okres, jak i zasięg jego oddziaływania. Ruch ten powstał w 1954 roku w okolicach Kikwit pod wpływem działalności byłego katechety imieniem Dieudonné, od którego przyjął nazwę. Nigdy nie zorganizował się w ruch zwarty, a jego doktryna była lokalnym rozwinięciem idei, które głosił inspirator ruchu¹⁰⁹.

Treść nauki Dieudonné w zasadzie była rozwinięciem podjętej przez niego z wielkim zapałem idei potępienia fetyszów (*nkisi*) i zastąpienia ich wodą święconą. Potępienie fetyszów opierał on na przekonaniu, iż są tylko produktem dziecinnej łatwowierności wykorzystywanej przez demona w celu trzymania czarnych w głupocie, nieufności i nieładzie. Uzasadniając w ten sposób ich nieskuteczność jako środków mających zapewnić powodzenie i obronę przed skutecznością złych sił, Dieudonné głosił potrzebę bezwzględnego ich niszczenia. W miejsce nieprzydatnych fetyszów realną siłą przeciwko złu i chorobom dostrzegał on w święconej wodzie nawołując równocześnie do jej zdobywania w misjach katolickich¹¹⁰.

Działalność Dieudonné w okolicach Kikwit znalazła podatny grunt społeczny i w ciągu roku ruch antyfetyzystyczny (pod tą samą nazwą) objął również swym zasięgiem sąsiednie tereny Kwilu i Kwango. Akcja niszczenia wszelkich materialnych przedmiotów magicznych¹¹¹ połączona z próbami zdobywania wody święconej u misjonarzy katolickich podjęta przez Dieudonné znalazła wielu zwolenników, którzy zorganizowani w grupy penetrowali wspomniane tereny. Wraz z rozwojem ruchu wykształciła się ogólnie przestrzegana ceremonialna forma palenia fetyszów i rozdzielania wody święconej. Pierwszą jej częścią po zgromadzeniu pewnej ilości fety-

¹⁰⁷ Na podłożu popularności postaci Ch. de Gaulle'a powstał nawet na tym terenie fetysz zwany Ngol, który miał zapewniać powodzenie i sukces w działaniu. Por. *ibidem*.

¹⁰⁸ Van Wing, *op. cit.*; Lanternari, *op. cit.*, s. 35; Bazola, *op. cit.*

¹⁰⁹ Zarówno Bazola, *op. cit.*, jak i Bernard, *op. cit.*, podają, że Dieudonné miał wiele powiązań z organizacją Ligue de Sacré-Coeur.

¹¹⁰ W pierwszym okresie ruchu, kiedy nie był on jeszcze w ogóle znany, popularność wśród pogan (niechrześcijan) wody święconej wyraźnie zdziwiła i zaskoczyła misjonarzy katolickich. Van Wing, *op. cit.*

¹¹¹ Ciekawa jest informacja van Winga, *op. cit.*, że oprócz fetyszów palono również niektóre materialne insygnia władzy wodzowskiej odziedziczone po przodkach.

szów była nauka, w której wyjaśniano zgromadzoną prawdziwą naturę święconej wody, jej cel użycia z podkreśleniem, iż jej skuteczność jest uzależniona od „skierowania serca do Boga i całkowitego uwolnienia się od wrogiego stosunku do bliźnich”¹¹². Drugą część ceremonii wypełniały wspólne modły skierowane do Chrystusa, w których błagano go o uwolnienie ich od zła i przepaszano za dotychczasowe przewinienia. Kulminacyjnym punktem ceremonii była publiczna przysięga wypełnienia obietnicy poprawy, po której przystępowano do palenia fetyszów i rozdzielania wody święconej.

Pierwszy okres działalności Dieudonné (1954—1955) był względnie spokojny i nie towarzyszyły mu wydarzenia zwracające uwagę władz kolonialnych. Dopiero po przekroczeniu rejonu Kwango i objęciu swą działalnością okolic Kenge, jak również terenów Kasangulu, Popokabaka, a nawet rejonów Madimba, Thysville i Kinshasy, Dieudonné przekształcił się w ruch religijny o większym znaczeniu społecznym. Władze kolonialne zaniepokojone wypadkami śmiertelnymi, które miały miejsce podczas obrzędów ruchu przypominających egzorcyzmy i jak żywo średniowieczne polowania na czarownice (*ndoki*), wydały dnia 21 marca 1956 r. zakaz istnienia ruchu aresztując wielu jego członków. W tym ostatnim okresie Dieudonné spotkał się z aktywnym poparciem ze strony kimbangistów i khakistów, którzy — jak wiadomo rozwinęli głównie swą propagandę w okolicach Madimba, Thysville i Kinshasy¹¹³. Po represjach ze strony władz Dieudonné zniknął z areny społecznej wywołując jednak swą działalnością trwającą przez pewien czas niesnaski i kłótnie w ramach klanów¹¹⁴.

UWAGI O POZOSTAŁYCH RUCHACH

Przedstawione dotychczas ruchy reprezentują dominujący typ religijnych ruchów kongijskich okresu kolonialnego zarówno ze względu na ich charakter (konstrukcję treściową doktryn i pochodzenie), jak i liczbę. Znakomita bowiem większość z nich to właśnie ruchy antykolonialne z tendencją do radykalnej ksenofobii, a często i rasizmu, których doktryny zbudowane z elementów ideowych pochodzenia chrześcijańskiego i tradycyjnego (afrykańskiego) mają synkretyczny charakter. Nie wyczerpują

¹¹² Van Wing, *op. cit.*

¹¹³ Może również dlatego G. Bernard twierdzi, że Dieudonné był kontynuacją kimbangizmu pod zmienioną nazwą. Autor ten podaje także ciekawą informację, że Dieudonné objął swą działalnością również inne tereny Konga, a szczególnie w prowincji Kasai. Bernard, *op. cit.*

¹¹⁴ Van Wing, *op. cit.*

one jednak w całości wszystkich typów ruchów religijnych, które odegrały ważną rolę w życiu społeczeństwa kongijskiego tego okresu. Obok nich istniały ruchy, które cechuje zasadnicza odmienność treściowa ich doktryn oraz inny stosunek do rzeczywistości kolonialnej, w tym również do Belgów. Pewien uporządkowany obraz wszystkich ruchów religijnych można uzyskać przedstawiając ich kolonialne dzieje w trzech głównych okresach, odpowiednio charakteryzujących się innym dominującym typem ruchu, wyróżnionego ze względu na charakter i pochodzenie jego treści doktrynalnych oraz stosunek do władz kolonialnych.

Pierwszy okres — koniec Wolnego Państwa Kongo i początek Belgijskiego Konga (od 1908 r.) — charakteryzuje się występowaniem ruchów fetyszystycznych, których głównym przedmiotem działania była odnowa i pomnożenie tradycyjnych środków magicznych oraz odwrócenie się od kultury białych. Były to ruchy biernego oporu wobec białych.

Drugi okres — trwający do połowy lat pięćdziesiątych — cechuje występowanie ruchów, których analizą zajmowaliśmy się dotychczas. Są to zatem ruchy jawnie antykolonialne, podejmujące akcje czynnego oporu wobec władz kolonialnych. Treści ich synkretycznych doktryn są religijną racjonalizacją negacji białych, wśród których na czoło wysuwa się mesjańska idea ujmująca program przyszłych zmian rzeczywistości społeczno-politycznej. Cechą szczególną większości tych ruchów jest wyraźna opozycja wobec praktyk magicznych i innych elementów tradycyjnych wierzeń z wyjątkiem kultu przodków. Mimo podobieństwa podstawowych cech ruchów tego okresu stopień ich występowania wyraźnie grupuje ruchy te w dwóch podokresach — pierwszy do początku II wojny światowej i drugi — po nim następujący, w którym treści ideowe ruchów cechuje większy radykalizm wobec Belgów oraz bardziej eksponowana jest w nim idea mesjańska.

Trzeci okres — począwszy od połowy lat pięćdziesiątych do chwili uzyskania niepodległości w 1960 r. — charakteryzuje pojawianie się wielu ruchów, których doktryny koncentrują się głównie (i prawie wyłącznie) na religijnej interpretacji rzeczywistości i konkretyzacji idei mesjańskiej bez wyraźnego politycznego akcentowania ich sensu. Treści polityczne odgrywają w nich rolę drugorzędną, a głównym celem ich działalności jest przygotowanie wiernych do przyszłego stanu (okresu) wolności i szczęścia. Pojawieniu się ruchów o tych cechach towarzyszą zasadnicze zmiany w charakterze ruchów z poprzedniego okresu, które tracąc orientację *par excellence* polityczną również przechodzą na pozycje ruchów o zainteresowaniach prawie czysto religijnych.

Prosty podział dziejów religijnych ruchów kongijskich okresu kolonialnego dokonany przez nas dla usystematyzowania wiedzy o nich jest jednak obrazem idealnym i nie wyczerpuje złożonej rzeczywistości. Wy-

maga on dwóch istotnych uściśleń, które określą także tok dalszych naszych rozważań. Pierwsze — dotyczy zróżnicowania ruchów w ramach każdego okresu, które wbrew pozorom jest znaczne i w zasadzie w każdym okresie znaleźć można typy ruchów właściwe okresowi poprzedniemu. Drugie — odnosi się do granic czasowych okresów, które w istocie nie są zupełnie ostre, lecz płynne (zarówno w skali ogólnokongijskiej, jak i regionalnej). Uwzględniając zatem wspomniane uwagi oraz fakt, że dotychczas analizowane przez nas ruchy charakteryzuje drugi i trzeci okres ich dziejów, kolejnym przedmiotem naszych rozważań będą ruchy, które charakteryzują pierwszy okres oraz uzupełniają analizę ruchów okresów poznanych. Spośród wielu zanalizujemy następujące jako reprezentatywne:

1. ruch Epikilipikili jest najbardziej typowym ruchem pierwszego okresu w dziejach religijnych ruchów kongijskich; na jego przykładzie widać proces kształtowania się pierwszych ruchów fetyszystycznych będących jednocześnie ruchami biernego oporu wobec kolonizatora; jest jednym z najstarszych (jeśli nie najstarszym) z religijnych ruchów okresu kolonialnego;

2. ruch Serpent parlant jest wyjątkowo dobrym przykładem ruchu, w którym cechy ruchów pierwszego okresu łączą się z cechami ruchów okresu następnego; jest on ewidentnym przykładem kształtowania się mesjanistycznych ruchów antykolonialnych z ruchów fetyszystycznych zrodzonych na podłożu tajnych stowarzyszeń tradycyjnych;

3. ruch Mpeve jest jednym z licznych ruchów, które istniały już przez pewien okres w formie początkowej, lecz najaktywniejszą swą działalność rozwinęły w okresie bezpośrednim przed niepodległością Konga (1960 r.) oraz w pierwszych latach niepodległości; proces ewolucji religijnych ruchów w tym czasie znany jest już nam na przykładzie kimbangizmu, jednakże sens przeobrażeń, który rysuje się z dziejów Mpeve, ma zupełnie odmienny charakter. Ruch ten w przeciwieństwie do większości ruchów trzeciego okresu przejawiał wyraźnie antykolonialne treści; natomiast wśród ruchów, które również odznaczały się podobnymi treściami (np. Kitawala), należy do nielicznej grupy ruchów fetyszystycznych.

Ruch Epikilipikili¹¹⁵ powstał na gruncie popularności nowego fetysza (*bwanga*), którego twórcą i głóścicielem był fetyszysta imieniem Epikilipikili, działający w 1904 r. w miejscowości Olenga (region Bena Dibebe, północne tereny prowincji Kasai). Podłożem popularności tego fetysza było przekonanie o wyjątkowej jego skuteczności w zwalczaniu wszystkich złowrogich sił tajemnych. Składał się on z niewielkiej ilości

¹¹⁵ Ed. de Jonghe, *Formations récentes de sociétés secrètes au Congo Belge, „Africa”*, London, vol. 9, 1936; Lanternari, *op. cit.*, s. 22; B. Verhaegen, *Rébellions au Congo*, Bruxelles 1966, s. 47.

sproszkowanych części zwierząt¹¹⁶ umieszczonych w skórzanych torebkach bądź w muszlach. Torebki zazwyczaj noszono przy sobie, natomiast muszle zakopywano w różnych miejscach wioski, znacząc je specjalnie dla rozpoznania.

Decydującym czynnikiem w rozwoju ruchu, który pozbawiony był jakiegokolwiek organizacji i który cechowała wyłącznie żywiołowość, stała się wiara, że *bwanga* chroni również przed białymi i że zabezpiecza przed śmiertelnymi pociskami¹¹⁷.

Ruch stał się formą biernego oporu wobec białych, a nowy fetysz pod postacią uniwersalnego lekarstwa, zwanego Tonga-Tonga, rozpowszechnił się na lewym i prawym brzegu Sankuru wśród Bakuba, Bangende i Bashiléle aż po okolice Lukenie i Kwango. Postawę biernego oporu i niechęci wobec białych najczęściej manifestowano przez odrzucanie towarów europejskich, odmowę płacenia podatków oraz odmowę służenia białym. Ruch Epikilipikili nie był zresztą — jak się później okazało — jedyną formą przejawu antybiałych tendencji środowiska kongijskiego, w którym działał. Bezpośrednio dały one znać o sobie w 1905 roku w rebelii Sankuru, która została krwawo stłumiona przez władze kolonialne — co także przyczyniło się do wygaśnięcia ruchu Epikilipikili.

Podłożem ruchu *Serpent parlant*¹¹⁸ był fetyszystyczny ruch Lukusu oraz tajne stowarzyszenie ludzi-zwierząt. Ruch Lukusu (zwany również Lukoshi lub Nkisi-Lukoi) działał wśród Bashiléle (prowincja Kasai) i podobnie jak znany nam ruch Epikilipikili popularyzował nowy fetysz (rodzaj lekarstwa przyrządzanego z kory drzew), który miał zapewnić zdrowie i ochronę przed skutecznością działania wrogich sił, a szczególnie przed czarownicami (*ndoki*). Tajne stowarzyszenie ludzi-zwierząt natomiast nie różniło się od innych tradycyjnych organizacji tego typu, a rolę kultuwanego w jego ramach zwierzęcia spełniał wąż. Ruch *Serpent parlant* powstał w wyniku fuzji tych dwóch organizacji tradycyjnych, która nastąpiła w 1933 r. Podbudową treściową jego doktryny stał się w nim mit o wężu, przyjęty ze stowarzyszenia ludzi-zwierząt i rozwinięty w powiązaniu z rzeczywistością społeczno-polityczną, a nowe praktyki magiczne przejęte z Lukusu oraz pewne wskazówki praktyczne zawarte także i w micie ukształtowały jego formy działalności.

¹¹⁶ De Jonghe, *op. cit.*, podaje, że w pierwszym okresie w skład *bwanga* wchodziły starte na proch części płuca i serca ludzkiego.

¹¹⁷ Lanternari, *op. cit.*, s. 22, podaje, że ruch Epikilipikili był również ruchem profetycznym, co zdecydowanie neguje Bernard (*op. cit.*). W świetle innych źródeł, np. de Jonghe, *op. cit.*, i Barrett, *op. cit.*, s. 52, 176, 216, prawda leży po stronie Bernarda.

¹¹⁸ De Jonghe, *op. cit.*; Lanternari, *op. cit.*, s. 23—24; Verhaegen, *op. cit.*, s. 47.

