

Le martyre de Kimpa Vita, prophétesse du royaume kongo au XVIII^e siècle

Aurélien MOKOKO GAMPIOT *

Résumé : L'évangélisation de l'ancien royaume du Kongo a été menée par des ordres religieux catholiques étroitement associés à l'entreprise coloniale portugaise dès le XV^e siècle. Au tout début du XVIII^e siècle, réagissant au chaos politique qui minait le royaume, Kimpa Vita, femme providentielle se présentant comme une envoyée de Dieu, organise la lutte contre l'ordre colonial. Le catéchisme catholique, où elle puise une part de son instruction, devient un support auquel elle associe sa propre expérience mystique pour prêcher un message d'espoir à ses compatriotes. Son action lui vaut un procès mené par un tribunal ecclésiastique, qui la condamne au bûcher en 1706. En dépit de sa mise à mort, sa mémoire demeure vivace, transmise et présentée jusqu'à nos jours comme un modèle de leadership politique et religieux dans les pays issus du royaume du Kongo (Congo-Brazzaville, Congo RDC et Angola). Cet article explique pourquoi et comment.

Mots clés : royaume du Kongo, catholicisme, messianisme, prophétisme, race, anticolonialisme, martyre, féminisme

Son existence à peine découverte par le navigateur portugais Diego Caõ en 1491, le royaume du Kongo – qui comprenait alors l'Angola, le Congo-Brazzaville et le Congo-RDC¹ – entre sous la

* Aurélien Mokoko Gampiot est sociologue des religions et des diasporas africaines. Il est chercheur associé du Groupe Sociétés, Religions, Laïcités, GSRL-CNRS/EPHE (France), ainsi qu'au département de sociologie de l'Université de York (Royaume-Uni).

¹ Les frontières qui sont établies aujourd'hui résultent du partage de l'Afrique lors de la Conférence de Berlin en 1884 (Brunschwig, 1971 : 110–114).

domination coloniale portugaise et devient le théâtre d'un conflit entre le Portugal et la Hollande, en quête d'une main-d'œuvre servile pendant la traite négrière. En conséquence, le royaume connaît une crise interne qui se répercute sur les plans politique, économique et social. Réagissant au chaos politique qui mine le royaume, une femme providentielle nommée Kimpa Vita (ou Dona Béatrice, de son nom de baptême), se présentant comme une envoyée de Dieu, organise la lutte contre l'ordre colonial. Le catéchisme catholique, dans lequel elle a puisé une part de son instruction, devient un support sur lequel elle s'appuie en parallèle à sa propre expérience mystique pour prêcher un message d'espoir à ses compatriotes. Son action suscite la réaction aussi bien des autorités religieuses catholiques et coloniales que des autorités kongo.

Cet article propose une lecture de la question du martyr au féminin à travers l'expérience prophétique et messianique de Kimpa Vita, en se focalisant sur le rapport entre religion et colonisation. En effet, la religion, et le christianisme en particulier, a été l'un des outils les plus efficaces de la domination coloniale sur les Africains, car, avant même d'être soumis, les Africains étaient préparés depuis longtemps à occuper la position minoritaire. L'exemple le plus familier et le plus frappant de cela est, sans aucun doute, le mythe biblique de la malédiction de Cham, censé être l'ancêtre des peuples noirs, tandis que les peuples blancs étaient une race bénie issue de Japhet, frère de Cham (Mokoko Gampiot, 2017). Les Africains, de leur côté, ne sont pas restés passifs face à cette colonisation religieuse. Au contraire, une résistance s'est organisée sur cette base en créant les phénomènes de syncrétisme. Tel est le cas du mouvement des Saint-Antoniens lancé par Kimpa Vita.

Comment émergea le mouvement d'éveil spirituel qu'elle lança ? Comment s'est préservée et transmise sa mémoire en tant que martyr ? Que reste-t-il de son élan mystique et messianique et comment s'exprime-t-il de nos jours en Afrique, notamment dans les pays qui ont formé autrefois le royaume du Kongo ? Nous chercherons à répondre à ces questions dans les trois parties qui composent cet article. La première décrit brièvement l'histoire de

Kimpa Vita ainsi que son action prophétique ; la deuxième relate les réactions coloniales et ecclésiastiques suscitées par cette action ; et la dernière aborde le récit de son martyre et la préservation de sa mémoire de nos jours.

