

Natalia Zawiejka

Uniwersytet Jagielloński

Chrześcijańskie Kościoły w Angoli i angolskie polityki tożsamości. Przypadek Kościoła Bom Deus¹

Summary

Christian Churches in Angola and Angolan policy of identity. The case of Bon Deus church. In this article I am focusing on the identity and belonging of Angolan Christian churches. I am showing how religious and social identities of religious groups and institutions are rooted in multiple sources like social imaginations, memories, territory and affective attachments. These identity dimensions are deeply engaged in shaping social lives in a contemporary Angolan society, however, they are not compatible with identity constructs introduced by political discourses in Angola. This article offers an insight into the role of social and religious identities in shaping contemporary social dynamics in Angola. The analysis is based on the case study of Bom Deus church.

Chrześcijańskie Kościoły w Angoli i angolskie polityki tożsamości. Przypadek Kościoła Bom Deus. Artykuł koncentruje się na procesach tożsamościowych obecnych na gruncie chrześcijaństwa w Angoli. Analizie zostały poddane upolitycznione angolskie tożsamości narodowe, którym przeciwstawiają się religijne i społeczne tożsamości zapośredniczone w społecznych wyobrażeniach, pamięci, przestrzeni czy emocjach. Głównym

¹ Artykuł jest oparty na badaniach terenowych przeprowadzonych w Angoli w 2013 i 2014 roku, w ramach projektu badawczego „A política da esperança: o papel das igrejas na reconstrução da Angola de Pós-Guerra”, finansowanego przez Fundację Nauki i Technologii w Portugalii (Fundação para a Ciência e a Tecnologia, FCT), nr PTDC/CSANT/112897/2009 oraz w Lizbonie i Londynie dzięki grantom Preludium 7 (2014/13/N/HS1/00810) i Etiuda 3 (2015/16/T/HS1/00185), finansowanym przez Narodowe Centrum Nauki. Powstanie artykułu było możliwe dzięki stażowi odbytemu w Centre of World Christianity w SOAS, w Londynie, finansowanemu przez Narodowe Centrum Nauki w ramach grantu Etiuda 3 (2015/16/T/HS1/00185).

celem artykułu jest zwrócenie uwagi na to, jak w ten sposób ujmowane tożsamości wychodzą naprzeciw upolitycznionym konstrukcjom angolskości, a przez to jak wpływają na dynamikę społeczną współczesnej Angoli. Analiza opiera się na studium przypadku Kościoła Bom Deus.

Keywords: Angolan identity, religious politics, identity politics, Angolan Pentecostalism, Angolan Christianity, African Christianity

angolska tożsamość, polityka religijna, polityki tożsamości, angolski pentekostalizm, chrześcijaństwo w Angoli, afrykańskie chrześcijaństwo

1. Wprowadzenie – chrześcijańskie Kościoły w Afryce i problem tożsamości

Odpowiedź na pytanie o tożsamość religijnych instytucji w Afryce jest nieoczywista, zwłaszcza w przypadku Kościołów chrześcijańskich, które zostały zainicjowane w Afryce jako część planu europejskiego podboju i kolonialnej dominacji. Ale także i tych, które zakładali Europejcy i Amerykańscy misjonarze, działający początkowo bez wyraźnego wsparcia instytucjonalnego, kierując się jedynie indywidualnym powołaniem². Debata nad tożsamością takich Kościołów nie jest nowa i obejmuje tak zasadnicze kwestie jak afrykanizacja, asymilacja, inkulturacja, moratorium czy nacjonalizacja³. Z perspektywy najmłodszych nurtów chrześcijaństwa rozpowszechnionych w Afryce, takich jak Kościoły pentekostalne, wyraźnie uzewnętrznia się dodatkowo czynnik transnarodowy i dyskursy globalnego pentekostalizmu, które kierują myślenie o tożsamości Kościołów do przestrzeni ponadnarodowych i globalnej wspólnoty⁴. Zagadnienia związane z tożsamością Kościołów chrześcijańskich w Afryce są zatem złożone, a sama tożsamość jawi się jako nieesen-cjonalna i wielobiegunowa. Sam termin domaga się także doprecyzowania.

2 Zob. D. Birmingham, *Merchants and Missionaries in Angola*, „Lusotopie” 1998, s. 345–355; L. W. Henderson, Lawrence, *A igreja em Angola. Um rio com várias correntes*, Lisboa 1990.

3 Zob. S. Grodź, *Chrystologia afrykańska: w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005 (Prace Wydziału Teologicznego, Studia Religiologiczne, 7); A. Szyjewski, *W napięciu między synkretyzmem a ortodoksją*, „Znak” 472 (9) 1994, s. 46–54; A. Ukah, *African Christianities: Features, Promises and Problems*, „The Working Papers” (79) 2009, s. 1–18.

4 Por. N. Zawiejska, L. van de Kamp, *The Multi-Polarity of Angolan Pentecostalism: Connections and Belongings*, „PentecoStudies” 17 (2018) 1, s. 12–36; B. Meyer, *Christianity in Africa. From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches*, „Annual Review of Anthropology” (33) 2004, s. 447–474.

Pisząc o tożsamości, odnoszę się do tożsamości religijnych oraz rozmaitych tożsamości społecznych, które są wpisane w dialektykę władzy i jako takie ulegają upolitycznieniu, a często także instrumentalizacji. W odniesieniu do procesów społecznych tożsamość najbliższa byłaby znaczeniowo poczuciu przynależności oraz wspólnotowości i odpowiadałaby za procesy różnicowania⁵. Tak ujmowana tożsamość staje się narzędziem formującym społeczne światy i związane z nimi wyobrażenia. Także tożsamości religijne nie mają w moim rozumieniu wyłącznie charakteru nadania związanego z rygoryzmem doktrynalnym, lecz są raczej szeregiem wyobrażeń odwołujących się do doktryny czy kanonu określającego formę i zakres wierzeń. Zaś w swoim wymiarze społecznym i performatywnym są procesualne, konstruowane i negocjowane⁶. Traktuję je jako tożsamości przeżywane, odnoszące się do religii przeżywanej, tak jak rozumieją ją Meredith McGuire czy Anna Niedźwiedź⁷. Obie, wydawałoby się odmienne osie, wertykalna – nakierowana na transcendencję, w przypadku tożsamości religijnych i horyzontalna – tożsamość społeczna, przecinają się w różnych punktach świata życia, praktykach społecznych i performansach politycznych, nadając kształt wyobrażeniom, ale też schematom poznawczym⁸. Religijne instytucje nie ograniczają się zatem do ekspresji tożsamości społecznych, takich jak tożsamości etniczne, narodowe, miejskie czy klasowe, wymieniając tylko te najoczywistsze, ale także same, manipulując religijnym uniwersum, uczestniczą w modelowaniu światów społecznych oraz w procesach ich kategoryzacji, związanej z przynależnością czy obcością. Formują w ten sposób to, co można także ująć w kategoriach kultury religijnej⁹. Ma to duże znaczenie w kształtowaniu dynamiki społecznej, zwłaszcza w kontekście afrykańskim, gdzie praktyki życia codziennego, sfera publiczna i instytucje władzy politycznej są ściśle związane z religijnymi uniwersami¹⁰. Ich wielość z kolei rzadko pokrywa się z granicami państw i polityką narodowych tożsamości. Angola

5 Zob. R. Brubaker, F. Cooper, *Beyond Identity*, „Theory and Society” (29) 2000, s. 1–47; S. Hall, *Tożsamość kulturowa a diaspora*, „Literatura na Świecie” (1–2) 2008, s. 165–183.