Ideą przewodnią doktryny Serpent parlant jest zapowiedź ery wolności i szczęścia czarnych oraz program jej realizacji. Wyrażona jest ona koncepcją, w której podstawową rolę — podobnie jak w całej doktrynie — spełnia mityczna postać węża mówiącego (stąd wywodzi się nazwa ruchu). Wąż mówiący (inaczej wąż-człowiek) — według tej koncepcji — ma zrodzić mesjaszy (bądź proroków), którzy dokonają radykalnej przemiany świata i zrealizują ideę ery wolności. Pojawienie się mesjaszy ma być poprzedzone wydarzeniami, które będą oznaczać bliskość wypełnienia się obietnic. Najważniejszymi spośród nich będą: zaćmienie słońca, powrót zmarłych, pojawienie się czarnego psa, który krążąc po wioskach będzie przemawiał do ludzi, a następnie przybierze postać człowieka-fetysza (*ngwar*), którego głowa, ramiona i nogi staną się białe, a reszta ciała pozostanie czarna.

Istotną nowością ruchu Serpent parlant w porównaniu z organizacjami tradycyjnymi, na których podłożu wyrósł, jest to, że program radykalnego przeobrażenia świata oraz nastanie ery wolności czarnych zawarty w jego doktrynie występuje w ścisłym powiązaniu z negacją białych i nadzieją szybkiego uwolnienia się spod ich władzy. Podstawą tego związku stała się dokonana w doktrynie tej identyfikacja białych z głównym źródłem zła. Istota funkcji pełnionej w przyszłości przez mesjaszy (tudzież przez inne elementy ideowe) polegać ma — w świetle doktryny — przede wszystkim na zwalczaniu dominacji białych, osłabieniu i likwidacji ich władzy. Praktyki przyjęte w ramach Serpent parlant miały podobny sens. Były to nowe środki magiczne stosowane w celu zapewnienia sobie przez członków ruchu niezwykłej władzy nad białymi oraz w celu zwiększenia skuteczności zawartych w doktrynie przepowiedni. Głównym środkiem stosowanym w tym celu był magiczny płyn, pity w specjalnych naczyniach.

Przekonanie o bliskim w czasie zrealizowaniu się ery wolności i szczęścia za sprawą oczekiwanych mesjaszy zrodziło wśród członków ruchu nastrój biernego oczekiwania. Spodziewając się powrotu przodków w pełnym bogactwie, przestano uprawiać ziemię ograniczając się tylko do czynienia niewielkich zapasów; czas oczekiwania wypełniano obrzędami, które urządzano na cmentarzach. Nie wszędzie jednakże działalność Serpent parlant wywoływała jedynie postawy biernego oporu wobec białych i nastrój bezczynności. Wśród Bashiléle, Pende, Bambunda i Badinga — członków plemion objętych wpływami ruchu, zanotowano bowiem liczne przypadki niesubordynacji wobec władz kolonialnych.

Dzieje ruchu Serpent parlant były równie krótkie, jak wielu innych podobnych mu ruchów w tym okresie¹¹⁹. Po roku 1934 w obliczu niezreali-

¹¹⁹ Por. Balandier, *Sociologie....*; de Jonghe, *op. cit.*

zowanych pragnień oraz pod wpływem represji ze strony władz kolonialnych ruch stracił swą popularność i praktycznie przestał istnieć.

Początki r u c h u M p e v e (Duch)¹²⁰ sięgają roku 1946, kiedy pojawił się on wśród Bambala i Basongo, a także niewiele później wśród Bayanzi oraz Bambunda. W tym czasie dał się poznać jako ruch fetyszystyczny, którego głównym celem działalności było zwalczanie czarnej magii jako przejawu złowrogich sił oraz osób trudniących się nią. Obok treści czysto fetyszystycznych zawierał on również pewne tendencje antykolonialne, które zwróciły uwagę władz¹²¹. Z tego względu członkowie Mpeve dla uniknięcia prześladowań i relegowań masowo wstąpili do organizacji katolickiej *Sacré-Coeur de Jésus* (w jęz. miejscowym *Bundu Jesu*), która w ten sposób służyła jako oficjalna ochrona ich działalności. Zewnętrznym symbolem lojalności religijnej (a w szerokim sensie również politycznej) był emblemat przedstawiający serce Jezusa, który noszono na mundurach i wystawiano na ołtarzach w miejscach wspólnych ceremonii.

Odnowa ruchu oraz wzrost jego aktywności nastąpił pod koniec roku 1959. W okresie tym, kiedy wiele religijnych ruchów w Kongo straciło funkcje polityczne na korzyść organizacji *par excellence* politycznych, ruch Mpeve zmanifestował tendencje wyraźnie antykolonialne i antybiałe, podkreślając ich polityczny sens. Doktrynalnym ich podłożem stała się identyfikacja Europejczyków ze źródłem wrogich sił, z których likwidacją wiązano przyszły okres wolności. Członkowie Mpeve ogłosili się za realizatorów misji usuwania wszelkich przeciwności na drodze do niepodległości. Akcje czynnego oporu organizowane przez nich były jednak nieliczne, gdyż niepodległość i jej dobrodziejstwa w doktrynie ruchu związane z przyjściem przodków. Działalność zatem ruchu cechował raczej nastrój oczekiwania, a walka z białymi miała charakter bardziej werbalny niż faktyczny. W oczekiwaniu niepodległości członkowie Mpeve skoncentrowali się na przygotowywaniu chat i porządkowaniu cmentarzy dla powrotu przodków w pełnym bogactwie¹²². Obietnice zawarte w doktrynie ruchu Mpeve, a szczególnie te, które zapewniały jego członkom uczestnictwo w dobrodziejstwach sprowadzonych przez przodków, znalazły wyjątkową popularność na krótko przed uzyskaniem niepodległości. Mpeve największym poparciem cieszył się ze strony Badinga i Bambunda.

Rozczarowanie, jakie przeżyli członkowie ruchu z powodu niezrealizowanych przepowiedni w dniu uzyskania przez Kongo niepodległości

¹²⁰ Bernard, *op. cit.*; Verhaegen, *op. cit.*, s. 48—49.

¹²¹ Bernard, *op. cit.*, wspomina o powiązaniach Mpeve z kimbangizmem, a w późniejszym okresie także i z Dieudonné.

¹²² Archives „Rébellions Kwilu” Interviews, nr 3 i 3bis, cyt. za Verhaegen, *op. cit.*, s. 49.

(30 czerwca 1960 r.) i w okresie następnym, nie przyczyniło się jednak do zaniku Mpeve. W jego ramach opracowano ponownie koncepcję „drugiej niepodległości”, której datę przesunięto o trzy lata. W zmodyfikowanej orientacji ruch utrzymał swe wpływy wśród Bakinga, a także na początku 1962 r. zyskał wielu zwolenników wśród Lori. Obok istotnych zmian w sprawach ideowych ruch stworzył bardziej prężną organizację akcentując swą niezależność i wrogość wobec władz państwowych. Członkowie Mpeve nawoływali do bojkotowania i całkowitego ignorowania zarządzeń władz, niepłacenia podatków oraz totalnej opozycji wobec państwa. Centralnym ośrodkiem działalności ruchu stały się okolice Mangai. W wiosce Iseme członkowie ruchu zorganizowali nawet warowny obóz, w którym więziono i torturowano opozycjonistów¹²³.

Wroga działalność ruchu Mpeve spotkała się ze zdecydowaną reakcją władz państwowych. W kwietniu 1962 r. akcja podjęta przez administratora obszaru Mangai, De Mayilamene, w celu uspokojenia działalności ruchu skończyła się całkowitą pacyfikacją obozu i wioski Iseme, której ludność w większości wymordowano¹²⁴. Po tej zbrojnej akcji ruch Mpeve nadal jednak prowadził swą działalność w niezmienionej postaci. Dopiero wydarzenia z grudnia 1964 r. w Fayala (w pobliżu Fatundu) sprowokowane przez członków Mpeve, w których poniosło śmierć trzech policjantów, zadecydowały o dalszych jego losach. Po interwencji armii rządowej, w czasie której zamordowano miejscowego przywódcę ruchu André Mupépe i większość jego zwolenników oraz dokonano pacyfikacji wioski, ruch Mpeve przestał istnieć¹²⁵.

RUCHY POWSTAŁE PO ROKU 1960

Proces powstawania nowych ruchów religijnych oraz ewolucja już istniejących po roku 1960 w niepodległym Kongu (a od roku 1971 — Zairze) trwają nadal. Mimo radykalnie zmienionej sytuacji społeczno-politycznej liczba ich rośnie w tempie niezmienionym stając się również ważnym problemem w polityce niepodległych władz, jak wcześniej był nim dla władz kolonialnych. Czysto zewnętrznym (statystycznym) przejawem wagi problemu oraz trudności, jakich przysparza obecnym władzom, jest fakt, że przyniatająca większość ruchów działa z prawnego punktu nielegalnie.

¹²³ Verhaegen, *op. cit.*, s. 49. Autor nadmienia, że zanotowano wypadki śmiertelne.

¹²⁴ Archives „Rébellions Kwilu”, Interviews, nr 3bis; „Le Reveil”, nr 1, 10 novembre 1962, s. 11, cyt za Verhaegen, *op. cit.*, s. 49.

¹²⁵ Bernard, *op. cit.*

Wśród kilkuset ruchów religijnych (jak wcześniej wspomniano — w 1967 r. liczbę ich szacowano w granicach od 400 do 500) uznanie władz oraz status legalny zdobyło niewiele ruchów. W roku 1967 ich liczba obejmowała jedynie dziewięć ruchów, które oficjalnie znane są pod następującymi nazwami ¹²⁶:

1. Conseil Supérieur des Sacrificateurs pour les Églises-Unies de Jésus-Christ en Afrique (COSSEUJCA),
2. Église de Dieu de Nos Ancêtres,
3. Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu (EJCSK),
4. Église de la Conscience Chrétienne (Église Chrétienne en Afrique),
5. Église des Noirs,
6. Église Evangélique Branche Indigène,
7. Église Protestante Baptistes du Kivu (EPROBA),
8. Église Sainte Sara,
9. Mission des Fidèles Protestants.

Niewielka liczba legalnie działających ruchów religijnych w Zairze nie oddaje różnorodności wszystkich ruchów, która odznacza się pewnymi wspólnymi cechami. Na ich podstawie można wyłącznie w zasadniczych punktach scharakteryzować specyfikę ruchów po 1960 roku, uzupełniając w ten sposób historyczno-socjologiczny ich obraz.

Obecne ruchy religijne w Zairze ze względu na swą genezę dzielą się wyraźnie na dwie grupy. Pierwszą tworzą ruchy, które powstały w okresie kolonialnym, ruchy, które powstały na ich podłożu, oraz ruchy, które pojawiły się jako nowa forma ruchów pozornie zlikwidowanych przez władze kolonialne. Drugą natomiast grupę tworzą ruchy, które powstały po roku 1960 (znaczna ich liczba powstała właśnie w tymże roku) przez oderwanie się od misji chrześcijańskich lub rewitalizację tradycyjnych elementów ocenionych jako religijna demonstracja niepodległości. Pewne dane dotyczące ruchów oraz krótkie ich analizy wskazują, że grupa pierwsza dominuje i określa w większym stopniu specyfikę ruchów.

Proces powstawania nowych ruchów religijnych w Zairze z ruchów okresu kolonialnego i na ich podłożu przebiega w ogólnych ramach identycznie jak na pozostałym terenie Afryki. Mała spójność doktrynalna i organizacyjna ruchów istniejących rodzi tendencję do ich rozpadania się na ruchy mniejsze. Najczęściej bezpośrednią okolicznością powstania nowego ruchu z ruchu istniejącego od czasów kolonialnych jest lokalna jego forma lub niezaspokojone dążenia przywódcze niektórych z jego członków. Obok realizowanych tendencji separatystycznych występują także, chociaż w dużo mniejszym procencie, tendencje unifikacyjne. W ten

¹²⁶ Barrett, *op. cit.*, s. 317—318.

sposób powstałe ruchy religijne z reguły są efemeryczne i rozpadają się z kolei ponownie często według nowych podziałów¹²⁷. Przykładem wyjątkowo udanej fuzji ruchów jest legalny ruch występujący pod nazwą Conseil Supérieur des Sacrificateurs pour les Églises-Unies de Jésus-Christ en Afrique (COSSEUJCA). Powstał on z 28 niezależnych ruchów religijnych istniejących wokół Luluabourga (ostatnio zmienione na Kananga), które zdołały wypracować wspólną formę modłów (obrzędu) i ujednolicony system hierarchicznych dystynkcji. Ważną częścią jego działalności, która zacieśnia stworzoną wspólnotę, jest szeroko prowadzona akcja charytatywna w powiązaniu z organizacją Caisse Philanthropique Chrétienne des Sacrifices¹²⁸.

Splot różnych czynników, wśród których istotną rolę odgrywa sposób powstawania ruchów, kształt organizacyjny ruchów legalnych oraz warunki formalne stawiane im przez władze określają w sumie cechy organizacyjne i społeczne nowych ruchów. Powstając często przez oderwanie się od ruchu religijnego czy od misji chrześcijańskiej lub rodząc się na podłożu „proroctwa” publicznie działającej postaci, nowe ruchy za jeden z naczelných celów działania uważają uzyskanie oficjalnej lub milczącej zgody władz na swą działalność. Cechy organizacyjne ruchu są przedmiotem wielkiej troski jego przywódców ze względu na wielką wagę, jaką one odgrywają w argumentacji na rzecz uznania go przez władze za ruch legalny. Wzorcem do naśladowania i sukcesu stał się status kościoła ruchów legalnych. To wyjaśnia zdumiewający fakt, że nowe ruchy zairskie przed posiadaniem doktryny mają status kościoła, przed wybudowaniem świątyń mają biura — i co ważniejsze — przed posiadaniem wiernych mają rozbudowany aparat biurokratyczny¹²⁹. Czysto biurokratyczna działalność ruchów w połączeniu ze sposobem ich powstania decyduje zatem, iż ruchy te pozbawione są charakteru społecznego. Mają one często wyłącznie cechy organizacji religijnych oderwanych od autentycznych potrzeb środowiska, w którym istnieją. Dobrą ilustracją omawianej specyfiki działalności ruchów jest petycja kierownictwa Église Sainte de Jesus par le Prophète Simon Kimbangu¹³⁰ z dnia 10 maja 1967 r. skierowana do gen. Mobutu — „Już 18 miesięcy mija, jak nasi przywódcy zmuszeni byli opuścić wszystko, by czekać w Kinshasie na najwyższe orzeczenie: osobo-

¹²⁷ Bernard, *op. cit.*

¹²⁸ Barrett, *op. cit.*, s. 168, 176, 205, 295.

¹²⁹ Bernard, *op. cit.*; również A. Lanzas G. Bernard, *Les fidèles d'une „nouvelle” église au Congo*, „Genève Afrique”, 2, 1966.

¹³⁰ Église Sainte de Jésus par le Prophète Simon Kimbangu jest przykładem tendencji separatystycznych w ruchach religijnych. Kościół ten powstał przez odłączenie się części wiernych od Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu na skutek nieporozumień natury etnicznej.

wość prawną. Naszą jedyną prośbą, z którą zwracamy się na kolanach, jest, byście zechcieli nam przyznać osobowość prawną, która da nam spokój i która pozwoli naszym przywódcom odzyskać ich miejsce i zająć się właściwym przeznaczeniem kościoła”¹⁸¹.