Bref historique de Kimpa Vita

L'histoire de Kimpa Vita est inséparable de celle du royaume du Kongo, où elle naquit, grandit et mourut. Les récits des missionnaires capucins Cavazzi (1654–1667) et Bernardo Da Gallo (c. 1700) restituent un mythe des origines qui place une figure de femme au cœur de la fondation du royaume kongo. En effet, selon Cavazzi, Lukeni, fils cadet du roi de Bungu, décida de se libérer de l'autorité des aînés en émigrant avec certains de ses partisans vers le sud du fleuve Congo. Là, il forma une bande armée qui exigea le péage au passage du fleuve. Un jour, il éventra sa tante paternelle qui était enceinte, parce qu'elle refusait de s'acquitter du montant exigé. Craignant la colère paternelle, Lukeni s'établit alors sur la rive sud, où il fonda le royaume de Kongo (De Heusch, 2000 : 69–70). Bernardo Da Gallo, quant à lui, retient le même mythe mais sa version diffère en ce qu'elle précise que le conflit eut lieu entre la mère de Lukeni, alors enceinte, et un passeur anonyme qui lui refusait le passage en lui demandant « si elle se prenait pour la reine ou la mère du roi ». Plus tard, pour venger l'insulte, son fils lui promit qu'elle serait en effet la mère d'un roi, car il serait ce roi. Ainsi, avec une armée, il quitta sa patrie, traversa le fleuve Congo et partit à la conquête du pays situé au sud du fleuve (Balandier, 1965 ; Randles, 1968).

Dans les deux versions, qu'il s'agisse de la tante paternelle (sœur du roi, donc reine) ou de la mère de Lukeni qui devient roi (donc reine mère), la femme, en dépit du fait qu'elle subit la violence, se retrouve aussi au cœur du pouvoir. Ces deux récits illustrent le fait que dans la société kongo, les femmes ne sont pas que victimes ; elles sont aussi au centre des enjeux de pouvoir que leur reconnaît le système matrilineaire régissant la parenté kongo (voir Thornton, 2006).

En effet, le rôle des femmes est déjà valorisé par le système de filiation matrilineaire qui, dans le groupe ethnique kongo, détermine de qui on hérite les droits de propriété, les titres, les

obligations ; et de qui on acquiert son identité sociale et son statut. Toutefois, le système de parenté ne donne pas le pouvoir aux femmes, car leur fonction se limite à la perpétuation de la lignée. En revanche, c'est par le statut de prêtresse de *Kimpassi* ou celui de *nganga* (anti-sorcière)² que le pouvoir de certaines femmes est réel et valorisé. Des figures de guerrières ont également marqué l'espace et la mémoire précoloniale des Congolais. Ainsi, on ne peut pas ne pas citer la reine Nzinga du royaume Dongo (l'actuel Angola) qui, un siècle avant Kimpa Vita, entre 1575 et 1663, s'était signalée par des actes de bravoure, en prenant elle-même la tête des combats pour repousser les colonisateurs portugais. Sa légende débute lorsqu'elle fut envoyée comme émissaire du roi d'Angola, face au souverain portugais qui, voulant la traiter comme une subalterne, lui proposa un tapis pour qu'elle s'assoie par terre. Elle refusa et se servit de sa servante comme d'un siège, s'asseyant sur son dos pour discuter d'égal à égal avec lui. On retient principalement de son règne sa résistance face aux armées coloniales durant 40 ans (Serbin, 2004). Ce cadre permet d'expliquer la légitimité sociale de l'initiative féminine dans la lutte contre l'ordre colonial au royaume du Kongo et, ainsi, de mieux saisir la réponse apportée par Kimpa Vita à la christianisation du royaume kongo.

En effet, l'évangélisation des populations africaines dans l'ancien royaume du Kongo s'est opérée dans le cadre de la domination coloniale portugaise, par des ordres religieux catholiques étroitement associés à la démarche politique coloniale dès le XV^e siècle. Selon plusieurs historiens, au XVII^e siècle, le royaume plonge dans une crise généralisée, du fait non seulement de la guerre civile et des épidémies, mais aussi de la famine et de la déliquescence des institutions, causée aussi bien par des puissances européennes en quête d'intérêts économiques que par l'affrontement de trois candidats rivaux au trône du royaume (Balandier, 1965 ; Sinda, 1972 ; Thornton, 1998). Au XVIII^e siècle,