6 Por. R. Jenkins, *Social Identity*, New York 2008.

7 Zob. M. B. McGuire, *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford 2008; A. Niedźwiedź, *Tożsamość wśród katolickiej społeczności w centralnej części Ghany*, w: *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość*, red. K. Jarecka-Stępień, J. Kościółek, Kraków 2012, s. 107.

8 Zob. R. Brubaker, M. Loveman, P. Stamatov, *Ethnicity as cognition*, „Theory and Society” (33) 2004, s. 31–64.

9 Zob. Z. Pasek, *Kultura religijna protestantyzmu*, Kraków 2014.

10 Por. J. S. Mbiti, *Afrykańskie religie i filozofia*, Warszawa 1980.

jest w tych rozważaniach ciekawym przykładem, ze względu na restrykcyjną politykę religijną. Wystarczy wspomnieć, że tylko 84 z 900 Kościołów uzyskało do tej pory status legalnych organizacji religijnych w tym kraju¹¹. Wśród nich nie znalazła się żadna z instytucji reprezentujących islam, który jest w przekonaniu angolskiego rządu, Narodowego Instytutu do Spraw Religii¹², sprzeczny z lokalną tradycją i kulturą, definiowaną jako z gruntu chrześcijańska¹³. Także wiele Kościołów chrześcijańskich, szczególnie tych, które wyraźnie demonstrują swoje zagraniczne pochodzenie, lub tych, które niechętnie są dominacji władzy politycznej nad autorytetem religijnym, popada w konflikt z angolskimi instytucjami władzy politycznej.

Polityczne, odgórne próby formowania społecznych przynależności w ramach religijnego uniwersum, a także przypisywanie religii do określonych przestrzeni etnicznych, narodowych czy kulturowych, rodzi pytanie o rzeczywisty kształt i rolę procesów tożsamościowych, wynikających z dynamiki wspomnianego wcześniej uwikłania tożsamości społecznych i religijnych, w kształtowaniu współczesnych społeczeństw afrykańskich. Nie ulega bowiem wątpliwości, że w przypadku Angoli wewnętrzne procesy kształtujące poczucie przynależności instytucji religijnych nie pokrywają się z tożsamościowymi dyskursami, powiązаныmi z wewnętrzną polityką angolskiego rządu. Prowadzi to niejednokrotnie do rozłamu pomiędzy wymiarem politycznej władzy a praktykami społecznymi grup zaangażowanych w działalność określonych instytucji religijnych, jak miało to choćby miejsce w przypadku Kościoła prowadzonego przez Juliana Kalupetkę¹⁴.

11 F. Viegas, *Panorâmica das Religiões em Angola Independente (1975–2007)*, Luanda 2007; M. Fernando, *As Religiões em Angola. A Realidade do Período Pós-Independência (1975–2010)*, Luanda 2010.

12 Port. Instituto Nacional para os Assuntos Religiosos.

13 Manuel Fernandes, wywiad 19.12.2013; por. R. Blanes, *Politics of Sovereignty: Evangelical and Pentecostal Christianity and Politics in Angola*, w: *The Anthropology of Global Pentecostalism and Evangelicalism*, eds. S. Coleman, R. I. J. Hackett, New York 2015, s. 197–213.

14 José Julino Kalupeteka, lider Kościoła A Luz do Mundo. Działalność Kalupeteki została zinterpretowana przez angolskie władze jako wywrotowa i zagrażająca porządkowi społecznemu. Klupeteka głosił rychły koniec świata i postulował całkowity zwrot ku rzeczywistości transcendentnej, a przez to porzucenie doczesności. Jego Kościół działał głównie na terenach zdominowanych przez opozycyjną partię UNITA. Niesubordynacja społeczna Kalupeteki została zatem potraktowana w kategoriach politycznych i spowodowała atak oddziału wojskowego na osadę wiernych zgromadzonych na modlitewnym odosobnieniu na górze Sumi w południowej Angoli. Podczas konfrontacji doszło do śmierci cywilów i wojskowych. Dokładna liczba ofiar nie jest znana, ponieważ rząd nie dopuścił obserwatorów do miejsca zdarzenia. Kalupeteka został aresztowany i skazany za działalność godzącą w bezpieczeństwo państwa. Za: *O que levou*

W dalszej części artykułu przybliżę złożony charakter takich procesów, koncentrując się na przypadku angolskiego ewangelikalnego i pentekostalnego Kościoła Bom Deus. Wskażę, jak dyskursywnie narzucana tożsamość narodowa jest w badanym przez mnie Kościele instrumentalizowana i ostatecznie marginalizowana. Krok ten jest istotny co najmniej z dwóch powodów. Po pierwsze, w nawiązaniu do tego, co zostało już powiedziane poprzednio, również w naukach społecznych utrzymuje się tendencja do esencjalizowania afrykańskich Kościołów chrześcijańskich, zwłaszcza ewangelikalnych i pentekostalnych, poprzez pryzmat narodowości bądź etniczności¹⁵. Takie podejście prowadzi często do spłaszczenia roli przebiegających w instytucjach religijnych procesów tożsamościowych i wprowadza błędne wyobrażenia, jakoby Kościoły te konstruowały swoje społeczne światy i wyobrażenia w oparciu o gotowy repertuar tożsamości narodowych bądź etnicznych. Prowadzi to do uproszczenia postrzegania relacji pomiędzy religią, dyskursem publicznym i sferą polityczną, reprezentowaną przez polityczne instytucje. W efekcie rola instytucji religijnych w kształtowaniu rzeczywistości społecznej w Afryce jest często interpretowana jednowymiarowo. Tymczasem, jak wskazuje przypadek angolski, Kościoły w dużej mierze konstruują przynależności do określonych światów społecznych, odwołując się do wielorakich przestrzeni, takich jak zapośredniczone historycznie narracje, pamięć zbiorowa, terytorialność, zmysłowość, estetyka czy kultura materialna, które przekraczają sztywne ramy askrypcji i definicji etnicznych czy narodowych¹⁶. W konsekwencji, i tu odwołuję się do drugiego powodu zakwestionowania ciasnych ram tożsamości narodowych czy etnicznych narzucanych w interpretacji organizacji religijnych, różne instytucje religijne powiązane z dominującymi w nich grupami etnicznymi bądź operujące w ramach danego terytorium narodowego postrzegane są w sposób monolityczny, dla przykładu mówi się o angolskim pentekostalizmie, a ich rola i znaczenie społeczne są ujmowane redukcyjnie, zarówno w wymiarze terytorialnym, kulturowym, jak i religijnym. Celem tego artykułu jest zatem zakwestionowanie redukującego podejścia do tożsamości Kościołów chrześcijańskich, które występuje zarówno na poziomie dyskursu politycznego w Angoli, jak i w refleksji

às mortes na seita angolana „Kalupeteka”? , <http://www.dw.com/pt/o-que-levou-%C3%A0s-mortes-na-seita-angolana-kalupeteka/a-18983215> (12.03.2016).

15 N. Glick Schiller, A. Çağlar, T. C. Guldbrandsen, *Beyond the ethnic lens. Locality, globality, and born-again incorporation*, „American Ethnologist” 33 (2006) 4, s. 612–633.

16 Por. N. Zawiejska, L. Van de Kamp, *The Multi-Polarity of Angolan Pentecostalism: Connections and Belongings*, „Penteco Studies” 17 (2018) 1, s. 12–36.

na gruncie naukowym. Ponadto artykuł ten postuluje spojrzenie na tożsamości chrześcijańskich Kościołów w Afryce w szerokiej perspektywie, poprzez przynależności opierające się na wyobraźni i praktyce społecznej.