Nowa rzeczywistość społeczna i polityczna po roku 1960 kształtuje przede wszystkim treści ideowe współczesnych ruchów religijnych oraz ich obrzędowość. W sytuacji braku politycznie dominujących Europejczyków, z którymi walka była główną siłą społeczną i celem ruchów w okresie kolonialnym, doktryny większości ruchów obecnych cechuje apolityczność. Koncentrują się one bardziej na religijnej interpretacji rzeczywistości, posługując się w tym celu odnową elementów wierzeń tradycyjnych, rzadziej łącząc je z treściami pochodzenia chrześcijańskiego. Przez swoje treści ideowe, obrzędowość oraz sposób działalności ruchy próbują w większym stopniu niż poprzednio spełniać rolę substytutu dawnych organizacji tradycyjnych, które w modernizującym się społeczeństwie straciły swe istotne funkcje. Ruchy (kościół) podejmują zatem funkcje opieki (czego np. klan nie może już zapewnić), starają się być ogniskiem koncentrującym życie emocjonalne środowiska, w którym stare bariery etniczne tracą swą pierwotną ostrość, oraz usiłują zastąpić tradycję w określeniu nowego, afrykańskiego porządku społecznego¹⁸². Nierzadko w doktrynach tych ruchów odzywa się i jest aktualna religijna opozycja wobec kultury białych jako próba znalezienia odrębności i własnej identyfikacji. Przykładem ruchu, który realizuje te dążenia, może być ruch Jamaa, w prowincji Shaba (dawniej Katanga), będący ostatnio przedmiotem intensywnych badań naukowych¹⁸³. Ruch Jamaa (w jęz. suahili — rodzina) powstał w roku 1945 w ramach kościoła katolickiego, ale dopiero w 1960 r. przerodził się w autonomiczny ruch religijny. Jednym z naczelnych jego celów jest tworzenie integracji Luba na podłożu kultu życia i miłości rodzinnej. Niezwykła obecnie popularność Jamaa świadczy, że realizuje on istotne potrzeby współczesnego społeczeństwa zairskiego. Nie wszystkie jednakże ruchy cechuje podobna otwartość społeczna. Specyficzne treści ideowe niektórych z nich są podstawą społecznej ich izolacji, która nie-

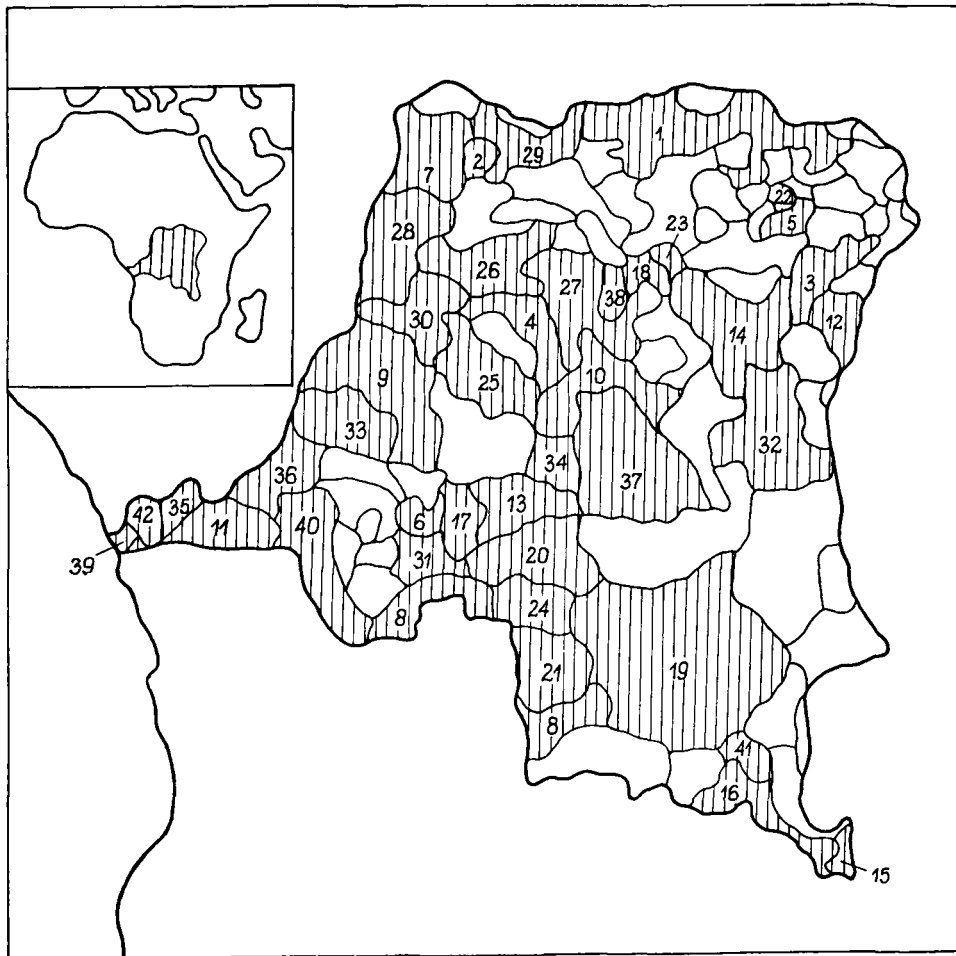
¹⁸¹ Bernard, *op. cit.*

¹⁸² Ruchy legalnie działające; a w szczególności Église de Jésus-Christ sur la Terre par le Prophète Simon Kimbangu — jak wskazują pewne relacje bezpośrednich świadków — są elementem polityki gen. Mobutu, której celem jest totalna afrykанизacja życia społeczeństwa. Dotyczy ona nie tylko spraw ważnych, ale również mniej istotnych, jak np. zmiany imion chrześcijańskich (nieafrykańskich) na rdzennie afrykańskie.

¹⁸³ Por. np. W. de Craemer, *Analyse sociologique de la Jamaa, Centre de Recherches Sociologiques*, Kinshassa 1965; J. Fabian, *Le charisme et l'évolution culturelle: le cas du mouvement Jamaa au Katanga*, „Études Congolaises”, 1969, nr 4.

kiedy — jak w przypadku wymienionego ruchu Mpeve — występuje w powiązaniu z negacją obecnych władz. One właśnie są źródłem kłopotów i podłożem nieufności administracji państwowej w stosunku do pozostałych działających nielegalnie ruchów religijnych.

Skrótowa charakterystyka kongijskich ruchów religijnych po roku 1960, która dotyczyła wyłącznie zasadniczych cech tych ruchów, wynika z założeń określających zakres naszych zainteresowań w tym studium.



Zair. Większe grupy etniczne objęte działalnością ruchów religijnych w 1967 roku

1 — Azande; 2 — Banza; 3 — Bira; 4 — Bosaka; 5 — Budu; 6 — Bunda; 7 — Bwaka; 8 — Chokwe; 9 — Ekonda; 10 — Kela; 11 — Kongo; 12 — Konjo; 13 — Kuba; 14 — Kumu; 15 — Lala; 16 — Lamba; 17 — Lele; 18 — Lokele; 19 — Luba; 20 — Lulua; 21 — Lunda; 22 — Mayogo; 23 — Mbae; 24 — Mbagani; 25 — Mbole; 26 — Mongo; 27 — Ngandu; 28 — Ngala; 29 — Ngbandi; 30 — Nkundo; 31 — Pende; 32 — Rega; 33 — Sakata; 34 — Songo-Meno; 35 — Sundi; 36 — Teke; 37 — Tetela; 38 — Topoke; 39 — Vili; 40 — Yaka; 41 — Yeke; 42 — Yombe.

Już jednak jako uzupełnienie wskazuje ona jasno, że rola ruchów religijnych tak jak w okresie kolonialnym również obecnie w życiu społeczeństwa zairskiego jest ważna i że występowanie tego zjawiska w zmienionej sytuacji społeczno-politycznej nie odznacza się wcale inercją, lecz zwracającą uwagę dynamiką. Jest to zresztą kapitalne zagadnienie, będące obecnie przedmiotem badań terenowych i teoretycznych. Istotnym warunkiem, którego nie pomija się w podejmowaniu tego typu badań, jest analiza wspólnych uwarunkowań ruchów religijnych okresu kolonialnego oraz ich funkcji. Te zagadnienia są przedmiotem dalszego toku naszych rozważań.

UWARUNKOWANIA RUCHÓW

Aby odtworzyć ogólny obraz warunków powstania ruchów religijnych¹⁸⁴ okresu kolonialnego, należy skoncentrować się na analizie czynników natury ekonomicznej, politycznej, społecznej i kulturowej, będących podłożem ich bezpośrednich uwarunkowań, którymi są zjawiska psychiczne. Ta metoda analizy odpowiada ogólemu mechanizmowi powstawania ruchów społecznych, który zazwyczaj jest następujący: „jeżeli w pewnym społeczeństwie jakaś ilość ludzi nie może zaspokoić swoich potrzeb ekonomicznych, kulturalnych, politycznych, czy innych — obojętnie, jakie są tego przyczyny i co wywołuje ten stan rzeczy (mogą to być zmiany wywołane rozwojem technicznym, ekonomicznym czy dyfuzją kulturalną) — wtedy niezaspokojone potrzeby wywołują niezadowolenie, frustracje, pokierowanie energii psychicznej zmobilizowanej dla osiągnięcia środków zaspokojenia potrzeb przeciwko rzeczywistości czy urojonym przeszkodom, krótko — powstaje stan napięcia emocjonalnego, niepokoju psychicznego, który poprzez styczność, porozumiewanie się, uświadomienie sobie przez większą ilość ludzi wspólności położenia — zmienia się w stan niepokoju społecznego. Niepokój społeczny polega na szukaniu kontaktów, na dyskusjach i rozmowach w kręgach nieformalnych, na szukaniu rozwiązań dla sytuacji definiowalnej jako nieznośna, na wymyślaniach pod adresem rzeczywistych czy urojonych sprawców tego stanu rzeczy itd. Stan niepokoju może ogarniać większe lub mniejsze zbiorowości, może ogarniać całe klasy społeczne lub też niektóre zbiorowości terytorialne. Stan niepokoju jest punktem wyjścia dla rozwijania się ru-

¹⁸⁴ Ruch religijny jest formą ruchu społecznego, który będąc zbiorowym i zorganizowanym wysiłkiem grupy społecznej w celu zrealizowania określonych żądań, pragnień, potrzeb itd. w swych treściach doktrynalnych i formach działalności uwzględnia realną pomoc sił nadprzyrodzonych. Por. między innymi H. K a t z, *Ruchy społeczne — próba definicji*, „Historyka”, t. 1, 1967; E. N o w i c k a, *Bunt i ucieczka*, Warszawa 1972, s. 15.

chów społecznych i zależnie od tego, jakie potrzeby są niezaspokojone, jakie grupy, kręgi, warstwy czy klasy niepokój objął, rozwijają się różne ruchy społeczne”¹³⁵.

Kontekst sytuacyjny powstania interesujących nas ruchów religijnych jest łatwy do określenia. Ruchy te należą do tej grupy ruchów społecznych, które powstały pod wpływem podboju kolonialnego pierwotnych społeczeństw afrykańskich przez Europejczyków. Przymus polityczny oraz specyfika kontaktu kulturowego jako podstawowe cechy tego podboju był dla Afrykanów źródłem zaburzeń psychicznych, takich jak ogólna prostracja duchowa, zachwianie równowagi psychicznej, uczucie niepewności, niepokoju i beznadziejności, ogólna frustracja i dysforia, a także alienacja. Ruchy religijne w Afryce, w konsekwencji, stały się zorganizowaną formą społeczną zniwelowania tych przykrych stanów psychicznych i ich przyczyn. Na tej podstawie ruchy te zaliczamy do ogólnej kategorii ruchów społecznych będących efektem zderzeń ludów pierwotnych z obcą dominacją polityczną i kulturą¹³⁶.

Powstały różne koncepcje, które szczegółowo rozwijają ogólny schemat tego typu ruchów społecznych. W jednych kładzie się nacisk na kontekst sytuacyjny (podłoże gospodarcze, polityczne i kulturowe), w innych na zjawiska psychiczne jako bezpośrednie ich uwarunkowania¹³⁷. Niemniej jednak koncepcje te potwierdzają przekonanie, iż w poprawnym wyjaśnianiu warunków powstawania ruchu społecznego oba zespoły zjawisk należy rozpatrywać zawsze łącznie.

W analizie uwarunkowań ruchów religijnych okresu kolonialnego wykorzystujemy te cenne przemyślenia metodologiczne; zarówno te, w których zaznaczyły się pewne tendencje monokauzalne, jak i te, w których tendencji tych nie ma. Zakres przyjętych przez nas czterech zasadniczych zespołów czynników — politycznego, ekonomicznego, społecznego i kulturowego, jako podłoża stanów psychicznych warunkujących powstanie ruchów w zasadzie obejmuje treściowo czynniki, które u niektórych autorów

¹³⁵ J. Szczepański, *Elementarne pojęcia socjologii*, Warszawa 1967, s. 253.

¹³⁶ Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 13—48.

¹³⁷ Por. np. Lanternari, *op. cit.*, s. 312—330; P. Worsley, *The Trumpet Shall Sound*, London 1957; J. S. Coleman, *Nationalism in Tropical Africa*, „The American Political Science Review”, vol. 48, nr 2; H. W. Turner, *African Prophet Movements*, „Hibbert Journal”, vol. 61, 1963, nr 242, April; G. Shepperson, *Church and Sect in Central Africa*, „Rhodes-Livingstone Journal”, vol. 33, 1963, October; J. W. Fernandez, *African Religions Movements: Types and Dynamics*, „Journal of Madera African Studies”, vol. 2, 1964, nr 4, December; B. Barber, *Acculturation and Messianic Movements*, „American Sociological Review”, vol. 6, 1941, nr 6; B. G. M. Sundkler, *Bantu Prophets in South Africa*, London 1961; *Social Change, the Colonial Situation*, wyd. J. Wallerstein, New York 1966; L. J. Lutzbetak, *Kościół a kultura*, Warszawa 1972, s. 203—345.

występują pod inną nazwą, np. historyczne czy niereligijne. Wybór właściwej metody wyjaśniającej określony został również specyfiką przedmiotu wyjaśnianego. Różnorodność ruchów religijnych, mimo zasadniczego ich podobieństwa, podyktowała zwrócenie uwagi na te czynniki warunkujące ich powstanie, które wspólne są dla wszystkich ruchów¹³⁸. W tym sensie i dlatego pomijamy przyczyny czy warunki szczegółowe, które wpłynęły na powstanie każdego z ruchów¹³⁹.

Obok wspomnianych uwag ważną cechą obranej tu metody wyjaśniającej jest powiązanie czterech zespołów czynników (którym przypisujemy podstawową rolę w powstaniu ruchów) z koncepcją „sytuacji kolonialnej”¹⁴⁰ G. Balandiera, którą stworzył w oparciu o własne badania nad ruchami religijnymi w Afryce — także z terenu Konga. „Sytuację kolonialną”¹⁴¹ G. Balandier określa jako całokształt zjawisk i warunków ekonomicznych, politycznych, społecznych i kulturowych wynikających z dominacji społeczeństwa europejskiego (*société coloniale*) nad społeczeństwem pierwotnym — kongijskim (*société colonisée*) i pozycji niezaprzeczonego przekonania o wyższości kulturowej i rasowej Europejczyków. Nie jest to jak widać teoretyczna konstrukcja podana w postaci zespołu twierdzeń empirycznie sprawdzalnych metodą ilościową, lecz ogólną koncepcją metodologiczną ukierunkowującą pozostałe badania nad ruchami religijnymi w Afryce okresu kolonialnego. W tej mierze przydatna jest również do naszej analizy. Przy okazji warto wspomnieć, że G. Balandier podkreślając decydujący wpływ takich czynników, jak ekonomiczne czy polityczne, na efekt zderzenia kulturowego, które miało (i ma w obecnej sytuacji politycznej) miejsce w Afryce (ruchy społeczne są jednym z przejawów tego), pośrednio poddaje w wątpliwość teorię B. Malinowskiego o zderzeniu wyabstrahowanych instytucji kulturowych¹⁴². Biorąc zatem

¹³⁸ Np. Zestaw konkretnych i bezpośrednich czynników kauzalnych odnoszących się do ruchów religijnych z terenu Afryki Południowej podał raport urzędowy Tomlinsona z 1955 r. Zawierał on 12 pozytywnych i 32 negatywnych przyczyn powstania ruchów, wśród których wymieniono np. ignorancję, skąpstwo, tendencje przywódcze, umiłowanie obrzędów, polityczny niepokój, barierę rasową w ramach kościołów misyjnych itp. *Summary of the Report of the Commission for Socio-Economic Development of the Bantu Areas within the Union of South Africa, Government Printer, Pretoria 1955*, cyt. za Barrett, *op. cit.*, s. 92.