² « Les Bakongos font une distinction précise entre celui ou celle qu'ils considèrent comme *ndoki*, sorcier malfaisant, et le *nganga*, le thérapeute. Tous deux possèdent le même pouvoir mais avec des finalités différentes. Si la fonction du *nganga* est reconnue et qu'il est lui-même considéré comme l'homme de prestige à qui s'adresse la demande de guérison ou de réalisation d'un désir, l'existence du sorcier ne prend corps que dans le discours des autres » (Mavinga Lake, 2019 : 45).

la capitale du royaume, Mbanza Kongo, rebaptisée Saõ Salvador par les Portugais, est alors plongée dans l'anarchie. Mais un sursaut populaire exprime une volonté de restaurer le royaume sous une seule autorité royale, dont la capitale sera le siège. Retranché sur le mont Kibangou, dans la province de Sundi, le roi Pedro IV n'ose pas rentrer à Saõ Salvador. Le père capucin Bernardo Da Gallo, qui traitait avec toutes les parties en conflit, refuse de reconduire le roi et ses partisans jusqu'à la capitale – une mission dont veut le charger le Mani Vunda, le chef coutumier de la province. Da Gallo argue de son statut de missionnaire, qui lui prescrit la neutralité et lui interdit toute ingérence politique. À ce chaos politique, s'ajoute le fait que la religion catholique, contribuant au changement social du royaume, accélère les mutations de son paysage religieux (Randles, 1968 ; Sinda, 1972)). C'est dans ce contexte de profondes crises politique et religieuse que surgit Kimpa Vita, une jeune prophétesse de 22 ans.

Issue d'une famille noble, elle serait née en 1684, dans une ville située sur le mont Kibangou, à quelques kilomètres de Saõ Salvador, dans la province de Sundi :

Cette province tient le premier rang et est en quelque sorte le domaine patrimonial de tout le royaume de Congo [*sic*]. Aussi est-elle toujours gouvernée par le fils premier-né du roi et par les princes à qui est destinée la succession du royaume, comme cela se fit au temps du premier roi chrétien, qui se nommait dom Joaõ : son fils aîné, gouverneur de Sundi, qui s'appelait dom Afonso, lui succéda. Depuis lors, les rois se sont toujours conformés à cette coutume de confier le gouvernement de Sundi aux princes qui doivent les remplacer sur le trône. (Pigafetta, 1965 : 66.)

Le rapport de Kimpa Vita au système colonial et religieux doit être analysé en fonction de deux paramètres dans ce contexte particulier. D'une part, son parcours spirituel intègre une expérience mystique codifiée par la religion traditionnelle kongo. Elle aurait été prêtresse du *Kimpassi*, une tradition religieuse kongo axée sur l'initiation individuelle à la spiritualité kongo. À en croire les récits de ses contemporains, elle aurait été une *nganga* (anti-sorcière), qui pratiquait des guérisons. Ce statut lui procurait un prestige auprès de ses compatriotes, car les *nganga* combattant la sorcellerie sont plutôt bien vus par la société kongo de l'époque

(Sinda, 1972). Avant elle, une *nganga* plus âgée appelée Mafuta, avait tenté de provoquer un rejet collectif du système colonial, mais son action n'avait pas inquiété les missionnaires religieux : elle était plutôt perçue comme une illuminée sans réel pouvoir de nuisance (Da Gallo, cité dans Kabwita, 2004 : 38, 54-57).

D'autre part, si Kimpa Vita avait bien reçu un baptême catholique, sa connaissance de la Bible était restreinte au seul catéchisme, traduit dans sa langue maternelle, le *kikongo*, depuis 1624 (Cardoso, 1978). L'historien John K. Thornton (1998 : 29) écrit à ce sujet :

Dona Béatrice ne parvint pas toutefois à aller à l'école, et son instruction fut limitée à la mémorisation des principes fondamentaux de l'Église et des prières les plus importantes [...] le Notre Père, le je vous salue Marie et le Salve Regina. Le catéchisme abordait ensuite les articles de foi, les Dix Commandements, la nature des péchés véniels et des péchés mortels, les sacrements de l'Église et enfin un long passage sur la conduite de la vie chrétienne.

Kimpa Vita reçoit, ainsi, un enseignement catholique imprégné par la dévotion à la Vierge Marie, aux sacrements, aux saints et aux objets liturgiques tels que le crucifix et le chapelet.