2. Mój syn ma na imię Aidini Abala – przynależność religijna

W sobotnie majowe popołudnie, w dzielnicy Golfe 2 w Luandzie pastor Alexandre oprowadzał mnie po swojej parafii, którą niedawno objął. Kościół był jeszcze na etapie konstrukcji. Składał się tylko z sali modlitw na parterze i kilku przyległych pomieszczeń. Pierwsze piętro było już zaplanowane i żeliwne uzbrojenie sterczało w oczekiwaniu na wypełnienie betonem. Alexandre opowiadał z dumą o tym, co już udało mu się osiągnąć, ale też o planach na przyszłość. Został osadzony na stanowisku pastora w Golfe 2, ponieważ wszędzie, gdzie wcześniej pracował z ramienia Kościoła Bom Deus, w Mozambiku czy w południowych prowincjach Angoli, dał się poznać jako prężny i lubiany organizator życia skupionej wokół niego wspólnoty wiernych. Także i w Luandzie oczekiwano, że nowa parafia stanie się jednym z ważnych ośrodków kościoła w dzielnicy Golfe 2. Kościół Bom Deus niewątpliwie rozwijał się w szybkim tempie, jego główna siedziba miała być niebawem przeniesiona z dzielnicy Palanka w Luandzie do nowej, odlanej z betonu, nowoczesnej świątyni wznoszonej na przedmieściach Luandy. Pastor Alexandre opowiadał o Bom Deus z dużym oddaniem, zwłaszcza o jego obecnym liderze Simão Lutumbie, który w słowach Alexandre'a urastał do postaci charyzmatycznego przywódcy, ojca, opiekuna, osoby niezwyklej, dzięki której Kościół rozkwitał i zakładał nowe parafie „na całym świecie”. Życie pastora Alexandre'a zostało z tym Kościołem ściśle związane. Według słów pastora w młodości, którą spędzał w północnej prowincji Angoli, Uíje, był dzieckiem krnąbrnym. Do tego stopnia, że brano go za szaleńca i nieraz przywiązywano sznurem na podwórku. Traktowano go jak osobę na poły chorą, niebezpieczną. Całkowita przemiana nastąpiła w Kościele Bom Deus, do którego został zabrany przez swoją rodzinę. Tam uleczono go i od tej pory Alexandre poświęcił życie służbie Bom Deus i Bogu. Traktuje ją w kategoriach całkowitego poddania się i wycofania własnej podmiotowości na drugi plan. „Kiedy przychodzi rozkaz, to trzeba słuchać. Trzeba zebrać rodzinę i iść za rozkazem, jak w wojsku, bo my jesteśmy żołnierzami Chrystusa”, skwitował pastor, mówiąc o częstych przenosinach i zmianach miejsca zamieszkania. Moją uwagę zwróciły także inne jego słowa, które nie tylko

wskazywały na przynależność pastora i jego rodziny do świata chrześcijan, ale formowały ów świat przy pomocy konkretnych wyobrażeń i materializacji. „Mój syn ma na imię Aidini Abala. Mam nadzieję, że będzie taki jak on”, dodał Alexandre, podsumowując opowieść o swojej rodzinie.

Narracja pastora Alexandre’a mówiąca o silnym i bezwarunkowym związku z Bogiem, a przede wszystkim z Kościołem Bom Deus, jest przykładem jednej z wielu historii, które zebrałam podczas pracy terenowej w Luandzie, a także w Lizbonie i Londynie. Należy zauważyć, że przywiązanie do danego Kościoła w Angoli jest uważane za istotne, szczególnie zaś w Luandzie, mieście, którego sfera publiczna jest przesycona obecnością konkurujących ze sobą Kościołów. W takiej sytuacji ważne staje się nie tylko wyznanie, ale także przynależność do konkretnej denominacji czy Kościoła. Praktyka częstej zmiany afiliacji, stosowana przez niektórych wiernych, a co za tym idzie utrata członków grupy wyznawców na rzecz innej denominacji, tylko częściowo może tłumaczyć wyraźne praktyki odróżniania i podkreślenia wyjątkowości danej instytucji religijnej. Członkowie Kościołów często bowiem już na poziomie estetyki czy szeroko pojętej kultury materialnej manifestują swoje religijne przynależności. Tokoiści noszą białe stroje, używając emblematu Kościoła, ośmioramiennej gwiazdy. Kościół Bom Deus wydaje Biblię ze swoim emblematem na okładce: krzyżem wpisanym w kontynent afrykański. Zbory Boże, podobnie jak wiele innych denominacji, zamawiają tkaniny z nadrukami symboli Kościoła. Są one wykorzystywane później przez wiernych do szycia ubrań noszonych także poza religijnym kontekstem. Wspomniane praktyki estetyczne i terytorialne – jak zwrócę na to uwagę nieco dalej, lokacja siedziby Kościoła ma duże znaczenie – poszczególnych instytucji religijnych w Luandzie przywołują paralelę z opisem neoplemion w ujęciu Michaela Maffesolego, gdzie budowanie wspólnoty odbywa się właśnie przez współdzielenie określonej estetyki oraz odwołanie do związku z konkretną przestrzenią¹⁷. Pójście tym tropem, choć nie daje odpowiedzi co do kształtu i roli religijnych tożsamości w Luandzie, wydaje się uzasadnione o tyle, iż wskazuje na złożone, społeczne implikacje religijnych tożsamości.

Postawa pastora Alexandre’a wobec Bom Deus wpisuje się w tak pojmowaną tożsamość religijną. Bom Deus, jak pokażę w dalszej części artykułu, jest dla wiernych tego Kościoła wyrazem specyficznej religijności i źródłem religijnej wyobraźni, które wiążą się z zespołem określonych praktyk

17 Zob. M. Maffesoli, *Czas plemion. Schyłek indywidualizmu w społeczeństwach ponowoczesnych*, tłum. M. Bucholc, Warszawa 2008.

społecznych, postrzeganiem terytorium i zbiorową pamięcią historyczną. Wprowadzeniem do wielowątkowych poszukiwań tożsamości Bom Deus niech będzie fakt, iż ideałem dla Alexandre'a, pastora jednego z najdynamiczniej rozwijających się Kościołów pentekostalnych w Luandzie, stolicy Angoli, jest postać Aidiniego Abali, Kongijczyka, obywatela państwa, którego stereotypowy obraz w publicznych dyskursach w Angoli jest negatywny.

3. Nzambe Malamu i Bom Deus, rozłam i kontynuacja

Parafie Kościoła Bom Deus (Igreja Fraternidade Evangélica de Pentecostes na África em Angola – Bom Deus, IFEPÁA)¹⁸ oplatają gęstą siecią Luandę i można je spotkać na terytorium całej Angoli, znajdują się także w wielu krajach Afryki (takich jak Etiopia, Madagaskar, Zambia, RPA, Namibia, Republika Wysp Zielonego Przylądka). Poza Afryką Kościół ulokował swoje przedstawicielstwa w Europie (m.in. w Portugalii, Wielkiej Brytanii, Belgii i Francji), Brazylii i Izraelu, przez co Bom Deus uchodzi za jeden z najdynamiczniej rozwijających się niezależnych ewangelikalnych i pentekostalnych Kościołów w Angoli. Jego główna siedziba znajduje się w Luandzie, w dzielnicy Palanka. Z początkiem lat 80. XX wieku parcelę przeznaczoną na miejsce zgromadzeń niewielkiej grupy wiernych w tej ówczynie szybko zmieniającej kształt dzielnicy zakupili misjonarze, wysłani z Demokratycznej Republiki Konga (DRK)¹⁹. Liderem niewielkiej początkowo wspólnoty był Simão Lutumba, Angolczyk urodzony w Uije, który po latach spędzonych na obczyźnie powrócił z DRK do Angoli. Lutumba nie był jedynym imigrantem, który w latach 80. zdecydował się wrócić do kraju, pomimo wciąż trwającego konfliktu zbrojnego pomiędzy trzema frakcjami spierającymi się o władzę w zdekolonizowanej Angoli²⁰. Konflikt ten nie był bowiem głównym im-

18 Igreja Fraternidade Evangélica de Pentecostes na África em Angola – Bom Deus, z port. dosłownie: Kościół Ewangelikalnego Pentekostalnego Braterstwa w Afryce w Angoli – Dobry Bóg, potocznie w Angoli Kościół ten określany jest jako Igreja Bom Deus, czyli Kościół Dobrego Boga.