¹³⁹ Odpowiedniejszym miejscem do analizy przyczyn o takim stopniu szczegółowości jest studium podejmujące analizę wybranego ruchu.

¹⁴⁰ Nazwę „sytuacja kolonialna” G. Balandier przyjął od O. Mannoni, *Psychologie de la colonisation*, Paris 1950, który pojmuje ją w kategoriach psychologicznych.

¹⁴¹ Balandier, *Sociologie...*, s. 3—38.

¹⁴² Odnosi się to do studium B. Malinowskiego, *Dynamika przemian kulturowych*. Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 35.

pod uwagę koncepcję G. Balandiera w analizie sytuacji kolonialnej w Kongu, czyli kontekstu towarzyszącemu powstaniu ruchów religijnych, skoncentrujemy się głównie na wyszczególnieniu czynników politycznych, ekonomicznych, społecznych i kulturowych, które zdaniem naszym spowodowały takie zjawiska psychiczne, jak niepokój, zachwianie wewnętrznej równowagi, stałe niepokoje, frustrację itp. — bezpośrednio uwarunkowania ruchów.

Intensywność doznawanych przykrych przeżyć psychicznych o szerokim zasięgu społecznym nie wystarcza jednakowoż do wyjaśnienia kierunku reakcji społecznej, gdyż podobne uwarunkowania leżą u podstaw spotykanych często anomii społecznych¹⁴³. Dlatego prócz wskazania wspólnych warunków powstania ruchów prześledzimy te czynniki, które wpłynęły na ich charakter i na cechy ich doktryn.

Czynniki polityczne. Metody działalności politycznej belgijskich władz kolonialnych w Kongu, wynikające z założeń przyjętego systemu rządzenia kolonią, były dla Kongijczyków podstawowym źródłem niezadowolenia, lęku, a także frustracji. Założenia bowiem systemu kolonialnego były formalną podstawą działalności Belgów na płaszczyźnie ekonomicznej i społecznej, jak też określały w ogólności stopień i charakter kontaktu kulturowego między białymi a czarnymi.

Wbrew ogólnym sugestiom, iż belgijski system panowania kolonialnego był systemem rządów pośrednich, *de facto* były to rządy bezpośrednie. Wprawdzie funkcje wodzowskie sprawowane były nadal przez tubylców, jednakże nieprzestrzeganie przez administrację praw zwyczajowych przy obsadzaniu tych stanowisk bardziej jeszcze obnażało niszczące działania systemu kolonialnego. Belgowie uzasadniając motywy swej kolonialnej polityki chętnie powoływali się na wzniosłe hasła, twierdząc, że głównym zadaniem Belgii jest prowadzenie Kongijczyków do coraz wyższej cywilizacji¹⁴⁴. Była to jednak fikcja. W rzeczywistości ten paternalistyczny system kolonialny był systemem zracjonalizowanego i unowocześnionego niewolnictwa. A. Zajączkowski w swej wyczerpującej pracy o belgijskim kolonializmie dostatecznie dobrze uzasadnił to stwierdzenie¹⁴⁵. Możliwości osiągnięcia przez Kongijczyków wyższego statusu praktycznie rzecz biorąc były nikłe, aczkolwiek istniała instytucja immatrykulacji zapewniająca prawnie wyższy status tym tubylcom, którym według kryteriów kolonialnych udało się osiągnąć wyższy stopień cywilizacyjny. Status immatrykulowanego oznaczał wprawdzie pewne wejście w obręb działania pra-

¹⁴³ Por. Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 76 i n.

¹⁴⁴ Por. A. Zajączkowski, *Niepodległość Konga a kolonializm belgijski*, Warszawa 1968, s. 52; Cornevin, *op. cit.*, s. 182—197.

¹⁴⁵ Zajączkowski, *Niepodległość Konga...*, s. 54—56.

wa cywilnego obowiązującego również Belgów, ale w zasadzie w niewielkim stopniu zmieniał jego status faktyczny. Niska pozycja społeczna zatem, przypieczętowana obowiązującą legislaturą, była wystarczająco mocnym źródłem niezadowolenia Kongijczyków. Stan ten pogarszał ponadto zakaz zrzeszania się Kongijczyków w partie polityczne czy chociażby w stowarzyszenia lub związki zawodowe w celu politycznie zorganizowanej obrony własnych interesów. Wprowadzone pod koniec lat czterdziestych ustawy, stwarzające Kongijczykom nikłe możliwości w tym względzie, niewiele zmieniły stan faktyczny.

Najsilniejszym jednakowoż źródłem powszechnego niezadowolenia i oburzenia był dezintegrujący wpływ systemu kolonialnego na tradycyjne struktury polityczne, a w konsekwencji i społeczne, który najbardziej przejawiał się w desakralizacji funkcji wodzowskiej i w dewaloryzacji kolektywu.

Plemienny ustrój polityczno-społeczny jest ustrojem bardzo zintegrowanym i doskonale zrównoważonym dzięki roli, jaką odgrywają w nim elementy sakralne. Normy postępowania politycznego w ramach społeczności wynikają z norm religijnych obwarowanych odpowiednimi sankcjami. Wódz sprawuje władzę charyzmatyczną w imieniu przodków, zgodnie z prawem tradycyjnym, które uwzględnia głównie zasady pokrewieństwa rzeczywistego bądź ideacyjnego. Z tego tytułu jest on uosobieniem ciągłej łączności plemienia z przodkami, a przez nich z całym panteonem uznawanych bóstw. To źródło jego autorytetu i prestiżu daje mu prawo ingerencji w życie plemienne, a innym poczucie wysoko cenionej wspólnoty i pewność, że przestrzegane są normy i tradycyjne wartości niezmiennie uświęcone religią.

Brutalna ingerencja systemu kolonialnego w tę sferę życia Kongijczyków okazała się szczególnie dotkliwa i niszczycielska. W niedopracowanym belgijskim systemie rządów pośrednich wodzowie kongijscy popadali często w sytuację nie do rozwiązania. Władze administracyjne bowiem, zgodnie z interesami kolonialnymi, wymagały od nich sprawowania funkcji wodzowskiej w sposób, który odpowiadał legislaturze kolonialnej. Często zatem usuwano niewygodnych dla administracji kolonialnej wodzów, a na ich miejsce wprowadzano tubylców nieuprawnionych według prawa tradycyjnego do sprawowania tej funkcji. „Władza charyzmatyczna została podporządkowana fachowej biurokracji”¹⁴⁶, a normy postępowania tradycyjnego podważone w oczach członków społeczności plemiennej. Było to dla Afrykanów ewidentne świętokradztwo, prędzej czy później wymagające naprawy. Ci wodzowie, którzy nadal sprawowali władzę tradycyjnie, prawnie wypełniając prawo kolonialne, zmuszali siebie i innych

¹⁴⁶ Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 59.

do zachowań niezgodnych z normami i wartościami własnej kultury. Podstawowa dezorganizacja życia politycznego plemienia rodziła w konsekwencji zaburzenia psychiczne ich członków. Była źródłem rozkojarzenia psychicznego, powodem braku poczucia pewności, osamotnienia, a w wielu przypadkach przyczyną frustracji i lęku. Wodzowie uświadamiali sobie ten stan rzeczy zapewne z większą jasnością niż pozostali plemieńcy, czego przykładem może być wypowiedź jednego z nich: „Smutny jestem, ponieważ biali zmuszają mnie do skazywania moich ludzi, tych, którzy nie wywiązali się z nakazanych upraw. Wiem dobrze, jak niemądrze oni postępują i robię wszystko, by zmienić ich sposób myślenia. Ale mi smutno, że muszę ich skazywać, ponieważ kocham ich i boję się, że skończy się to tym, iż we mnie zwątpią”¹⁴⁷. Zresztą niewielka ilość spraw cywilnych, a już tylko kilka karnych podlegała tubylczemu wymiarowi sprawiedliwości, zasadniczo całkowicie kontrolowanemu przez kolonialne władze. W efekcie wodzowie koncentrowali się na sprawowaniu funkcji religijnych, które mogli wypełniać zgodnie z prawem tradycyjnym. Była to forma ucieczki przed konfliktem psychicznym.

Desakralizacja władzy tradycyjnej oraz jej ogólna dewaloryzacja jest przyczyną i symptomem dewaloryzacji kolektywu — wartości nieodłącznie związanej z funkcjonowaniem struktur tradycyjnych. Członkowie społeczności plemiennej tracili poczucie pewności prawnej i zaufanie do istniejącego porządku prawnego, w wyniku czego więź polityczna w ramach tej społeczności ulegała osłabieniu, a tendencje indywidualistyczne dawały coraz częściej znać o sobie. Podważenie autorytetu wodza, nieprzestrzeganie norm wynikających z zasady pokrewieństwa regulującego pozycje członków plemienia, bezwzględne wprowadzanie norm prawnych, których przedmiotem jest jednostka, a nie wspólnota, prowadziły nieuchronnie do rozbicia ściśle zintegrowanych tradycyjnych struktur społeczno-politycznych. Jednostka została pozostawiona samej sobie, do czego nie była przygotowana — w świecie, w którym obowiązywały obce i często wrogie wobec niej normy i wartości. Ogólnokongijski charakter tego procesu sprawiał, że zrodzone na tym podłożu wspomniane stany psychiczne były udziałem większości Kongijczyków. Aby oddać istotę tej sytuacji duchowej, możemy posłużyć się słowami Mongo Beti, afrykańskiego pisarza, który wyraża powszechne odczucia Afrykanów z Kamerunu żyjących w lepszej jednak sytuacji politycznej niż Kongijczycy: „Tragedia, jaką przeżywa nasz naród, polega na tym, że człowiek jest pozostawiony

¹⁴⁷ J. Vennes, *De l'évolution de la coutume d'Elizabethville*, „Bulletin du Centre d'Étude des Problèmes Sociaux Indigènes”, vol. 32, 1956. Ponadto doskonałą ilustracją omawianego problemu jest książka C. T. Turnbulla, *Samotny Afrykanin*, Warszawa 1965.

samemu sobie w świecie, który nie należy do niego, którego nie tworzył i którego nie rozumie¹⁴⁸.

Czynniki ekonomiczne. Dezintegrujący wpływ systemu politycznego na struktury tradycyjne nie wynikał tylko z przyjętych metod zarządzania kolonią, lecz w podstawowej instancji uwarunkowany był charakterem kapitalistycznych stosunków gospodarczych właściwych kolonializmowi. Już w pierwszym okresie podboju kolonialnego w Kongu wielu Afrykanów pozbawiono ziemi, która zawsze była własnością wspólnoty. Zgodnie z zasadami ekonomiki kapitalistycznej ziemia stała się przedmiotem transakcji kupna-sprzedaży, co w zasadniczy sposób zburzyło tradycyjne podstawy egzystencji społeczności plemiennej. Ziemia bowiem, w myśl prawa tradycyjnego, nie jest traktowana jako wartość ekonomiczna, lecz jest wartością sakralną i należy do przodków. W ten sposób spełnia rolę gwarancji wewnętrznej równowagi społeczności plemiennej jako symbol integracji oraz ciągłości jej istnienia. Wspomniana wyżej dewaluacja kolektywu i rozwój tendencji indywidualistycznych ma właśnie swe źródło ekonomiczne.

Nowe formy własności oraz wprowadzenie myślenia kategoriami ekonomicznymi w sfery działalności, które tradycyjnie nigdy nie były pojmowane w ten sposób (np. produkcja rolna, siła robocza)¹⁴⁹, sprzyjały zachowaniom w jaskrawym stopniu niezgodnym z tradycyjnym systemem normatywnym. Były więc podłożem niepożądanych stanów psychicznych, ogólnego zwątpienia w słuszność postępowania itp. Na siłę tych stanów, jak też na sam fakt ich powstawania wpływały szeroko stosowane ustawy administracyjne normujące warunki pracy Kongijczyków. Ustawy te uprawniały do wyzysku ekonomicznego przypominającego pierwsze fazy rozwoju kapitalizmu w Europie. Wystarczy powiedzieć, że zatrudnienie małoletnich było praktyką prawnie uzasadnioną, a jeszcze w roku 1951 istniejące już związki zawodowe walczyły o zakaz zatrudniania dzieci poniżej lat 11 i ograniczenie godzin pracy dla dzieci poniżej 14 lat¹⁵⁰. Naruszenie dyscypliny było surowo karane. Do roku 1950 za tego typu przewinienia, klasyfikowane zresztą dowolnie przez Belgów, groziła kara do dwóch miesięcy więzienia.

Głębokie niezadowolenie rodziło wśród Kongijczyków porównanie

¹⁴⁸ Mongo Beti, *Mission terminée*, 1957, cyt. za G. Moore, *Seven African Writers*, London 1962, s. 86—87.

¹⁴⁹ Gospodarka pierwotna była gospodarką alimentacyjną. Nadwyżki produktów rolnych były spożywane zbiorowo w czasie uroczystości. Rzadko stawały się one towarem wymiany na wąskim rynku wewnętrznym lub z sąsiadami.

¹⁵⁰ *Chronique Sociale Congolaise*, „Zaire”, 1951, mars; cyt. za Zajączkowską, *Niepodległość Konga...*, s. 46.

własnego statusu ekonomicznego ze statusem Belgów¹⁵¹. W miarę bowiem wzrostu ekonomicznych (i innych) więzi między Afrykanami a Europejczykami status ekonomiczny drugiej grupy stawał się źródłem ocen dla grupy pierwszej. Poważny wpływ na to zjawisko miała także niska ocena pozycji Afrykanów przez Belgów. Przeciętnie wysoki poziom Belgów stał się wartością pożądaną. Stąd zapewne wzięły swój początek postawy rewindykacyjne o charakterze czysto ekonomicznym ujawnione w doktrynach ruchów. Szczególnie mocno ujawniły się one w powszechnej wierze w nadprzyrodzoną przebudowę świata za sprawą mesjasza jako drogi do osiągnięcia statusu ekonomicznego równego białym.

G. Balandier śledząc rolę czynników ekonomicznych w powstaniu ruchów religijnych, w których na czoło wysunęła się właśnie idea mesjańska, podkreśla zachodzącą dodatnią korelację między mesjanizmem a industrializacją. Mesjanizm ubogich — zdaniem G. Balandiera — kiełkuje na terenie bardziej zurbanizowanym i w sektorach Konga bardziej uprzemysłowionych¹⁵². Adekwatność tego stwierdzenia można wyrazić plastycznie. Wystarczy bowiem porównać rozmieszczenie ruchów religijnych z rozmieszczeniem ośrodków zurbanizowanych i uprzemysłowionych w Kongu¹⁵³. Nietypowa korelacja między tymi dwoma zjawiskami jest zrozumiała w realiach belgijskiego kolonializmu. Istota bowiem społecznego zainteresowania mesjanizmem w Kongu właśnie na terenach bardziej zurbanizowanych tkwi w niedojrzałej bardzo politycznej świadomości mieszkańców tych terenów, mimo wyższego stosunkowo ich statusu ekonomicznego. Procesom kształtowania się świadomości klasowej robotników zapobiegał dosyć skutecznie skrajny paternalizm stosowany w przedsiębiorstwach przemysłowych. Tkwiąc zatem subiektywnie bardziej w tradycyjnych strukturach społeczno-politycznych i ekonomicznych, wykazywali dużo mniejsze zrozumienie merkantylnych zasad gospodarki Belgów oraz większą uwagę przywiązywali do religijnych doktryn przebudowy świata i osiągnięcia pożądanego bogactwa materialnego. Ich dążeniom w celu osiągnięcia wyższego statusu ekonomicznego nie towarzyszyło przyjęcie kapitalistycznej skali wartości.