À son époque, l'évangélisation du royaume du Kongo vient d'entrer dans une deuxième phase, après une première plus coercitive qui avait été conduite par les Portugais au XV^e et au XVI^e siècle sous le signe de saint Jacques, à l'instar de la lutte menée contre l'Islam en Ibérie. Cette nouvelle campagne d'évangélisation s'effectue de façon plus pédagogique au milieu du XVII^e siècle sous le signe de saint Antoine ; elle est portée par des missionnaires capucins, souvent italiens et espagnols (Balandier, 1965). Avec l'installation de missions au royaume du Kongo, l'Église catholique offre aux autochtones un cadre communautaire et spirituel adapté pour continuer de vivre leur rapport aux ancêtres. En effet, les Saintes Écritures leur étant plutôt présentées comme l'histoire de l'Église catholique et de ses saints – notamment saint Antoine de Padoue, saint Jacques, saint François et saint Alexis – les Africains ne pouvaient trouver de continuité avec leur propre histoire qu'en s'appropriant l'histoire et les traditions catholiques. Saint Antoine, en particulier, leur était donné à voir comme un médiateur, vers qui les capucins faisaient converger les valeurs

chrétiennes et notamment les prières. Saint Antoine apparaît donc aux yeux des autochtones comme un intercesseur dont on attend les miracles et le salut dans l'infortune, la maladie, la mort, les calamités, la lèpre. À lui, on demande l'éloignement du démon ; à lui on demande le mariage. Les textes de ces prières, ainsi que les nombreuses représentations sculptées de ce saint aujourd'hui exposées au Musée de Tervuren en Belgique, montrent bien ce qu'il représentait naguère dans la tradition populaire. Ainsi que le souligne l'historien William G. L. Randles (1968 : 150–151) : « s'étonnera-t-on de voir saint Antoine devenir chez les Congolais l'objet d'un culte particulier, dont la preuve nous est parvenue sous la forme de statuette-fétiches en laiton ou en ivoire ? ». Sur cette base, la tradition et le catéchisme catholiques, qui sont enseignés aux autochtones, deviendront pour Kimpa Vita un instrument efficace pour apporter aux siens un message d'espoir et de liberté – qu'elle réinterprétera cependant selon ses propres conceptions métaphysiques.

Mission et action prophétique de Kimpa Vita

Toujours d'après le père Da Gallo, l'un des rares témoins oculaires³, Kimpa Vita affirmait que saint Antoine s'incarnait en elle, en prenant possession de son corps. Elle déclarait avoir reçu de Dieu, par l'intermédiaire de saint Antoine, la mission d'apaiser les souffrances de son peuple. Da Gallo (cité dans Randles, 1968 : 48) fournit le témoignage le plus crédible concernant sa vocation :

[...] l'événement arriva ainsi disait-elle : étant malade et au moment de mourir, à l'agonie, un frère habillé comme un capucin lui apparut. Il lui dit être saint Antoine, envoyé par Dieu dans sa tête pour prêcher au peuple et annoncer la restauration du royaume.

La prophétesse Kimpa Vita, investie de cette mission par une figure tutélaire proche du peuple, commença à proclamer l'imminence du jugement de Dieu. Sa prédication, selon la théologienne Marie-Louise Martin (1981 : 33–34), s'articulait

³ Il fut l'un des rares témoins oculaires ayant laissé des écrits qui sont repris par presque tous les historiens et spécialistes du royaume kongo : Randles (1968), Sinda (1972), Balandier (1965), Ibrahima Baba Kaké (1976), Batsikama (1999), Kabwita (2004), etc.

autour de trois axes : d'abord, une forte opposition à la croix et aux images du Christ, qui représentaient aux yeux de beaucoup d'Africains un nouveau fétiche, plus puissant que le matériel fétichiste et magique traditionnel, auquel il venait simplement se substituer. Ensuite, la prophétesse fit apparaître pour la première fois l'idée d'un Christ noir qui allait venir délivrer les peuples opprimés de la servitude. Enfin, elle annonçait l'imminence du rétablissement du royaume du Kongo et, avec lui, le retour de la prospérité. C'est ainsi que Kimpa Vita réussit à déclencher un mouvement d'éveil spirituel et nationaliste, qualifié de mouvement des Saint-Antoniens, en s'appuyant sur son syncrétisme des spiritualités kongo et catholique. Grâce à un discours adapté aux attentes de ses compatriotes, convaincue de sa mission, la prophétesse vint trouver le roi Pedro IV pour lui proposer un projet de restauration du royaume et de l'unité nationale : le roi et tous ceux qui avaient fui avec lui sur le mont Kibangou devaient retourner à Saõ Salvador pour mettre fin aux conflits qui y régnaient.