19 Zob. M. Fischer, *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche »Nzambe Malamu« mit ihren transnationalen Verflechtungen*, Frankfurt 2011, s. 73–140.

20 Ludowy Ruch Wyzwolenia Angoli (Movimento Popular de Libertação de Angola, MPLA), Narodowy Front Wyzwolenia Angoli (Frente Nacional de Libertação de Angola, FNLA), Narodowy Związek na Rzecz Całkowitego Wyzwolenia Angoli (União Nacional pela Libertação Total de Angola, UNITA).

pulsem exodusu do DRK, który rozpoczął się wcześniej, wraz z wybuchem wojny kolonialnej w 1961 roku. Walka przeciw portugalskim kolonistom została zainicjowana głównie w północnych prowincjach Angoli, w Zaire oraz Uije. Tam, na plantacjach bawełny i kawy, dochodziło do pierwszych ataków na białych kolonów. Akcje odwetowe portugalskich oddziałów były brutalne i miejscowa ludność w obawie o swoje życie masowo przekraczała kongijską granicę. Dlatego już po eliminacji Portugalczyków z politycznej rozgrywki o Angolę i proklamacji niepodległości, część migrantów zaczęła wracać do kraju. Wraz z powiększonymi rodzinami wkraczali do Angoli z nowymi obyczajami, językiem i religią²¹.

Simão Lutumba, przyszły lider Bom Deus, zetknął się z pentekostalnym, ewangelikalnym chrześcijaństwem w Kongu w Kościele Nzambe Malamu, co w języku lingala, *lingua franca* regionu Konga, oznacza „dobry Bóg”. Kościół Dobrego Boga powstał dzięki charyzmatycznemu przywódcy Aidiniemu Abali. Jako młody człowiek Abala uczestniczył w wielkich kampaniach ewangelizacyjnych prowadzonych przez Amerykanina Tommy’ego Lee Osborna w Kenii i Ugandzie. Tam Aidini miał rozpoznać swoje powołanie do służby bogu. Po powrocie do Konga, na przedmieściach Kinszasy założył wspólnotę Nzambe Malamu. Szybko zyskał zwolenników, zwłaszcza że swoje ministerium opierał na leczeniu poprzez wiarę. Rzesze wiernych poświadczają szczególną charyzmę i uzdrowienia, których doświadczano poprzez modlitewne wstawiennictwo Aidiniego. Wraz z natężeniem ruchu powrotu angolskich uchodźców do ojczyzny Aidini wyznaczył swojego wychowanka, Angolczyka Simão Lutumbę jako posłańca i misjonarza, który założy nową wspólnotę w Angoli²². W Luandzie nazwę Kościoła przetłumaczono na język portugalski, oficjalny język niepodległej Angoli. Bom Deus, Dobry Bóg, nie był jednak odrębną instytucją, lecz odległą parafią Kościoła, na którego czele stał Aidini Abala. Siedziba Kościoła w Luandzie, w dzielnicy Palanka, w której najczęściej osiedlali się *regressados* – powracający, przyciągała w większości angolskich migrantów z Konga²³. Po śmierci Aidiniego Abali w 1997 roku angolska parafia oddzieliła się od Nzambe Malamu, a Simão Lutumba stanął na czele Bom Deus jako główny lider i zwierzchnik Kościoła. Kongijski Kościół matka, Nzambe Malamu, nigdy nie uznał Lutumby za

21 Por. J. Pearce, *A Guerra Civil em Angola 1975–2002*, Lisboa 2017; L. Pereira, *Os Bakongo de Angola: Religião, política e parentesco num bairro de Luanda*, São Paulo 2008; D. Wheeler, R. Pélissier, *História de Angola*, Lisboa 2009.

22 M. Fischer, *Pfingstbewegung zwischen Fragilität...*, dz. cyt. s. 149–155.

23 Por. L. Pereira, *Os Bakongo de Angola...*, dz. cyt.

pełnoprawnego następcę Abali, choć tak widzieli kwestię sukcesji członkowie Bom Deus. Dla kongijskiego Kościoła w Kinszasie Lutumba pozostaje schizmatykiem, natomiast następcy Abali w Kościele Nzambe Malamu są przez angolską gałąź postrzegani jako przypadkowi liderzy, pozbawieni charyzmy i odpowiednich przymiotów moralnych.

Konflikty dotyczące spuścizny po charyzmatycznym liderze, choć motywowane głównie napięciem wokół kumulacji władzy i religijnego autorytetu, nie wpływają, jak wskażę w dalszej części artykułu, na zgeneralizowane poczucie przynależności wiernych Bom Deus. Schizma, która dokonała się w oparciu o podziały terytorialne, nie ma większego wpływu na ciągłość wyobrażeń społecznych i religijnych tego Kościoła.

4. Angolska tożsamość i nacjonalizacja instytucji religijnych

Angolska polityka religijna prowadzona przez angolski rząd jest odbiciem polityki tożsamości narodowej, która została aktywowana przez zwycięską w angolskim konflikcie partię MPLA. Po podpisaniu traktatów pokojowych (2002) MPLA przejęła władzę w Angoli, gwarantowaną przez większość parlamentarną i przynależność partyjną ówczesnego prezydenta kraju José Eduarda Dos Santosa. Okres pokoju, który nastąpił po 2002 roku – „roku zero” – został potraktowany przez MPLA jako szansa na stworzenie nowej tożsamości narodowej, z czym łączyła się także nowa narracja partii na temat pamięci historycznej. Jak wskazuje Jon Schubert, angolski konflikt został potraktowany przez MPLA jako starcie sił politycznych, gdzie czynnik etniczny nie grał roli. W związku z tym w nowej Angoli etniczność została zaprojektowana jako pozytywna cecha różnicująca, która może zostać wpisana w hasło jedności w wielości²⁴. W dyskursie politycznym slogan ten pojawia się najczęściej w ujęciu podkreślającym narodową spójność Angoli „od Cabindy do Cunene”, od północy po najbardziej wysuniętą na południe prowincję kraju. Nowa powojenna Angola jest w tym zamyśle domem nowego typu Angolczyka, żyjącego poza trybalizmem i nakierowanego na nowoczesność. Wyrazem tej polityki są inwestycje zmierzające do przeformowania stylu stolicy Angoli. Z miasta postkolonialnego Luanda powoli przeobraża się w nowoczesną stolicę biznesu, gdzie nowoczesna architektura ma być

²⁴ Zob. J. Schubert, 2002, *Year Zero: History as Anti-Politics in the „New Angola”*, „Journal of Southern African Studies” 41 (2015) 4.

wyrazem afrykańskiej niezależności i nowoczesności²⁵. Sterowana odgórnie polityka tożsamości narodowej jest aplikowana także w stosunku do instytucji religijnych, od których oczekuje się spełnienia szeregu wymogów, zanim będą mogły starać się o legalizację. Kościoły i grupy religijne powinny zatem w kulcie operować jednym z języków tradycyjnych Angoli lub językiem portugalskim (oficjalny język kraju). Ich terytorialny zasięg ma obejmować przynajmniej dwie trzecie terytorium Angoli, nie mogą także bezpośrednio manifestować etnicznego charakteru lub obcego (w zamyśle nieangolskiego) pochodzenia²⁶. Taka polityka nacjonalizacji religii czy dostosowania do odgórnych polityk tożsamości sprawia, że w wymiarze dyskursywnym angolskie organizacje religijne, a przynajmniej te, które dążą do stabilizacji i rozwoju na terenie Angoli, zmuszone są do konstruowania swoich tożsamości zgodnie z polityczną narracją. Nie zmienia to faktu, że rzeczywiste przynależności, strukturyzujące społeczne światy poszczególnych grup religijnych i religijnych instytucji, są często rozbieżne ze wspomnianymi upolitycznionymi konstruktami tożsamości.