Czynniki społeczne. Kapitalistyczny typ społeczeństwa europejskiego reprezentowany przez Belgów oraz kolonialne metody politycznego i ekonomicznego zarządzania Kongiem stały się bazą powstania no-

¹⁵¹ Trzeba równocześnie pamiętać, że przeciętny poziom życia Kongijczyków, jak na warunki afrykańskie, był dość dobry. Por. J. Chałasiński, K. Chałasińska, *Bliżej Afryki*, Warszawa 1965, s. 376—378; Pasierbiński, *op. cit.*, s. 28—29; Zajackowski, *Niepodległość Konga...*, s. 45.

¹⁵² G. Balandier, *Messianisme et nationalisme en Afrique Noire*, „Cahiers Internationaux de Sociologie”, Paris, vol. 14, 1952.

¹⁵³ Lemarchand, *op. cit.*, 95—102.

wych stosunków społecznych. Te stosunki, tak jak w przypadku politycznych i ekonomicznych, działały dezintegrująco na tradycyjne struktury społeczne, opierały się bowiem na zupełnie obcych zasadach. Szczególnie ujemny wpływ na społeczne struktury tradycyjne miały ustawy wyraźnie ignorujące tradycyjne normy współżycia społecznego. W rezultacie nowa sytuacja społeczna była dla Kongijczyków także źródłem niezadowolenia, a w wielu przypadkach, poważniejszych zaburzeń psychicznych.

Znany wysoki stopień integracji społeczeństw pierwotnych jest efektem stosowania wspomnianej zasady pokrewieństwa w normowaniu pozycji i ról społecznych jednostek oraz zasady przestrzegania naczelnej wartości — życie w kolektywie. Pokrewieństwo biologiczne bądź ideacyjne jest ponadto podstawą identyfikacji swoich i obcych. Grupa społeczna w świadomości jej członków składa się ze wspólnoty żywych i zmarłych. Opieka przodków nad plemieniem, wypływająca z nadal faktycznie należącej do niej władzy w każdej dziedzinie życia, stanowi gwarancję spistości i przetrwania grup. Wódz, jak wspomniano, jest tylko ich przedstawicielem, a w ten sposób symbolem ciągłości grupy społecznej. Dlatego jego funkcja ma cechy sakralności. Obrzędy religijne wyrażające łączność żywych z ich przodkami są w socjologicznym sensie wyrazem jedności grupy społecznej.

Spoistość afrykańskich społeczności pierwotnych wynika także z ich egalitaryzmu. Wewnętrzna jednak hierarchia pozycji społecznych (nie liczących zresztą) oparta na pokrewieństwie i zasadzie primogenitury, nie osłabia tego egalitaryzmu. W sumie tradycyjny świat jest wewnętrznie uporządkowany i zrozumiały dla Afrykanina. Reguły postępowania są jasne, dostosowane do życia i potwierdzone autorytetem. W tak uporządkowanym świecie Kongijczycy czują się pewnie i nie odczuwają lęku przed samotnością.

Metody polityki społecznej Belgów w Kongu wynikające z zasad politycznych i ekonomicznych przenosiły Kongijczyków ze świata tradycji w świat zmodernizowany. Coraz większe ich uczestnictwo w nowym świecie nie wynikało jednakże tylko z sytuacji przymusu, lecz także uwarunkowane było fascynacją europejską cywilizacją, szczególnie jej wytworami materialnymi. W rezultacie stanęli oni na pograniczu dwóch światów, których normy współżycia społecznego nie były zgodne, a często się wykluczały. O pozycji jednostki w społeczeństwie skolonizowanym nie decyduje już pokrewieństwo (czy inne normy tradycyjne), lecz status polityczny, ekonomiczny i kulturalny oceniany według kryteriów europejskich nie pozbawionych cech rasistowskich. Indywidualizm oceniany jest wyżej niż kolektywizm, a stosunki społeczne nabierają charakteru bardziej rzeczowego. Ta konfliktowość sytuacji rodziła społeczne zagubienie Kongij-

czyków (osłabienie więzi), które na płaszczyźnie psychicznej prowadziło do rozkojarzenia, lęku przed nieznanym, alienacji i frustracji.

W miarę narastania intensywniejszych kontaktów między Belgami a Kongijczykami konfliktowość sytuacji społecznej potęgowała się. Wzrastała zatem również świadomość tego konfliktu stymulująca występowanie wspomnianych stanów psychicznych. Stany te były udziałem tych, którzy w dużym jeszcze stopniu byli związani z funkcjonowaniem tradycyjnego społeczeństwa, ale chociażby tylko z przymusu administracyjnego musieli łamać tradycyjne normy społeczne pod groźbą surowych sankcji. Zaistniała sytuacja społeczna w konsekwencjach psychicznych szczególnie dotkliwie objęła Kongijczyków, nie identyfikujących się już z kulturą tradycyjną. Osobnicy ci, chcąc przejąć europejski styl życia, nie mogli dostosować się do nowych pozycji społecznych zarówno ze względu na brak zrozumienia nowych norm społecznych wynikającego z ich niskiej wiedzy o społeczeństwie europejskim jak też ze względu na niską ocenę ich społecznej pozycji przez Belgów i wyraźne bariery rasowe nie dopuszczające czarnych do pełnego udziału w życiu przez nich pożądanym.

Charakteryzując powyższe stany psychiczne trzeba przyznać, że w obu przypadkach mamy do czynienia ze społeczną alienacją. O ile jednak w pierwszym przypadku jest to alienacja ze społeczeństwa pierwotnego, to w drugim należy ją rozumieć także jako wyobcowanie ze społeczeństwa nowego. Co więcej, brak realnych szans pokonania istniejących barier społecznych rodził bez wątpienia masowe stany frustracji.

W długim okresie zmian ekonomicznych i kulturowych proces detrybalizacji obejmował coraz szersze kręgi społeczne. Specyfika układu stratyfikacji społecznej w Kongu po II wojnie światowej jest tego rezultatem¹⁵⁴. Główną determinantą pozycji społecznej Kongijczyka nie jest status ekonomiczny, lecz stopień jego ucywilizowania, czyli w terminologii kolonialnej — stopień jego ewolucji. Nastąpił rozwój bardzo zróżnicowanych pozycji społecznych w ramach dawnej struktury egalitarnego społeczeństwa, opartej na kryteriach społeczno-kulturowych, a nie ekonomicznych. Najniższą warstwą społeczną w tym układzie pozycji była ludność w ogóle nie objęta procesem akulturacyjnym. Najwyższą natomiast stanowili ci, których uznano w pełni zasymilowanych z kulturą europejską i równych białym. Te krańcowe warstwy były najmniej liczne. Ostatnią tworzyli prawie wyłącznie księża katolicy w liczbie około 1000 osób. Znakomita większość społeczeństwa kongijskiego to osobnicy w różnym stopniu zdetrybalizowani, lecz równocześnie niedostosowani, zarówno w sensie społecznym, jak też psychicznym, do nowego systemu społecznego. Ich

¹⁵⁴ Por. Zajączkowski, *Niepodległość Konga...*, s. 177—195; Cornevin, *op. cit.*, s. 226—229.

właśnie udziałem były omawiane stany psychiczne. Wielkość tej części społeczeństwa świadczy, jak szeroki był ich zasięg.

Czynniki kulturowe. Kulturowe podłoże psycho-społecznych uwarunkowań ruchów wynika z czterech ogólnych cech znamionujących kontakt kulturowy między społeczeństwem kolonizującym a skolonizowanym. Przy czym kontakt ten należy traktować jako przenikanie treści obu kultur w różnych płaszczyznach ludzkiego działania, nie zaś jako kontakt wyabstrahowanych instytucji kulturowych. Oto cztery cechy omawianego kontaktu kulturowego:

- charakter kontaktu kulturowego (zderzenie, a nie dyfuzja),
- odrębność i obcość kultury europejskiej,
- dominacja kultury europejskiej,
- specyfika polityki kulturalnej w ramach belgijskiego systemu kolonialnego.

Zderzenie odrębnych kultur w dłuższym okresie stwarza sytuację dezorganizacji kulturowej, która prowadzić może do rozkojarzenia psychicznego, stanu niepewności, przejawiającego się w zachowaniach jednostkowych i grupowych¹⁵⁵. W głównym stopniu powodem tego typu zachowań jest zachwianie dotychczasowego systemu uznawanych wartości racjonalizujących zachowania pod wpływem interwencji innego systemu wartości drugiej kultury. O większej sile i zasięgu społecznym pojawiają się zaburzenia psychiczne w sytuacji zderzenia dwóch kultur pod wpływem podboju. Z takim zjawiskiem mamy do czynienia w Kongu.

W zderzeniu kultur pod wpływem podboju V. Lanternari upatruje zasadnicze uwarunkowanie ruchów społecznych, do których także zalicza ruchy przez nas analizowane¹⁵⁶. Sądzić należy jednak, że ich uwarunkowania wynikające ze stosunków politycznych, ekonomicznych i głównie społecznych odgrywają istotniejszą rolę, gdyż kontekst tych stosunków

¹⁵⁵ Zrozumienie tego problemu ułatwiają refleksje R. Bastide'a (*Socjologia chorób psychicznych*, Warszawa 1972, s. 262—272) nad zagadnieniem psychicznych skutków akulturacji emigrantów. Podkreśla on, że w procesie tym zawsze zdarzają się momenty krytyczne i dla niektórych kryzys ten może być trudny do przezwyciężenia. Przytacza także stwierdzenie Reuscha, iż akulturacja objawia się przez frustrację wynikającą z obalenia dawnych mechanizmów, wykształconych przez kulturę rodzimą, i stąd pochodzą lęk i wrogość (z pozycji: Reusch, Jacobsen, Loebe, *Acculturation and Illness*, „Psychol. Monog.”, vol. 62, 1948, 5). Nagłe zetknięcie się z obcą kulturą, podkreśla w innym miejscu R. Bastide, może powodować ciężkie choroby psychiczne. Tym tłumaczy zaobserwowany we Francji fakt trzykrotnie większej ilości hospitalizacji wśród Afrykanów z Afryki Zachodniej niż wśród osób przybyłych z krajów europejskich (powołuje się na H. Duchene'a, *La société vécue* „Evolut. Psychit.”, vol. 1, 1956).

¹⁵⁶ Lanternari, *op. cit.*

jest podłożem kontaktu kulturowego¹⁵⁷. Niemniej nacisk, jaki V. Lanternari położył na ten aspekt zjawiska, jest konsekwencją dużej roli czynników kulturowych w przyczynach powstawania wielu ruchów społecznych podobnych do Kitawala.

Wśród czynników kulturowych istotnym źródłem niezadowolenia i frustracji były jednak metody polityki kulturalnej Belgów w Kongu. Celem bowiem systemu oświatowego w kolonii, który w zasadzie opierał się na działalności misji głównie katolickich, było upowszechnienie podstawowego wykształcenia oraz przygotowanie pewnej tylko części Kongijczyków do wykonywania zawodów niezbędnych dla funkcjonowania gospodarki kolonii. Misje koncentrowały swą uwagę na szkolnictwie podstawowym i w niewielkim stopniu przygotowywały do zawodów rzemieślniczych. Natomiast instytucje prywatne i państwowe, jak np. towarzystwa kolejowe, żegluga rzeczna, wojsko, tworzyły szkolnictwo zawodowe w celu zapewnienia sobie odpowiedniej ilości kwalifikowanej siły roboczej lub kadry średniego szczebla. W rezultacie stopień skolaryzacji Konga był, jak na warunki afrykańskie, bardzo wysoki, o czym świadczą dane z 1955 roku. Na 10 000 Kongijczyków przypadło przeciętnie 101 uczniów, gdy natomiast w sąsiedniej Francuskiej Afryce Równikowej było ich 32¹⁵⁸. Na terenach bardziej uprzemysłowionych i zurbanizowanych, szczególnie w Katandze, gdzie najwcześniej rozwinął się ruch Kitawala, wskaźnik skolaryzacji był niewątpliwie wyższy. Na pozór pomyślny stan szkolnictwa był w gruncie rzeczy poważnym źródłem niezadowolenia Kongijczyków. Szkolnictwo podstawowe i nieliczne zawodowe podporządkowane było maksymalnej eksploatacji ekonomicznej Konga, a nie asymilacji kulturowej Kongijczyków. Nie było tam miejsca dla murzyńskiej inteligencji. Dopiero w 1954 roku w Leopoldville i w 1956 r. w Elizabethville powstały uniwersytety dostępne dla Afrykanów. Zapoczątkowana jednak w tym okresie polityka większej tolerancji w różnych płaszczyznach życia kolonii, mająca złagodzić narastające konflikty między Belgami a Kongijczykami, przyszła zbyt późno.

W sumie zaburzenia psychiczne powstałe na skutek samego tylko zderzenia kulturowego w sytuacji dominacji spotęgowane zostały skutkami polityki kulturalnej Belgów, która utrudniała akulturację Kongijczyków zamiast ją ułatwiać. Uczestnictwo Afrykanów w rozwoju wymagało od nich zrozumienia treści ideologicznych uzasadniających ten rozwój. Belgijski kolonializm natomiast celowo pozbawiał ich szans osiągnięcia tej

¹⁵⁷ Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 32.

¹⁵⁸ Por. F. Bezy, *Problèmes structureaux de l'économie congolaise*, Louvain 1957 (cyt. za Zajączkowski, *Niepodległość Konga...*, s. 107), a także Lemarchand, *op. cit.*, s. 133—144; V eh a e g e n, *op. cit.*, s. 17—27.

wiedzy, widząc w tym zagrożenie własnej dominacji. Dalsza więc instrumentalna partycypacja Kongijczyków w nowoczesnym życiu (w coraz większym stopniu) bez przyjęcia wspomnianych treści, koniecznych w normalnym procesie akulturacji, powodowała ogólne ich rozkojarzenie psychiczne, poczucie niepewności, stany lękowe i frustracje. Celnie zanalizował to zjawisko A. Zajączkowski w swojej ostatniej książce: „Człowiek i to każdy — nie tylko Afrykanin — musi odbierać otaczający go świat jako odpowiedni do wyznawanych wartości, aby mógł cieszyć się bez zakłóceń własną egzystencją. Odpowiedniość ta nie musi koniecznie oznaczać harmonii, ale musi przynajmniej być pewną szansą jej uzyskania. Inaczej mówiąc: dwa te układy, wewnętrzny i zewnętrzny, muszą być sobie odpowiednie i dopiero przy tej istniejącej potencjalnie odpowiedniości mogą pojawić się reformatorzy dążący do skojarzenia stosunków społecznych z ideologią, dążący do ustalenia harmonii. Potrzeba zaprowadzenia takiego harmonijnego ładu występuje u człowieka powszechnie, wszędzie tam, gdzie został on zakłócony, a brak szans na to, czyli brak przywiedności tego, co wobec człowieka zewnętrzne, do tego, co w nim wewnętrzne, odbiera poczucie pewności. Osobnik staje się rozkojarzony: jednym razem niepewny zewnętrzności ujmowanej za pomocą kategorii wewnętrznych, jeszcze tradycyjnych, kiedy indziej wobec oczywistości tego, co zewnętrzne, niepewny wartości wewnętrznych — pełen lęków, chwiejny, niepewny nie tylko w doznawaniu siebie samego, ale także doznawania przez innych”¹⁵⁹.