5. Bakongo – „kongijscy Angolczycy”

Ważną wskazówką do zrozumienia dynamiki Kościoła Bom Deus jest grupa etniczna Bakongo. W okresie poprzedzającym portugalską kolonizację ludność Bakongo zamieszkiwała tereny, które należały do Królestwa Konga, podzielonego w okresie kolonialnym pomiędzy trzy europejskie potęgi: Portugalię, Belgię i Francję, co geograficznie odpowiadało terenom północnej Angoli (dzisiejsze prowincje Zaire i Uije) oraz Kongu Belgijskiemu i Kongu Francuskiemu. Sztuczne podziały nie miały w przypadku Bakongo dużego wpływu na rozbieżności wewnętrzne. Mobilność na przekór kolonialnym granicom, podtrzymywana poprzez handlowe tradycje grupy Bakongo, pozwalała utrzymać spójność i solidarność, która w późniejszym okresie

25 C. Udelsmann Rodrigues, *Recomposição Social e Urbanização em Luanda*, Lisboa 2003; A. Pitcher, M. Moorman, *City Building in Post-Conflict, Post-Socialist Luanda Burying the past with phantasmagorias of the future*, w: *African Cities Reader III: Land, Property and Value*, ed. E. Pieterse, N. Edjabe, Vlaeberg 2015, s. 123–135.

26 Zob. F. Viegas, *Panorâmica das Religiões em Angola Independente (1975–2007)*, Luanda 2007.

odegrała istotną rolę w formowaniu ruchów niepodległościowych opartych na założeniach etno-nacjonalizmu (np. UPA, FNLA)²⁷.

Wspomniany uprzednio exodus Angolczyków do DRK dotyczył w dużej mierze tej grupy etnicznej, po kilkunastu latach przerodził się on w mniej lub bardziej ustrukturyzowany ruch powrotu do Angoli. Tuż po ogłoszeniu niepodległości część Bakongo wróciła do Angoli, głównie do Luandy. Wykształcenie zdobyte w Kongu pozwoliło im na przejmowanie urzędów i szybkie pięcie się po szczeblach kariery administracyjnej. Dodatkowo w latach 80. XX wieku Bakongo umiejętnie wykorzystali gospodarczą izolację Angoli. Jako pierwsi wprowadzili na dużą skalę gospodarkę opartą na ekonomii nieformalnej, korzystając z doświadczeń własnej tradycji przygranicznej wymiany towarów pomiędzy Angolą i Kongiem. Sektor nieformalnej gospodarki, konkurencyjny wobec niewydolnej gospodarki państwa i deficytów towarowych związanych z trwającymi ówczesnie działaniami wojennymi, stał się podstawą bytową większości mieszkańców angolskich miast. Mimo to był i nadal jest obwiniany za destabilizację życia społecznego w Angoli²⁸.

Niespodziewane pojawienie się zwartej i odmiennej kulturowo grupy wywołało wkrótce niechęć szerszych warstw angolskiego społeczeństwa, zwłaszcza że z końcem lat 80. i na początku lat 90. XX wieku do Luandy dotarła kolejna masywna fala migrantów z północy. Zasiadlili oni licznie wybrane dzielnice miasta (np. Palanka, Mabor, Hoji Ya Henda, Petrangol), które zdominowane przez Bakongo zmieniły swój charakter kulturowy, dzieląc miasto na przestrzenie wyraźnie zdefiniowane poprzez ich etniczność²⁹.

Intensywne przemiany miejskiego krajobrazu i rekonfiguracje struktury społecznej Luandy doprowadziły w krótkim czasie do napięć społecznych, inspirowanych różnicami etnicznymi. Obok zdecydowanych akcji takich jak Krwawy Piątek (port. Sexta Feira Sangrenta) 23 stycznia 1993 roku, kiedy ludność Luandy wyszła na ulice, atakując i mordując napotkanych Bakongo, w sferze publicznej pojawiły się praktyki marginalizacji i stygmatyzacji, oparte na negatywnych stereotypach dotyczących Bakongo. Jednym z nich jest postrzeganie Bakongo jako obcych, nie-Angolczyków, co znajduje swój wyraz w zbiorczym ujmowaniu tej grupy mianem *regressados* (port. „ci, którzy wrócili”), podkreślając fakt, że grupa ta tchórzliwie opuściła Angolę w czasie walk o niepodległość, rezygnując z obywatelskiej odpowiedzialności za

27 Por. R. Blanes, R. Sarró, F. Viegas, *Guerra na Paz. Etnicidade e Angolanidade na Igreja Kimbanguista em Luanda*, „Religião e Estudos” 2 (2009): *Religião e Política*, s. 60–61.

28 Por. L. Pereira, *Os Bakongo de Angola...*, dz. cyt.

29 Zob. L. Pereira, *Os Bakongo de Angola...*, dz. cyt.

kraj³⁰. Podobnie, określenia takie jak *zairenzes*³¹ lub *langas*³² kładą nacisk na kulturową nieprzystawalność i obcość, negując angolskość Bakongo³³. Wszystkie potoczne etykiety przypisywane Bakongo ujmują tę grupę w kategoriach negatywnych. Wprowadzenie nieformalnej (chaotycznej i nielegalnej) ekonomii oraz zaangażowanie w ruch transgraniczny, który kojarzy się z kontrabandą, obarczyło Bakongo stygmatem cwaniactwa i oszustwa. Zaradność, przedsiębiorczość i ambicja widziane były przez pozostałych Angolczyków jako przebiegłość i chęć dominacji. Przywiązanie do tradycyjnych struktur rodzinnych, tradycyjnej kosmologii i żarliwa religijność umieściły Bakongo w angolskiej świadomości jako tradycjonalistów i antymodernistów, odpowiedzialnych za upośledzony postęp ekonomiczny, techniczny i cywilizacyjny Angoli. Natomiast solidarność etniczna została jednoznacznie przypisana sentymentom i praktykom trybalistycznym³⁴.

Dodatkowo demokratyzacja i otwarcie państwa w latach 90. XX wieku spowodowały nagły przyrost zainteresowania Angolą wśród misjonarzy i w instytucjach religijnych wywodzących się spoza Angoli. W tym czasie także kongijskie Kościoły pentekostalne zaczęły wysyłać misjonarzy i otwierać filie w Angoli. Taka gwałtowna proliferacja obcych organizacji religijnych, zwłaszcza tych, które wywodziły się z rejonu Konga, spotkała się z niechęcią rodzimego środowiska religijnego³⁵.