Czynniki warunkujące charakter ruchów. Obok zespołów prześlędzonych czynników, których współwystępowanie w skali masowej określa podłoże ruchów religijnych, istotną rolę odegrały także czynniki, które wyjaśniają w zasadniczych rysach charakter tych ruchów. Określić go można w dwóch wymiarach — psychologicznym i ideologicznym.

Wymiar psychologiczny ruchów dotyczy kierunku reakcji społecznej na sytuację kolonialną, jaki sobą reprezentowały. Inaczej mówiąc — dotyczy typu postawy psychicznej w sytuacji zagrożenia i niepokoju. Z trzech ogólnie wyróżnionych postaw: buntu, ucieczki i rezygnacji¹⁶⁰, kongijskie ruchy religijne w dominującym stopniu reprezentują pierwszą postawę. Czynnikiem, który zdeterminował ten typ postawy ruchów, była szeroka świadomość plebejskich mas kongijskich rzeczywistego źródła niepokoju

¹⁵⁹ Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 75—76.

¹⁶⁰ Na gruncie postawy rezygnacji, przejawiającej się w zaniechaniu jakiegokolwiek działania, nie powstają ruchy społeczne, które są zawsze formą działania. Może ona charakteryzować jednostki i grupy społeczne, lecz nie może cechować ruchów społecznych. W tym sensie odnosi się to również do ruchów religijnych w Kongu. Por. Nowicka, *op. cit.*, s. 253.

społecznego i zagrożenia tradycyjnego świata¹⁶¹. Jawna agresja wobec Belgów stała się naturalną — na płaszczyźnie psychicznej — konsekwencją obrony własnych interesów oraz poszukiwaniem rozwiązania w celu zniwelowania niepożądanych stanów psychicznych. Wiele ruchów kongijskich okresu kolonialnego, w których jawna agresja wobec administracji kolonialnej i ogólnie wobec białych ustąpiła postawie biernego oporu, jest przejawem postawy eskapistycznej (ucieczki). Decydującą rolę w ukształtowaniu się tej postawy odegrała zapewne nadal bardzo aktywna rola tradycji oraz jej bogactwo w środowisku, w którym ruch wystąpił. Najlepszym przykładem ruchów tego typu są fetyszystyczne ruchy biernego oporu wobec Belgów, z których kilka poznaliśmy.

Wymiar drugi — ideologiczny — określający charakter ruchów dotyczy treści ich doktryn i obrzędów. Analiza sytuacji kolonialnej oraz tradycyjnego podłoża wskazuje, że decydujący wpływ na ukształtowanie się ideologicznych treści ruchów miały następujące czynniki:

- sakralny charakter kultury afrykańskiej,
- niska świadomość polityczna Kongijczyków,
- brak możliwości działania politycznego,
- działalność misji chrześcijańskich.

Wielka rola elementów sakralnych w życiu afrykańskiej społeczności tradycyjnej wynika z dominacji treści religijnych w całości jej kultury. Na tej podstawie zrodziło się określenie o sakralności afrykańskiej kultury. E. Dammann problem ten sprowadza na płaszczyznę psychologiczną twierdząc, że Afrykanin z istoty swojej jest *homo religiosus*¹⁶². Wszakże nie geneza elementów sakralnych tej kultury jest w tym wypadku ważna, lecz ich rola. Religia w kulturze afrykańskiej spełnia rolę totalnego systemu myślowego interpretującego świat oraz jest formą ideologii w ostatecznej instancji racjonalizującej zachowania w ramach społeczności¹⁶³. W tym sensie Afrykanie skłonni są do religijnej racjonalizacji zachowań własnych i obcych. W tym sensie także skłonni są do przypisywania tej samej ważnej roli religii w obcych kulturach co w ich rodzimej kulturze. Misyjna oświata na terenie Konga utwierdziła ich w tych tendencjach i przekonaniach, gdyż chrystianizacja odgrywała istotną rolę w procesie ewolucji Kongijczyków. Status *evolué* wymagał przyjęcia chrześcijaństwa. Nieodłączna ekspansja kolonializmu za akcją misyjną (w pierwszym okresie)

¹⁶¹ Czynnikiem ten odegrał rolę dominującą. Obok niego na ukształtowanie się postawy buntu wśród Kongijczyków zapewne wpłynęły także świadomość niepodległej przeszłości historycznej oraz tradycje walk międzyplemiennych, w których przejawiał się wojowniczy charakter wielu plemion kongijskich.

¹⁶² E. D a m m a n n, *Die Religionen Afrikas*, Stuttgart 1963, s. 32.

¹⁶³ Por. T e m p e l s, *op. cit.*; Z a j ą c z k o w s k i, *Muntu dzisiaj*, s. 15—34.

stała się także bazą przekonania Afrykanów o monolocie kultury europejskiej z dominacją religii.

Mimo osłabienia wpływu religii tradycyjnej na formowanie się osobowości kongijskiej w późniejszym okresie kolonialnym jej rola była nadal istotna. Ogólna religijna orientacja tej osobowości pozostała. Dlatego kongijskie dążenia do zrozumienia zmodernizowanego świata i większego w nim uczestnictwa w połączeniu z obroną interesów własnych obciążone są treściami religijnymi. Doktryny ruchów są jednym z przejawów tej postawy.

Brak możliwości politycznego działania Kongijczyków oraz w dużym stopniu związana z tym ich niska świadomość polityczna wywarły przełożony wpływ na wyrażenie politycznych, społecznych i innych treści w języku religijnym. W Afryce Zachodniej i tam, gdzie z różnych względów (a głównie z racji większej tolerancji władz kolonialnych) Afrykanie mieli większe możliwości kształcenia się niż Kongijczycy oraz wcześniej stworzono im niewielkie możliwości działalności politycznej, na czoło walki z kolonializmem wysuwa się warstwa afrykańskich intelektualistów¹⁶⁴. W Kongu natomiast polityka oświatowa i wspomniany zakaz działalności organizacji politycznych wytworzyły sytuację braku wykształconej grupy Kongijczyków dobrze uświadamiających sobie realia polityczne oraz stworzyły barierę przed polityczną działalnością publiczną. Spośród przytłaczającej rzeszy Kongijczyków w różnym stopniu wyrwanych ze świata tradycji tylko około 50 000 osób osiągnęło status *evolué*¹⁶⁵. Jednakże bardziej istotny jest fakt, że większość z nich przyjęła kolonialny model włączenia się do kultury europejskiej nagradzany przez Belgów często większymi możliwościami zarobkowymi i większym prestiżem w odróżnieniu od reszty krajowców. Tego typu okoliczności jak i ogólnie paternalistyczne zasady rządzenia Kongiem wpłynęły na opóźnienie procesu kształtowania się kongijskiej świadomości politycznej, a głównie świadomości narodowej. Świadomość klasowa czy narodowa były kategoriami zupełnie nie trafiającymi do przekonania robotników kongijskich. Dlatego związki zawodowe w pierwszym okresie działalności, tj. pod koniec lat czterdziestych, z trudem zdobywały członków.

Religijna orientacja osobowości kongijskiej, niska świadomość polityczna, specyfika sytuacji kolonialnej oraz potrzeba obrony własnych wartości, zarówno duchowych jak i materialnych, spowodowały zwrócenie się Kon-

¹⁶⁴ Por. Sz. Chodałak, *Systemy polityczne czarnej Afryki*, Warszawa 1964, s. 421.

¹⁶⁵ Zajączkowski, *Niepodległość Konga...*, s. 182.

gijczyków do środków nadprzyrodzonych¹⁶⁶. Okolicznością niezmiernie sprzyjającą temu była działalność misji chrześcijańskich, głoszących między innymi ideał przyszłego królestwa niebieskiego i ideę mesjańską. Wysoki prestiż chrześcijaństwa w ramach systemu kolonialnego wpływał na dobór argumentacji właśnie z chrześcijaństwa przy popieraniu przez Kongijczyków ich własnych żądań. Doktryna chrześcijańska (zarówno w odmianie katolickiej, jak i protestanckiej) stała się dla wielu najodpowiedniejszym materiałem ideowym do racjonalizacji przyjętych postaw. Przebudowana i wtłoczona w realia kongijskie przyjmowała często funkcje doktryny politycznej o charakterze antykolonialnym.

Na fakt przyjęcia chrześcijańskich idei religijnych przez ruchy kongijskie duży wpływ miała także okoliczność głoszenia ich właśnie przez Afrykanów (najczęściej w ramach misji protestanckich) oraz sugerowana przez nich (jak też mimowolnie nasuwająca się) zbieżność biblijnej historii ludu Izraela i chrześcijan z kolonialną sytuacją Kongijczyków¹⁶⁷. Nastąpiła bardziej „kongijska” interpretacja *Biblii* i większa identyfikacja faktów biblijnych z faktami konkretnie kongijskimi. W interpretacji *Biblii* prześledzono te aspekty sytuacji kolonialnej, które najbardziej zajmowały Kongijczyków, a więc sprawa wolności, przyczyny niewolniczego sposobu życia, droga do polepszenia sytuacji. Szczególnie uzasadnienie losu Afrykanów stało się głównym przedmiotem mitów funkcjonujących w ramach ruchów. W etiologicznej ich warstwie daje ponadto znać o sobie popularne w czarnej Afryce zjawisko psychiczne zwane kompleksem Chama. Według biblijnej historii Cham, jeden z synów Noego, został przez ojca przeklęty za nieokazanie mu synowskiego szacunku i za drwiny w momencie, gdy ten będąc pijanym, ukazał swą pleć. Według przekonania pewnej części chrześcijan przekleństwo to dotyczy także potomstwa Chama. Afrykanie pod wpływem chrystianizacji przyjęli także tę spłyconą interpretację opowieści biblijnej i — co więcej — sami zidentyfikowali się jako potomkowie Chama¹⁶⁸. Kolonializm ma być według tego przekonania realizacją klątwy Noego.

Warto jednak zwrócić uwagę, że w mitach wielu analizowanych przez nas ruchów kolonializm nie jest uzasadniony przekonaniem o totalnej niż-

¹⁶⁶ Religijna reakcja obrony na sytuację ucisku społecznego i politycznego jest dosyć uniwersalna. Częściej z reakcją taką mamy do czynienia w społeczeństwach o niskim stopniu wiedzy naukowej i technicznej, aczkolwiek do dziś w Europie notuje się podobne zjawiska, Por. Z a j ą c z k o w s k i, *Muntu dzisiaj*, s. 105; W o r s l e y, *op. cit.*, s. 234; J. T o p o l s k i, *Świat bez historii*, Warszawa 1972, s. 126—127.

¹⁶⁷ Już sam specyficzny język biblijny (przypowieści, historie) wyjątkowo trafia do mentalności afrykańskiej i powoduje szerokie zainteresowanie tą księgą. Por. A. H a s t i n g s, *Kościół i misje w Afryce*, Warszawa 1971, s. 72.

¹⁶⁸ Bliżej zajmuje się tym zagadnieniem C. W a u t h i e r, *L'Afrique des Africains*, Paris 1973, s. 217—244.

szości czarnych, lecz złą naturą białych i przebiegłością ich przodków w „czasach” biblijnych. W wielu wypadkach wyraża się przekonanie (np. doktryna Kitawala), że obecna pozycja białych w zasadzie (zgodnie z prawem primogenitury) przysługuje czarnym i będzie im przywrócona. Konstrukcje tego typu mitów oddaje mechanizm powstawania przekonań rasistowskich. W rzeczywistości rasistowska misja cywilizacyjna Belgów uzasadniona *Biblią* i wzniosłymi hasłami stała się antywzorem rasizmu kongijskiego podobnie uzasadnionego.

W wielu doktrynach ruchów kongijskich zawierających program przebudowy świata na czoło wysunęła się idea mesjańska jako forma realizacji tego programu. Jest to znamienna cecha nie tylko ruchów kongijskich, lecz także ruchów, których uwarunkowania były podobne. R. Bastide w studium poświęconym mesjanistycznym ruchom Murzynów brazylijskich podkreśla, że „mesjanizm jest [...] filozofią ludu uciśnionego”¹⁶⁹. Ta uniwersalność idei mesjańskiej wynika z jednorodności zasadniczego jej źródła — mimo odmiennych warunków historycznych itp. Jest nim bowiem brak realnych możliwości — w sensie subiektywnym i obiektywnym — dokonania zmiany „przykrej” rzeczywistości przy jednocześnie dużym zaangażowaniu emocjonalnym w wysiłkach w tym kierunku. W sytuacji kongijskiej ten czynnik był decydujący, lecz nie wyłączny. Idea mesjańska jako wyrazicielka pragnień wolnościowych znalazła popularność i rozwinięcie dzięki funkcjonującym w obrębie wierzeń tradycyjnych mitom powrotu przodków i idei życia pozagrobowego, które wyrażały podobne pragnienia¹⁷⁰. Elementy wierzeń tradycyjnych zyskały nową i zaktualizowaną formę zarówno w doktrynach będących ich rewitalizacją, jak i w doktrynach o charakterze synkretycznym. Idea mesjańska w ten sposób stała się w obu przypadkach klamrą wiążącą pragnienia wolności i szczęścia z umiłowaniem tradycji i przywiązaniem do przeszłości, które wyraziły się niemalże w każdej doktrynie przede wszystkim restytucją kultu przodków.

FUNKCJE RUCHÓW

Analiza funkcji pełnionych przez kongijskie ruchy religijne wymaga ustalenia punktów ich odniesienia. Ruch społeczny bowiem może realizować funkcje w stosunku do jednostki ludzkiej, do społeczeństwa, w którym powstał, oraz do siebie samego. Pod pojęciem funkcji ruchu społecznego rozumiemy realizowane przez niego zadania wynikające z aktualnych po-

¹⁶⁹ R. Bastide, *Le messianisme chez les Noirs du Brésil*, „Le monde non chrétien”, Paris, 1950, nr 15, s. 304.

¹⁷⁰ Por. np. J. S. Mbiti, *African Religious and Philosophy*, London 1969, s. 25—27, 149—166; B. H. O. S. A., *Les Dieux d'Afrique Noire*, Paris 1968, s. 122—134.

trzeb społecznych (i innych) uświadamianych bądź nieuświadamianych sobie przez członków ruchu. Nas interesują głównie spełniane przez ruchy funkcje w stosunku do tej części społeczeństwa kongijskiego, która objęta została ich działalnością. Ponieważ jednak źródłem ruchów są zjawiska psychiczne, ukształtowane i wyrażane społecznie, zwrócimy także uwagę, (w stosownych momentach) na spełniane przez nie funkcje w stosunku do jednostki ludzkiej.

W najogólniejszym sensie kongijskie ruchy religijne są przejawem istotnych zmian (jakie dokonały się w świadomości szerokich mas kongijskich) pod wpływem zwiększonego ich uczestnictwa w zmodernizowanym świecie, szczególnie w okresie II wojny światowej i po jej zakończeniu. Ruchy te bowiem wyrażają bardzo popularyzujące się w tym czasie i w tym środowisku dążenia rewindykacyjne. W tym sensie spełniają one niebagatelną funkcję ekspresyjną. Rewindykacja dotyczy wszystkiego, co Kongijczycy stracili pod wpływem kolonializmu, a więc wolności, władzy, własności, spokoju, zrozumienia świata, poczucia pewności i równowagi psychicznej. Postawę tę będącą wyrazem osobników wyrwanych z tradycji, lecz równocześnie nie ewoluowanych cechuje jednak zasadnicza niedojrzałość. Niemniej fakt ten świadczy o wielkiej rewolucyjności mas plebejskich Konga oraz większej wśród nich popularności haseł niepodległościowych niż wśród warstw bardziej predestynowanych do tej postawy chociażby z racji wyższego wykształcenia. Tak zwaną elitą kongijską ukształtowaną w warunkach kolonialnych cechuje ówczasie serwilizm wobec Belgów. Dopiero w połowie lat pięćdziesiątych warstwa ta aktywnie włączyła się do walki z kolonializmem wysuwając zupełnie dojrzałe politycznie żądania rewindykacyjne.

Źródło niedojrzałości postawy rewindykacyjnej tkwi głównie w niewolniczej osobowości kongijskiej, ukształtowanej w ciągu długiego okresu ucisku kolonialnego. W postawie tej odnajdujemy bowiem elementy niewolniczego zafascynowania kulturą europejską jak też elementy niewolniczej asymilacji z nią¹⁷¹.

Postawa fascynacji typowa dla Kongijczyków w pierwszym okresie kolonialnym wyrosła z ich zachwyty nad kulturą europejską, a szczególnie nad materialnymi jej wytworami. Kongijczycy uznali wyższość białych. Sytuacja ta znalazła nawet racjonalizację w pierwotnej filozofii afrykańskiej. Zgodnie z tradycyjną interpretacją świata białym przyznano wyższy rodzaj siły, na którą nie działają środki magiczne. Magia znajduje bowiem tylko zastosowanie do sił (inaczej — bytów) równych lub niższych człowiekowi w afrykańskiej hierarchii kosmosu¹⁷². Dokonano nawet religijnej fi-

¹⁷¹ Zajączkowski, *Niepodległość Konga*, s. 81—87.

¹⁷² Por. Tempels, *op. cit.*; Mbiti, *op. cit.*, s. 194—203.

liacji między czarnymi a białymi. Białych uznano za zmartwychwstałych czarnych, którzy po śmierci zbieleli. W specyfice tej interpretacji leży zapewne przyczyna bierności Kongijczyków wobec ucisku kolonialnego i niepodjęcie przez długi czas walki o niepodległość.

W późniejszym okresie, w miarę szerszego uczestnictwa Afrykanów w kapitalistycznym społeczeństwie dążenia asymilacyjne zdominowały ich stosunek do Europejczyków i ich kultury, przepojony niewolniczą fascynacją. Przedmiotem pożądania stała się kultura europejska, lecz nie na zasadzie naśladownictwa. Tego typu postawę asymilacyjną Kongijczyków zdeterminowało ustępujące zafascynowanie kulturą europejską, którego pewne elementy mocno utkwily w kongijskiej świadomości.

W podobny sposób ukształtowała się kongijska postawa rewindykacyjna mas ludowych w sytuacji nadal trwającego ucisku kolonialnego rodzącego coraz szersze niezadowolenie. Elementy fascynacji i asymilacji tkwiące w świadomości splotły się z dążeniami rewindykacyjnymi wyrażanymi mniej lub bardziej otwarcie i zdecydowanie. Niewolniczy typ fascynacji i asymilacji wpłynął na niedojrzałość żądań rewindykacyjnych.

W doktrynach ruchów religijnych uzewnętrzniła się niedojrzałość i złożoność tej postawy rewindykacyjnej. Na pozór ambiwalentny rasizm w niektórych z nich (np. Kitawala) w istocie swojej oddaje dynamikę kształtowania się tej postawy i w ten sposób wykazuje jej życiową logikę. Wysoka ocena kultury europejskiej, jaką zawierają te doktryny, przy jednocześnie antyeuropejskiej (antybiałej) ich wymowie, jest wyrazem żywych jeszcze w świadomości kongijskiej elementów fascynacji tą kulturą. Uznanie białego koloru skóry za nieodłączny korelat pożądanej kultury europejskiej jeszcze bardziej uwypukla ten rys kongijskiej postawy rewindykacyjnej. Wizja przyszłego państwa szczęścia, formułowana w realiach kultury europejskiej, wyraża natomiast najdobitniej asymilacyjne dążenia środowiska, w którym ruchy zdobywały swoich zwolenników. Dążeniom tym nie stały na przeszkodzie na wskroś ksenofobiczne treści doktryny.

Popularność ruchów religijnych świadczy, że ich doktryny adekwatnie oddawały postawy i pragnienia kongijskich mas. Większa ich adekwatność wynikała także z ich spontanicznego i emocjonalnego charakteru, na co wpływ miało środowisko, w których powstały. Ruchy ludowe bowiem cechuje ogólnie mniejsza refleksyjność, lecz większa emocjonalność w odróżnieniu od ruchów społecznych zrodzonych w warstwach społecznych bardziej zintelektualizowanych.

Dzieje ruchów religijnych oraz ich treści ideowe oddają kierunek ogólnej orientacji ludu kongijskiego wobec sytuacji kolonialnej oraz własnej kultury. Ta ważna ekspresyjna funkcja ruchów w istocie jest jednak wtórną funkcją w stosunku do podstawowych, jakie one pełniły. Są to funkcje — religijne, społeczne i polityczne. Należy zatem prześledzić w zasad-

niczych rysach te funkcje ruchów religijnych, by poznać ich istotne walory. W trakcie analizy tychże trzeba jednak również pamiętać o ważności związków międzyfunkcjonalnych, aczkolwiek granica między funkcjami jest płynna, a nie tak ostra, jakby wynikało z naszego podziału.

Funkcje religijne kongijskich ruchów wyrażają się realizacją kongijskiego zapotrzebowania na religijną interpretację rzeczywistości i racjonalizację zachowań. Zapotrzebowanie to, jak wiadomo, wynika z religijnej orientacji kultury afrykańskiej. Funkcjonowanie bowiem społeczności etnicznej w ostatecznej instancji normowane jest religią. Religia tu jednak nie jest tylko zbiorem prawd teologicznych, lecz także formą filozofii i ogólną teorią przyrody. W oparciu o jej reguły świat jawi się Afrykaninowi jako całość logicznie zwięzła i zrozumiała. Jego postępowanie jest zrozumiałe dla innych członków społeczności plemiennej. Charakterystyczna dla społeczności pierwotnej integracja wszystkich elementów kultury, uzyskana właśnie dzięki dominacji jej religijnych elementów, na płaszczyźnie psychologicznej jest bazą równowagi psychicznej i źródłem poczucia pewności jednostki.

W momencie wejścia Kongijczyków w nowe społeczeństwo powstałe z sytuacji kolonialnej tradycyjnie religijna interpretacja rzeczywistości straciła właściwą sobie odpowiedniość. Nowe zachowania wynikające bądź to z wolnej woli, bądź z przymusu administracyjnego wymagały nowej interpretacji i uzasadnienia, gdyż w przeciwnym wypadku rodziły niepokój psychiczny i rozkojarzenia, albo nawet cięższe stany psychiczne. Nowej interpretacji wymagały mechanizmy funkcjonowania nowej i niezrozumiałej rzeczywistości. Potrzeba teorii interpretującej tę rzeczywistość rodziła się w osobowości afrykańskiej nadal nastawionej religijnie w pojmowaniu świata.

Doktryny ruchów wyszły na przeciw potrzebie nowych, bardziej adekwatnych w sensie subiektywnym teorii. W większości przyjęły one formę doktryn synkretycznych, ukształtowane bowiem zostały przez kongijską osobowość o cechach synkretycznych jako wynik egzystencji w sytuacji dwóch diametralnie różniących się kultur.

Poza realizacją potrzeb wyrosłych na gruncie tradycyjnej orientacji osobowościowej kongijskie ruchy religijne poczęły realizować zupełnie nowe dążenia środowiska kongijskiego, jakim stało się pragnienie uczestniczenia w wielkiej własnej religii¹⁷⁸. Prócz społecznego źródła tych pragnień, którym dłużej zajmiemy się przy funkcji społecznej ruchu, na ich kształt i siłę duży wpływ miały elementy fascynacji kulturą europejską wraz z chrześcijaństwem oraz przejście od Belgów pewnych tendencji do niskiej oceny wierzeń tradycyjnych. G. Balandier podkreśla, że z badań

¹⁷⁸ Balandier, *Sociologie...*, s. 476.

empirycznych prowadzonych przez niego nad ruchami religijnymi wśród plemienia Kongo wynika, iż najczęściej podawanym powodem przyłączenia się do ruchu jest właśnie chęć zrealizowania tego pragnienia. Nie bez racji będzie stwierdzenie, że pragnienie przynależenia do wielkiej religii występuje w genetycznym związku z istniejącym dążeniem części społeczeństwa kongijskiego do równouprawnienia i autoafirmacji na płaszczyźnie życia religijnego¹⁷⁴. Dążenie to bez wątpienia przejawiało się jako religijna transformacja politycznych dążeń tego typu. Synkretyzm religijny był ideologiczną formą separatyzmu politycznego, który w zależności od środowiska i okresu kolonialnego mniej lub bardziej ujawnił się w doktrynach.

Funkcje społeczne. Naczelną funkcją ruchów religijnych w płaszczyźnie społecznej jest funkcja integracyjna, przejawiająca się jako usiłowanie nawiązania nowych więzi w środowiskach pozostających na styku świata tradycji ze światem współczesnym¹⁷⁵. Funkcja ta jest jedną z podstawowych, a jej rola wiąże się ściśle z funkcją religijną i funkcją polityczną. G. Balandier znaczenie jej określa następująco¹⁷⁶; „Ruchy kongijskie pobudzają do podjęcia na nowo inicjatywy i jednocześnie pobudzają do społecznej reorganizacji. Ruchy te działają w kierunku zatrzymania procesu wywołującego rozdrobnienie wspólnot i rozluźnienie spójni: procesu — którego aspekty już wykazaliśmy: przeciwstawienie się pogan chrześcijanom, przeciwstawienie powstające wśród samych chrześcijan, wzrastający indywidualizm coraz liczniejszych elementów modernistycznych, pomnażanie się konfliktów płci żeńskiej i męskiej, rywalizacja interesów uwydatniających się w miarę ustalania się ekonomiki monetarnej, rozpraszanie się szczepów, rodów i wsi. Ruchy nowatorskie dążą w sposób mniej lub bardziej świadomy do ponownego nawiązania zerwanej uprzednio więzi i do odbudowania wspólnoty. Gromadzą, łączą, próbują odtworzyć „braterstwo” szczepowe — obecnie zdegradowane. Cała grupa etniczna odnajduje w ten sposób sens swej jedności i zdaje sobie sprawę ze swego położenia. Odbudowuje się pod względem społecznym przeciwstawiając się każdej kontroli obcej (misjonarzy, a szczególnie polityków): to, co prowadzi ją do manifestowania ksenofobii i pewnego rodzaju rasizmu”.

Integracyjna funkcja ruchów wpływa z treści ich doktryn, które stwa-

¹⁷⁴ Por. B. Szarewska, *Stare i nowe religie w tropikalnej i południowej Afryce*, Warszawa 1971, s. 447.

¹⁷⁵ D. Paulme w oparciu o funkcję integracyjną dokonała podziału afrykańskich ruchów religijnych (*Une religion synchrétique en Côte d'Ivoire*, „Cahiers d'Etudes Africaines”, vol. III, 1962, s. 6—7).

¹⁷⁶ Balandier, *Sociologie...*, s. 478—479.

rzały podstawy zawiązywania się nowych więzi społecznych w miejsce tradycyjnych, ale nie dostosowanych do zmienionych form życia, i pobudzały do aktywności masy kongijskie do tej pory bierne wobec wydarzeń spowodowanych podbojem kolonialnym. Wiele z nich cechuje właśnie chiliizm, który odznacza się szczególną siłą w aktywizowaniu energii ludzkiej¹⁷⁷. Wizja przyszłego państwa wolności i szczęścia obejmującego wszystkich czarnych wykazuje nieistotność dotychczasowych podziałów etnicznych, opartych na tradycyjnych zasadach pokrewieństwa i sąsiedztwa. Wykazuje także wspólność interesów różnych grup etnicznych objętych kolonializmem belgijskim i możliwość nowej integracji na nowych zasadach. Przez swój uniwersalizm doktryny te rozszerzają horyzonty identyfikacji na ponadetniczne formy zbiorowości ludzkich i w ten sposób przełamują tradycyjne ramy społeczne. Dodatkowym bodźcem o charakterze wysoce emocjonalnym w kierunku integracji jest zapowiedź w nich rychłego ustanowienia państwa czarnych za sprawą mesjasza — wysłannika Boga. Okoliczność, iż przyszła władza w dalszym ciągu zachowa (lub odzyska) sakralny charakter, zwiększała oddziaływanie ruchów w kierunku mobilizacji sił społecznych w obronie własnych interesów.

Realizacja funkcji integracyjnej, oparta na samej treści doktryny czy formie działalności ruchów w wypadku braku zapotrzebowania na integrację, nie byłaby owocna w takiej mierze, na jaką wskazują dane liczbowe. Istotą powodzenia w spełnianiu tej funkcji było realne zapotrzebowanie w społeczeństwie kongijskim na tego typu doktryny. W sytuacji rozluźnienia więzi plemiennej i ogólnej detrybalizacji pod wpływem nowych stosunków społeczno-politycznych i gospodarczych wzrosło zapotrzebowanie na nowe formy współżycia społecznego określone zarówno możliwościami wynikającymi z sytuacji kolonialnej, jak i cechami kultury afrykańskiej. Zapotrzebowanie kongijskie na wielką religię, potrzeba religijnej interpretacji rzeczywistości, wspomniane w trakcie omawiania religijnych funkcji ruchów, mają zasadniczo to samo źródło i są wyrazem tych samych potrzeb społecznych i psychicznych. O tym wspomina G. Balandier w przytoczonym cytacie, to wynika z analizy uwarunkowań ruchów, a bardzo trafnie ujął to zagadnienie A. Zajączkowski. „Otóż przy niedostatecznym stopniu ogólnej ewolucji ludu — pisze A. Zajączkowski — następnie przy zróżnicowaniu etnicznym (wiele sekt i kościołów ogarniało szereg społeczności — nie tylko jedną) konieczny był pewien dobór treści wierzeniowych, optymalny, zadowalający oczekiwania przeciętne, czyli takie, do których każdy wyznawca mógł się nagiąć, jeśli mu nawet nie we wszystkim odpowiadały. Dlatego właśnie obserwujemy we wszystkich wierzeniach synkretycznych ubóstwo doktryny. Nie mówiąc już o chrześcijań-

¹⁷⁷ Por. uwagę na temat millenaryzmu. Nowicka, *op. cit.*, s. 44.

stwie: wierzenia pierwotne były od synkretyzmu znacznie bogatsze treściowo. Z chrześcijaństwa i wierzeń pogańskich przeszły do synkretyzmu dwa elementy, przede wszystkim te, które z punktu widzenia socjo-psychicznej funkcji utwierdzenia wyznawców w wewnętrznej harmonii i w poczuciu bezpieczeństwa były najważniejsze, mianowicie Chrystus (występujący w różnej roli, ale zawsze wszechmocny i wyposażony w atrybuty boskości) oraz magia. Magia ta jednak, zredukowana znacznie zarówno co do zakresu stosowalności, jak i w swej wewnętrznej treści, straciła związki z pierwotną teorią przyrody, nawiązała do bożej (*respectively* Chrystusowej) wszechmocy. To, co z Afryki tradycyjnej pozostało w synkretyzmie w postaci magii, jest raczej modelem działania niż właściwą treścią kulturową”¹⁷⁸.