6. Bom Deus – instrumentalizacja tożsamości politycznej

Kościół Bom Deus rozwijał się zatem w Luandzie w nieprzychylnym klimacie lat 80. XX wieku. Większość wiernych w tym czasie stanowili Bakongo,

30 Por. L. Pereira, *Os Bakongo de Angola...*, dz. cyt.

31 Od Zaire, nazwy Demokratycznej Republiki Konga za czasów rządów Mobutu Sese Seko.

32 Od popularnego w latach 80. XX wieku kongijskiego zespołu Zaiko Langa Langa i muzyki, którą przynieśli ze sobą powracający emigranci.

33 Luena Pereira przytacza przykład angolskich migrantów w Brazylii, którzy na pytanie o narodowość wielokrotnie odpowiadali „Angolano mesmo” (port. prawdziwy Angolczyk), sugerując, jakoby istnieli także oszuści, L. Pereira, *Os Bakongo de Angola...*, dz. cyt., s. 12.

34 Zob. L. Pereira, *Os Bakongo de Angola...*, dz. cyt. s. 36–39. Migracja Bakongo z DRK do Angoli jest także kwestią współczesności, do chwili obecnej do Angoli powróciło przeszło pół miliona osób, które opuściły kraj w wyniku działań wojennych. W 2014 roku chęć powrotu z DRK zgłosiło ponad 26 tys. osób, <http://www.redeangola.info/usd-17-milhoes-para-repatriamento/> (03.04.2015), <http://www.redeangola.info/operacao-de-repatriamento-enfrenta-dificuldades/>, (03.04.2015).

35 Zob. R. Blanes, R. Sarró, F. Viegas, *Guerra na Paz...*, dz. cyt., s. 53.

regressados z Konga. Pomimo ciągłego przyrostu wiernych i rozbudowy budynku siedziby Kościoła, Bom Deus postrzegano jako Kościół obcy, kongijski. Lokacja głównej siedziby Kościoła, wzniesionej w dzielnicy Palanka i utożsamianej głównie z przybyszami z Konga, nie przyciągała wiernych z innych grup etnicznych³⁶. Sytuacja ta zmieniła się, kiedy lider Simão Lutumba zdecydował przyjąć wytyczne angolskiej polityki tożsamościowej. Język liturgii w głównej siedzibie zmieniono z języka lingala na język portugalski. Kazania zaś Simão Lutumba wygłasza obecnie w kikongo, tradycyjnym języku angolskich Bakongo. Są one symultanicznie tłumaczone na portugalski, kimbundu – język grupy etnicznej Ambundu, zamieszkującej okolice Luandy, a także angielski, ze względu na rosnącą liczbę migrantów z anglojęzycznej części Afryki Zachodniej. Dodatkowo Lutumba wziął przykład z Kościoła tokoistów, który pomimo wąskiej etnicznej bazy wyrósł do poziomu Kościoła postrzeganego jako angolski, chrześcijański Kościół narodowy. Duży wpływ na upowszechnienie się tokoizmu miała decyzja władz kolonialnych, które w celu wyciszenia tego ruchu rozproszyły tokoistów po odległych kolonatach, rozsianych w różnych prowincjach państwa. Paradoksalnie ułatwiło to rozpowszechnienie przesłania Simão Toko poza jego własną grupę – Bakongo³⁷. Lutumba także wysłał swoich misjonarzy do wszystkich prowincji Angoli, w ten sposób spełnił rejestracyjny wymóg rozpowszechnienia Kościoła na terytorium 2/3 kraju, a Kościół zyskał nowych, zróżnicowanych etnicznie wiernych. Postanowiono również przenieść siedzibę Bom Deus poza dzielnicę Palanka, do zróżnicowanej etnicznie dzielnicy Sapo. Zręczną manipulacją koncepcją nowej angolskości Lutumba zdołał wprowadzić Kościół Bom Deus do elitarnej grupy działających legalnie w Angoli organizacji religijnych. Dzięki temu Kościół ten jest współcześnie określany jako Kościół angolski, często zapraszany do współpracy z różnymi rządowymi instytucjami, takimi jak INAR, lub lokalnymi organami administracji.

36 Zob. N. Zawiejska, *O Templo Central da Igreja do Bom Deus [The Central Temple of Bom Deus Church]*, w: *Paisagens e Memórias Religiosas em Angola. Um Itinerário (Volume 1)*, red. R. Blanes, Lisboa 2017, s. 50–56.

37 Por. R. Blanes, *A Prophetic Trajectory. Ideologies of Place, Time and Belonging in an Angolan Religious Movement*, New York–Oxford 2014.

7. Królestwo Konga jako źródło współczesnej wyobraźni społecznej i religijnej

Uniwersalizacja Kościoła, a także jego umiędzynarodowienie i wypracowany oficjalny status w Angoli nie wpłynęły znacząco na struktury tożsamości religijnych i społecznych Bom Deus. Pozostaje on Kościołem, którego przynależność odwołuje się bezpośrednio do wyobrażeń związanych z Królestwem Konga. Pamięć o dawnej świetności i wpływach tego królestwa jest nadal żywa, nie tylko wśród Bakongo, stanowiących pierwotną grupę wiernych Bom Deus, ale w całej centralnej Afryce. Ponadto podsycają ją obecnie dyskursy inspirowane Panafrykanizmem oraz ruchem przywrócenia godności i znaczenia afrykańskiemu modelowi życia i historii. W tym dyskursie Mbanza Kongo (San Salvador), dawna stolica Królestwa Konga jest postrzegana jako stolica duchowa, o szczególnym wymiarze historycznym i religijnym dla kontynentu afrykańskiego, a przede wszystkim dla Angoli. W wielu narracjach urasta ona do rangi centrum afrykańskiego świata. Dla afrykańskiego chrześcijaństwa Królestwo Konga jest także symbolem jego odrębności i niezależności. Takie figury jak Beatriz Kimpa Vita czy Szymon Kimbangu są zaś symbolami niezłomnego ducha Afryki i wyjątkowej formy religijności³⁸. Dyskursy i praktyki religijne Bom Deus odwołują się bezpośrednio do powyższych wyobrażeń.

Z punktu widzenia przynależności religijnej Bom Deus jest Kościołem pentekostalnym, lecz patrząc z perspektywy pentekostalizmu reprezentowanego w Angoli choćby przez Zbory Boże, trudno uznać go za paradygmatyczny przykład tego nurtu. Jedną z przyczyn jest model religijności, który legł u podstaw tego Kościoła, powstałego z inspiracji amerykańskiego ruchu rewiwalistycznego. Wspominany wcześniej Tommy Lee Osborn był bowiem reprezentantem przebudzenia o nazwie New Order of the Latter Rain Movement³⁹. Jego członkowie koncentrowali się głównie na uleczaniu poprzez wiarę oraz na osobistej charyzmie i jej transmisji, marginalizując teologiczne dociekania i ustrukturyzowaną wykładnię doktryny ewangelikalnego chrześcijaństwa. Te główne cechy nałożyły się w kongijskim kontekście

38 M. Matumona, *Messianismo Bantu como ponto de partida da teologia africana. Refrências particulares ao profetismo Bakongo*, „Revista Angolana de Sociologia” 4 (2009): *Ensino da Sociologia e profissionalização do sociólogo*, s. 103–117.

39 Zob. M. Fischer, *Pfingstbewegung zwischen Fragilität...*, dz. cyt.

na lokalny model uniwersum religijnego, którego opis znajdujemy między innymi u Wyatta MacGaffeya⁴⁰.

Według niego uniwersum w kosmologii Bakongo składa się z dwóch przeciwstawnych części: świata żywych i świata umarłych. Oba światy zestawione są na zasadzie lustrzanego odbicia i stanowią zamknięty system, w którym życie przebiega w rytmie oscylacji lub cykli, śmierci i odrodzenia⁴¹. W tak uformowanym kosmosie najważniejszą umiejętnością jest sprawne operowanie siłami, odpowiedzialnymi za harmonizację uniwersum. W świecie żywych wyróżniają się zatem figury obdarzone szczególnym autorytetem, opartym na umiejętności mediacji pomiędzy oboma światami. Z perspektywy współczesnej religijności najważniejszymi figurami są czarownik uzdrowiciel (*nganga*) i prorok (*ngunza*). *Nganga* odpowiadał za manipulację siłami uniwersum w odniesieniu do sfery prywatnej. Jego działania nakierowane były na podtrzymywanie życia, w przeciwieństwie do działań *ndoki*, czarownika sprowadzającego śmierć, choroby i dążącego do zaburzenia rozkładu sił operujących w ramach uniwersum. *Nganga* uzdrawiał nie przy pomocy ziół, lecz obecnych w kosmicznym uniwersum sił *n'kisi*, które harmonizował. Na polu działań kolektywnych, w opozycji do autorytetu wodza, stał *ngunza*. Miał on charakter mediatora, duchowego przywódcy, który występował w imieniu zbiorowości, podczas prób mediacji ze światem umarłych⁴². Obie figury w dobie współczesnej znalazły, jak pisze MacGaffey, reprezentację w postaci proroków, którzy łączą chrześcijańskie przesłanie z lokalną wyobraźnią i praktyką społeczną oraz religijną. Za przykład mogą służyć Szymon Kimbangu i Szymon Toko, reprezentujący tzw. niezależne Kościoły chrześcijańskie (AIC, African Independent Churches)⁴³. Fenomen ten MacGaffey ujmuje w kategorii *congo profetism* lub *Bacongo profetism* (ruchy prorockie z Konga, prorocy Bakongo)⁴⁴. W przypadku Kościoła Bom Deus nie mamy do czynienia z tak daleką reinterpretacją chrześcijaństwa, jak ma to miejsce w przywołanych Kościołach. Mimo to koncentracja na praktykach uzdrowień (Kościół Bom Deus organizuje wielkie, gromadzące kilkudziesięczne rzesze wiernych kampanie uzdrowień) oraz nadanie głównemu liderowi cech charyzmatycznych i prorockich zbliża Bom Deus do

40 Zob. W. MacGaffey, *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington 1983, s. 122–147.

41 Zob. W. MacGaffey, *Modern Kongo Prophets...*, dz. cyt.

42 Zob. W. MacGaffey, *Modern Kongo Prophets...*, dz. cyt., s. 122–147.

43 Por. A. Niedźwiedz, *Religia przeżywana*, Kraków 2015, s. 37.

44 Por. M. Matumona, *Messianismo Bantu como ponto de partida...*, dz. cyt., s. 103–117.

paradygmatu religijności kongijskiej. Pozycja lidera Kościoła Bom Deus jest szczególna i przekracza znaczeniowo figurę zwierzchnika instytucji religijnej. Podczas mojego pobytu w Londynie spotkałam się z głównym pastorem Kościoła Bom Deus, zwierzchnikiem wszystkich europejskich kongregacji. Podczas wielogodzinnej rozmowy dotyczącej historii Kościoła pastor wskazał na portret Simão Lutumby wiszący na jednej ze ścian i powiedział: „to jest nasz duchowy ojciec”. Na moje pytanie, które nastąpiło tuż po tym stwierdzeniu, a dotyczyło Aidiniego Abali, pastor odrzekł: „Aidini Abala jest naszym duchowym dziadkiem”. W narracji tego pastora rozłam między oboma Kościołami Nzambe Malamu i Bom Deus był jedynie zewnętrznym konfliktem, dyktowanym ludzką ułomnością. W rzeczywistości w wyobraźni pastora istniała wyraźna linia duchowej ciągłości i charyzmatycznej transmisji pomiędzy Kongiem i Angolą, których korzeniem było Kongo, pojmowane dosłownie, a zarazem metaforycznie i symbolicznie.

Implikacją tak pojmowanej tożsamości religijnej Bom Deus są działania podejmowane na polu religijnym, a także specyficzne podejście do postrzegania przynależności społecznej. Wbrew założeniom angolskiej polityki modernizacji w stylu zachodnim, promującej kosmopolityzm i zakładającej ścisłą łączność z kontynentem europejskim⁴⁵, wyobrażenia społeczne Bom Deus koncentrują się na kontynencie afrykańskim. Emblemata Kościoła, krzyż wpisany w Afrykę, odsyła nie tylko do kierunków misyjnej ekspansji, ale do przekonania o wyjątkowości przesłania afrykańskiego chrześcijaństwa. Znajdujemy tu paralelę z doktryną Kościołów tokoistów i kimbanguistów⁴⁶. Szymon Kimbangu wskazywał bowiem, że zbawienie nadejdzie z kontynentu afrykańskiego. Nowe, prawdziwe przesłanie chrześcijańskie zostało bowiem ponownie objawione właśnie Afrykanom poprzez Szymona Kimbangu. Podobnie myślał o roli tokoizmu Szymon Toko, którego Kościół, zgodnie z doktryną, jest jedynie przypomnieniem prawdziwego posłania Jezusa, które zostało poprzez wieki przeinaczone i ostatecznie zapomniane. Oba Kościoły dostrzegają i akcentują swoje centralne miejsce w chrześcijańskim uniwersum, widząc swoją rolę w kategoriach odnowy chrześcijaństwa i planu zbawczego Chrystusa, który dokona się ostatecznie poprzez lud afrykański. Podobnie Bom Deus, prowadząc ewangelizację, podkreśla

⁴⁵ Por. J. Schubert, 2002, *Year Zero: History as Anti-Politics in the „New Angola”*, dz. cyt.

⁴⁶ Por. A. Droogers, André, *Kimbanguism at the Grass Roots: Beliefs in a Local Kimbanguist Church*, „Journal of Religion in Africa” 11 (1980) 3, s. 188–211; R. Blanes, Ruy, *A Prophetic Trajectory...*, dz. cyt.; R. Blanes, *Remembering and Suffering. Memory and Shifting Allegiances in the Angolan Tokoist Church*, „Exchange” 38 (2009), s. 161–181.

rangę i wyjątkowość reprezentowanej przez siebie kongijskiej religijności. Modernizacyjny paradygmat obecny w angolskich dyskursach politycznych rozumie zaś przez pryzmat afrykańskiego doświadczenia i historii, dystansując się od modeli modernizacji w stylu zachodnim⁴⁷. Achille Mbembe ujmuje ten typ modernizmu w kategoriach afropolityzmu, szczególnie w jego oddolnym wymiarze⁴⁸. Chodzi tu między innymi o rewaloryzację wielości połączeń kulturowych i historii tworzących afrykańską współczesność. W zamyśle mają one być źródłem oraz fundamentem bogactwa i wyjątkowości afrykańskiego doświadczenia, społecznych praktyk i duchowości. Jest to w dużej mierze postulat zwrócenia się w myśleniu o afrykańskiej współczesności ku Afryce i koncentracji na etnicznych kategoriach modernizacji czy rozwoju.