Z funkcją integracyjną ściśle wiąże się psycho-społeczna funkcja ruchów. Realizacja jej sprowadza się do likwidacji stanów niepewności i przywrócenia członkom ruchów równowagi psychicznej oraz wewnętrznej zgodności między doznawaniem świata a jego rozumieniem. W tej płaszczyźnie funkcjonalność ruchów również sięga istotnych źródeł ich powstania. Stan niepokoju psychicznego, lęki, frustracje o szerokim zasięgu społecznym leżą, jak wiadomo, u podstaw powstania ruchów. Wspomniana popularność nowych środków magicznych w ich ramach tudzież zapotrzebowanie na religijną doktrynę są tylko religijną formą potrzeb ukierunkowanych kulturowo, ale zaistniałych na podłożu tychże samych potrzeb psycho-społecznych. W tym sensie realizacja funkcji religijnych wchodzi w obręb psycho-społecznej funkcji ruchów.

Szczególna rola w realizacji funkcji psycho-społecznej przypadła obrzędowości ruchów, zarówno tej, która powstała z rewitalizacji obrzędów tradycyjnych, jak i synkretycznej w swej istocie. Naczelnym jej celem było zlikwidowanie bezradności w sytuacji społecznej, w której stare środki w niezmienionej formie okazały się nieadekwatne i nieskuteczne. Odnowa starych praktyk magicznych oraz afrykanizacja obcych (z reguły chrześcijańskich), czego dokonano w ramach kongijskich ruchów religijnych, jest charakterystyczna dla całej czarnej Afryki¹⁷⁹. W okresie intensywniejszych kontaktów z Europejczykami przy niskim stosunkowo poziomie akulturacji Afrykanów wzmogła się popularność środków magicznych jako przyjęta forma obrony własnych interesów. Stopień występowania zjawisk niezrozumiałych i traumatycznych w skutkach psychicznych

¹⁷⁸ Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 158—159.

¹⁷⁹ F. J. W. Fernandez (*African Religious Movements — Types and Dynamics*, „Journal of Modern African Studies”, vol. 2, 1964) ze względu na sposób stosowania przyjętego zespołu symboli (obrzędowość) przez ruchy religijne dzieli je na instrumentalne i ekspresywne. To rozróżnienie jest dla autora ważnym kryterium podziału wszystkich ruchów religijnych w czarnej Afryce.

określił stopień zapotrzebowania na środki zapobiegawcze. Ruchy religijne realizowały to zapotrzebowanie w sposób zorganizowany i niemalże instytucjonalny — analogicznie do organizacji tradycyjnych o podobnych funkcjach w świecie „czysto” afrykańskim.

Tak jak w przypadku każdego zjawiska społecznego funkcjonalność religijnych ruchów odnosi się do konkretnej warstwy społecznej, różnorodność ruchów obok ich zasadniczego podobieństwa wynika z realizacji różnorodnych zapotrzebowań, które w ramach szerokiej społeczności (w której omawiane ruchy zdobyły uznanie) nie zawsze były identyczne. W tym tkwi również tajemnica topografii ruchów na etnicznie różnorodnym terenie. Trafnym przykładem, jak popularny ruch może przejawiać wyraźne symptomy dysfunkcji, może być wypowiedź młodego Kongijczyka o działalności Kitawala. „Myślałem — mówi on — że Kitawala przywróci dawne życie i już prawie zapomniane zwyczaje, ale oni chcieli użyć przeszłości tylko po to, aby stworzyć nowy sposób życia, jeszcze gorszy od sposobu białych [...] Miałem nadzieję, że Kitawala może przywrócić stare zwyczaje, ale wszystko było tylko naśladownictwem nowych sposobów, nawet jeszcze gorsze. Teraz wiem, że stary sposób życia należy bezpowrotnie do przeszłości, przodkowie nas opuścili, bo myśmy ich opuścili. Jesteśmy otoczeni przez złych ludzi, którzy kradną nasze dusze, oszukując nas fałszywymi przodkami, i przez ludzi, którzy kradną nasze ciała i zmuszają je do przestrzegania obcych zwyczajów. W takiej sytuacji przodkowie nie mogą nawiązać z nami kontaktu ani my nie możemy nawiązać kontaktu z nimi, możemy się tylko coraz bardziej od siebie oddalać”¹⁸⁰. Zupełnie marginesową aczkolwiek w pewnych sytuacjach ważną częścią psycho-społecznych funkcji ruchów kongijskich było stworzenie przez nich szansy do realizacji indywidualnych celów i dążeń wyrastających ponad schemat przeciętności, ale nie mieszczących się we wzorach zachowań preferowanych w społeczności plemiennej. Osobnicy na przykład o silnych skłonnościach przywódczych, nie mając innego sposobu, jak tylko religijny, wykorzystywali go do urzeczywistnienia tych dążeń lub do usprawiedliwienia osiągniętej już władzy¹⁸¹. Wydaje się, że ten aspekt psycho-społecznej funkcji ruchów religijnych odgrywa istotniejszą rolę w sytuacji pokolonialnej¹⁸².

F u n k c j e p o l i t y c z n e. W ramach funkcji pełnionych przez kongijskie ruchy religijne okresu kolonialnego na czoło wysuwa się funkcja antykolonialna. Jest ona z tej racji najczęściej podkreślana w analizach tych ruchów; często nawet z pominięciem tych istotnych funkcji, które — jak wynika z dotychczasowych naszych rozważań również określały ra-

¹⁸⁰ Turnbull, *Samotny Afrykanin*, s. 228—39.

¹⁸¹ Por. Balandier, *Sociologie...*, s. 478.

¹⁸² Wystarczy porównać np. pewne fakty, które przytacza Bernard, *op. cit.*

cję ich bytu. Dominacja ruchów o wymowie antykolonialnej wśród kongijskich ruchów religijnych powoduje w niektórych pracach nieuwzględnianie ważnej roli ruchów, które swe funkcje ograniczyły do społeczno-kulturowych¹⁸³.

Realizacja funkcji antykolonialnej przez ruchy religijne (najściślej związanej z postawą buntu) określona została sytuacją prawno-polityczną Kongijczyków, która pozbawiła ich szanse wyrażania swych negatywnych postaw wobec kolonizatora na płaszczyźnie czysto politycznej. Doktryny ruchów oraz ich działalność stały się w ten sposób jedyną zorganizowaną formą wyrazu antykolonialnych postaw ludowych mas kongijskich¹⁸⁴. Dotyczy to ruchów przejawiających postawę zarówno czynnego, jak i biernego oporu.

Ewolucję religijnych elementów doktryn ruchów kongijskich w kierunku przyjęcia przez nie politycznego sensu najlepiej bodajże ilustrują dzieje kimbangizmu i jego oddziaływanie na ruchy zrodzone po nim. Zarówno w ramach kimbangizmu, jak i innych ruchach bierna i czynna postawa antykolonialna przybierała na sile w okresie zwiększonego ucisku kolonialnego. Hasła skrajnie antykolonialne oraz demonstracje o identycznej wymowie były podejmowane i inspirowane przez ich członków szczególnie w latach czterdziestych, kiedy reżim kolonialny obnażył najjaskrawiej swe negatywne oblicze w stosunku do społeczeństwa kongijskiego. Ta zależność między cechami antykolonialnych treści ruchów (często jako element w ogóle ich ideowego stosunku do kultury europejskiej) a stopniem nasilenia się ucisku kolonialnego nie jest specyfiką wyłącznie ruchów kongijskich, lecz dotyczy również innych rejonów Afryki. Ksenofobia ruchów religijnych, która niekiedy miała cechy rasizmu (w ruchach kongijskich — khakizm, Kitawala), w połączeniu z mesjanizmem jako program radykalnych zmian w przyszłości jest bardziej widoczna i odgrywa większą rolę w warunkach radykalniejszego systemu kolonialnego¹⁸⁵.

Niedojrzałość polityczna kongijskich ruchów religijnych, którą w decydującym stopniu determinowała eschatologia i mesjanizm ich doktryn, nie osłabiła — jak widać z ich dziejów — czujności władz kolonialnych.

¹⁸³ S. Świdorski (*Grands traits des civilisations africaines*, Paris 1966, s. 81) docenia właśnie istotę odróżnienia funkcji politycznych od funkcji społeczno-kulturowych i opiera na niej podział afrykańskich ruchów profetycznych na dwie grupy: ruchy o celach społeczno-kulturowych i o celach politycznych.

¹⁸⁴ J. S. Coleman, analizując problem działalności politycznej w oparciu o grupy religijne na szerszym terenie afrykańskim, stwierdza, że jest to zjawisko typowe w warunkach kolonialnych. *The Politics of Sub-Saharan Africa* [w:] W. G. Almond, J. S. Coleman (red.), *The Politics of Developing Areas*, Princeton — New Jersey 1960.

¹⁸⁵ Zajączkowski, *Muntu dzisiaj*, s. 154—155.

Bezwzględność Belgów w represjach przeciwko ich członkom świadczy, że dostrzegali oni w ruchach tych realną siłę polityczną, a szczególnie ich antykolonialną postawę. Co więcej — dostrzegali nawet w nich źródło zagrożenia panującego systemu w czysto integracyjnej funkcji ruchów, bojąc się wykorzystania tego waloru przez obce elementy polityczne, wrogie kolonializmowi. Dowodzi tego wypowiedź P. Lebeera — Belga, przejętego sytuacją polityczną Konga — dotycząca ruchu Kitawala. „Obecnie Kitawala — pisze P. Lebeer — przypomina wielkie ciało z mackami, z niezliczonymi rozgałęzieniami; ciało, które czeka na poruszenie przez impuls nadany przez elementy zdolne do stopienia w jedną syntezę partykularyzmów, które je dzielą. Choć jest tak potężny w dziedzinie biernego sabotażu, nie wierzy się, by mógł on wzniecić ogólne powstanie, lecz niebezpieczeństwo nadchodzi właśnie z innej strony. Pochodzi z faktu, że Kitawala jest łupem dostępnym dla wszystkich, dla wszelkiej żądzy. Co nastąpi w dniu, kiedy się spostrzeże, że notoryczni komuniści lub agenci arabscy w ukryciu pociągną za sznurek i przyniosą zwolennikom to oparcie polityczne, którego na szczęście im brakuje? Jak będzie można walczyć przeciwko ludziom specjalnie zaprawionym w walkach politycznych; ludziom, którzy w swoich bagażach terrorystów przenieśliby to, co w ciągu kilku miesięcy stałoby się lontem zapalającym proch w tym kraju? Pytanie pozostaje bez odpowiedzi”¹⁸⁶.

Obawy środowiska, które reprezentuje ta wypowiedź — jak się okazało — były mniej prorocze niż proroctwa ruchów. Od połowy lat pięćdziesiątych bowiem Kongo nie potrzebowało zewnętrznego oparcia politycznego, lecz miało już rodzime organizacje czysto polityczne, które wspólnie ze związkami zawodowymi właściwiej pełniącymi swe zadania niż w okresie poprzednim (powstały pod koniec lat czterdziestych) wysuwały coraz bardziej otwarcie dojrzałe żądania niepodległościowe, angażując stopniowo szersze masy w walkę czysto polityczną. Stopniowy, a nie żywiołowy akces plebejskiej warstwy najpierw do związków zawodowych, a później do organizacji parapolitycznych lub partii politycznych wykazuje, że podłożem popularności ruchów religijnych jako wyrazicieli dążeń politycznych nie były tylko takie czynniki, jak brak szans działania politycznego, niska świadomość polityczna Kongijczyków i religijna ich orientacja. Obok tych obiektywnych czynników istotną rolę odegrał czynnik subiektywny, jakim był powszechnie niechętny stosunek do organizacji typu europejskiego, postrzeganych jako obce zarówno w mieście, jak

¹⁸⁶ Lebeer, *De l'importance du Kitawala*.

i na wsi¹⁸⁷. Dopiero wzrost świadomości politycznej uwarunkowany zmianami ekonomicznymi (wzrost mimo wszystko nielicznej klasy robotniczej) i politycznymi Konga w latach pięćdziesiątych przybliżył organizacje polityczne w swych funkcjach do przeciętnego Kongijczyka. Ewidentnym tego dowodem stał się żywiołowy udział Kongijczyków w licznych partiach politycznych w przeddzień uzyskania niepodległości.

Doceniając rolę czynników ekonomicznych, politycznych czy społecznych, które w długim okresie kształtowały kongijską świadomość polityczną, nie można pominąć również istotnej roli, jaką w tym procesie odegrały niewątpliwie ruchy religijne. Odpowiadając niskiej świadomości politycznej nie hamowały jej rozwoju w rzeczywistości społecznej, jasno określonej dwoma biegunami — społeczeństwem kolonizującym i społeczeństwem skolonizowanym, pełniąc w tej sferze ważną funkcję. Religijne w swych źródłach doktryny tych ruchów, podkreślając swą autonomiczność od chrześcijaństwa identyfikowanego z dominującym systemem popularyzowały przecież ideę wolnego państwa i swoistą koncepcję emancypacji politycznej. Te rewindykacyjne koncepcje — co najważniejsze — wyrastały już ponad trybalizm, zawierając w sobie cechy nacjonalizmu kongijskiego. Nacjonalizm ten jest swoisty¹⁸⁸ — gdyż siłą jego nie jest obiektywnie istniejąca ponadplemienna struktura społeczna, lecz więź społeczna określona negatywną postawą wobec białych w sytuacji kolonialnej.

UWAGI KOŃCOWE

G. Balandier cenne rozważania na temat ruchów religijnych z terenu Dolnego i Środkowego Konga kończy zdaniem — „Dopóki naród kolonizowany albo zależny nie ma (i nie może mieć) możliwości rywalizowania z kolonizatorem na gruncie, na którym ten ostatni go przewyższa, dopóty narodowi temu pozostaje tylko rozwiązanie wykorzystania swojej specyfiki, by ukryć (pierwsza faza kolonizacji) lub żywić i usprawiedliwiać podjętą inicjatywę”¹⁸⁹. Spostrzeżenie G. Balandiera określa chyba najtrafniej sens ogólny kongijskich ruchów religijnych okresu kolonialnego. Ruchy te w sytuacji braku politycznych organizacji kongijskich wykorzystywały

¹⁸⁷ Por. Balandier, *Sociologie...*, s. 476; Turnbull (*op. cit.*, s. 225), charakteryzując popularność Kitawala, podkreśla, że ruch ten, nawet w wypadku niez zaakceptowania go, traktowany był jako rodzima organizacja na kształt dawnych stowarzyszeń sekretnych.

¹⁸⁸ B. Holas nazywa nacjonalizm o podobnych cechach, występujący na Wybrzeżu Kości Słoniowej, nacjonalizmem jednoczącym (*nationalisme unificateur*). *Le séparatisme religieux en Afrique Noire*, Paris 1965, s. 21.

¹⁸⁹ Balandier, *Sociologie...*, s. 480.

istniejące (wprawdzie niewielkie) możliwości, by mobilizować masy kongijskie do walki z kolonizatorem. Były społeczną próbą obrony własnej kultury w politycznym systemie dominacji kultury europejskiej.

Zmiana sytuacji społeczno-politycznej, która nastąpiła po roku 1960 w Zairze, wpłynęła decydująco także na charakter istniejących już ruchów religijnych oraz na charakter nowych ruchów tego typu. W warunkach niepodległego bytu państwowego ruchy te są jednym z wyrazów gruntownych przeobrażeń, jakie społeczeństwo zairskie przeżywa obecnie. Ideologie współczesnych zairskich ruchów religijnych są jedną z odpowiedzi Afrykanina na aktualną sytuację polityczną, społeczną i kulturową oraz próbą określenia swego miejsca w kulturze własnej i wyrażenia stosunku do kultur mu obcych. W kształtowaniu tej postawy wobec współczesnego świata kolonialna przeszłość odgrywa jednak nadal ważną rolę.