Zakończenie

Kościoły pentekostalne są istotną siłą społeczną i polityczną we współczesnej Angoli. Społeczno-polityczną historię Angoli można odczytywać przez pryzmat religii będącej ważnym elementem historycznych i społecznych przemian, jak ma to miejsce choćby w przypadku roli Kościołów protestanckich w angolskim ruchu niepodległościowym⁴⁹. Podobnie wiele pentekostalnych denominacji zapisało się na kartach angolskiej historii jako instytucje organizujące życie społeczne, oferujące świadczenia socjalne, takie jak pomoc medyczna czy edukacja⁵⁰. Z drugiej strony warto spojrzeć na instytucje religijne jako niezależną siłę społeczną o wewnętrznej dynamice dyskursów i własnej produkcji znaczeń, które wychodzą naprzeciw społecznej rzeczywistości konstruowanej poprzez polityczne narracje. W przypadku Angoli śledzenie specyfiki społecznych światów istniejących w ramach religijnych instytucji odkrywa kontrnarracje i praktyki społeczne, wyrastające bezpośrednio z lokalnych wyobrażeń opartych na emicznych kategoriach. Poprzez to analiza

47 Por. W. Kuligowski, *Różnicowanie nowoczesności. Nowa debata w antropologii społecznej*, Poznań 2012; A. Appadurai, *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Z. Pucek, Kraków 2005.

48 Zob. A. Mbembe, *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, Luanda 2013.

49 Zob. B. Schubert, *Os protestantes na guerra angolana depois da independência*, „Lusotopie” 1999, s. 405–413.

50 D. Péclard, *The „Depoliticizing Machine”. Church and State in Angola since Independence*, w: *Religion and Politics in a Global Society*, eds. P. C. Manuel, A. Lyon, C. Wilcox, New York 2013; J. Søren Kirk, N. Pestana, *The Role of the Churches in Poverty Reduction in Angola*, Bergen 2010.

współczesnej rzeczywistości społecznej Angoli zyskuje na złożoności, dzięki której uszczegółowieniu ulegają pytania o kształt procesów modernizacji, społecznych modeli rozwojowych, oczekiwań wobec przyszłości, a także o same modele życia społecznego i politycznego. Takie podejście jest istotne również w szerszej perspektywie badań nad afrykańskim chrześcijaństwem i przemianami społecznymi zachodzącymi w Afryce. Zrozumienie współczesnej dynamiki takich przemian musi opierać się na wnikliwej analizie lokalnych znaczeń, leżących u podstaw przynależności społecznych i religijnych.

Bibliografia

Źródła i opracowania

- Appadurai A., *Nowoczesność bez granic. Kulturowe wymiary globalizacji*, tłum. Zbigniew Pucek, Kraków 2005.
- Birmingham D., *Merchants and Missionaries in Angola*, „Lusotopie” 1998, s. 345–355.
- Blanes R., *A Prophetic Trajectory. Ideologies of Place, Time and Belonging in an Angolan Religious Movement*, New York, Oxford 2014.
- Blanes R., Sarró R. Ramon, Viegas F., *Guerra na Paz. Etnicidade e Angolanidade na Igreja Kimbanguista em Luanda*, „Religião e Estudos” (2) 2009: *Religião e Política*, s. 47–65.
- Brubaker R., Frederick Cooper F., *Beyond Identity*, „Theory and Society” (29) 2000, s. 1–47.
- Brubaker R., Loveman M., Stamatov P., *Ethnicity as cognition*, „Theory and Society” (33) 2004, s. 31–64.
- Droogers A., *Kimbanguism at the Grass Roots: Beliefs in a Local Kimbanguist Church*, „Journal of Religion in Africa” 11 (1980) 3, s. 188–211.
- Fernando A., *As Religiões em Angola. A Realidade do Período Pós-Independência (1975–2010)*, Luanda 2010.
- Fischer M., *Pfingstbewegung zwischen Fragilität und Empowerment. Beobachtungen zur Pfingstkirche „Nzambe Malamu” mit ihren transnationalen Verflechtungen*, Frankfurt 2011.
- Grodź S., *Chrystologia afrykańska: w rodzimym kontekście kulturowym*, Lublin 2005 (Prace Wydziału Teologicznego, Studia Religiologiczne, 7).
- Henderson L. W., *A igreja em Angola. Um rio com várias correntes*, Lisboa 1990.
- Hall S., *Tożsamość kulturowa a diaspora*, tłum. K. Majer, „Literatura na Świecie” (1–2) 2008, s. 165–183.
- Jenkins R., *Social Identity*, New York 2008.
- Jensen S. K., N. Pestana, *The Role of the Churches in Poverty Reduction in Angola*, Bergen 2010.

- Kuligowski W., *Różnicowanie nowoczesności. Nowa debata w antropologii społecznej*, Poznań 2012.
- MacGaffey W., *Modern Kongo Prophets. Religion in a Plural Society*, Bloomington 1983.
- Matumona M., *Messianismo Bantu como ponto de partida da teologia africana. Refrências particulares ao profetismo Bakongo*, „Revista Angolana de Sociologia” 4 (2009): *Ensino da Sociologia e profissionalização do sociólogo*, s. 103–117.
- Mbembe A., *Sair da Grande Noite. Ensaio sobre a África Descolonizada*, Luanda 2013.
- Mbiti, J. S., *Afrykańskie religie i filozofia*, tłum. K. Wiercińska, Warszawa 1980.
- McGuire M. B., *Lived Religion. Faith and Practice in Everyday Life*, Oxford 2008.
- Meyer B., *Christianity in Africa. From African Independent to Pentecostal-Charismatic Churches*, „Annual Review of Anthropology” (33) 2004, s. 447–474.
- Neves T., *As igrejas e o nacionalismo em Angola*, „Revista Lusófona de Ciência das Religiões” 6 (2007) 13–14, s. 511–526.
- Niedźwiedz A., *Tożsamość wśród katolickiej społeczności w centralnej części Ghany*, w: *Problemy współczesnej Afryki. Szanse i wyzwania na przyszłość*, red. K. Jarecka-Stępień, J. Kościółek, Kraków 2012, s. 99–113.
- Pasek Z., *Kultura religijna protestantyzmu*, Kraków 2014.
- Pearce J., *A Guerra Civil em Angola 1975–2002*, Lisbon 2017.
- Péclard D., *The „Depoliticizing Machine”. Church and State in Angola since Independence*, w: *Religion and Politics in a Global Society*, eds. P. C. Manuel, A. Lyon, C. Wilcox, New York 2013, s. 139–160.
- Pereira L., *Os Bakongo de Angola: Religião, política e parentesco num bairro de Luanda*, São Paulo 2008.
- Schubert B., *Os protestantes na guerra angolana depois da independência*, „Lusotopie” 1999, s. 405–413.
- Schubert J., 2002, *Year Zero: History as Anti-Politics in the „New Angola”*, „Journal of Southern African Studies” 41 (2015) 4, s. 835–852.
- Szyjewski A., *W napięciu między synkretyzmem a ortodoksją*, „Znak” 472 (9) 1994, s. 46–54.
- Ukah A., *African Christianities: Features, Promises and Problems*, „The Working Papers” 79 (2009), s. 1–18.
- Viegas F., *Panorâmica das Religiões em Angola Independente (1975–2007)*, Luanda 2007.
- Wheeler D., Pélissier R., *História de Angola*, Lisboa 2009.
- Zawiejska N., *O Templo Central da Igreja do Bom Deus [The Central Temple of Bom Deus Church]*, w: *Paisagens e Memórias Religiosas em Angola. Um Itinerário (Volume I)*, red. R. Sarró, R. Blanes, Lisboa 2017, s. 50–56.
- Zawiejska N., Van de Kamp L., *The Multi-Polarity of Angolan Pentecostalism: Connections and Belongings*, „PentecoStudies” 17 (2018) 1, s. 12–36.