L'acte fondateur du mouvement dit des Saint-Antoniens est ainsi décrit par le père capucin Bernardo da Gallo. Convaincue de sa mission, Kimpa Vita serait de sa propre initiative partie voir le roi Pedro IV et, au sortir de l'entretien, elle essaya d'abattre une croix (Thornton, 1998 : 110). Bien qu'elle soit femme et issue d'une classe noble, la jeune prophétesse réussit à mobiliser ses compatriotes, hommes et femmes des couches populaires, qui l'écoutent et la suivent dans son action prophétique. Son message coïncide avec leurs attentes sur les plans social, économique, politique et spirituel. En effet, elle est capable aussi bien de guérir miraculeusement et de lutter contre la sorcellerie (un phénomène que tous craignent) que de porter un message d'espoir appuyé sur des promesses eschatologiques. Sa prédication est dirigée aussi bien contre les missionnaires blancs – qui représentent à ses yeux un déséquilibre pour l'œuvre de restauration – que contre la sorcellerie et les pratiques fétichistes traditionnelles.

Étant donné que l'introduction de la religion chrétienne avait perturbé l'organisation du système des religions traditionnelles kongo, qui donnait aux ancêtres une place centrale, la contestation du nouvel ordre religieux chrétien imposé ne pouvait faire l'économie d'une réappropriation du message chrétien, où les rôles se voyaient redistribués aux ancêtres. Dans ce sens, il n'est donc

pas étonnant que la résistance se soit organisée autour des paramètres identitaires préexistants, en les révisant sur la base d'une identification aux personnages des Saintes Écritures, vues comme matrice de l'histoire et de la tradition catholiques. Parmi les motifs qui incitèrent Kimpa Vita à l'action, il y a aussi le fait qu'elle n'admettait pas que le royaume kongo ne puisse pas avoir ses propres saints. Kimpa Vita retravailla les paramètres identitaires catholiques importés, voyant dans les figures de Jésus, de la Vierge Marie et des saints – notamment saint François, saint Alexis et saint Antoine de Padoue – des ancêtres kongos. Selon elle, le Kongo est la véritable Terre sainte et les pères fondateurs du christianisme appartiennent à la race noire. Le père capucin Da Gallo (cité dans Sinda, 1972 : 47) rend compte du nationalisme qui apparaît à travers l'un des hymnes qu'enseignait Kimpa Vita :

[...] Saint Antoine est celui qui a pitié. Saint Antoine est notre remède. Saint Antoine est le restaurateur du royaume du Congo. Saint Antoine est le consolateur du royaume du ciel. Saint Antoine est la porte du ciel. Saint Antoine tient les clefs du ciel. Saint Antoine est au-dessus des Anges et de la Vierge Marie.

En s'appropriant saint Antoine et en lui attribuant un rôle quasi divin dans la rédemption du royaume du Kongo, la prophétesse se plaçait délibérément dans une logique de kongolisation de la religion chrétienne (Sinda, 1972). N'oublions pas qu'au XVIII^e siècle, les États-nations ne sont pas encore la norme dans le monde, notamment en Afrique ; en effet, l'entreprise coloniale est elle-même l'une des voies par lesquelles certaines puissances européennes se consolident en États-nations. Par conséquent, sur le terrain africain, les discours identitaires liés aux appartenances claniques sont fort courants. Dans cette logique, l'accès à l'Histoire, telle que la conçoivent les colonisateurs, ne peut se comprendre que par l'appartenance au royaume du Kongo, que la prophétesse sacralise en y faisant naître Jésus, sa mère Marie et les saints. C'est ce qui apparaît dans les écrits du père Bernardo Da Gallo au sujet de Kimpa Vita : d'après son enseignement, Jésus Christ était né à Mbanza Kongo, qui était Bethléem ; il avait été baptisé à Nsundi, qui était Nazareth ; Jésus-Christ, la Madone (née d'une esclave ou servante du Mani Nzimba Mpangi) et saint François (appartenant au clan du Mani Vunda) étaient originaires

du Kongo et de la race des personnes noires. Le Kongo étant la véritable Terre sainte, les fondateurs du christianisme appartiennent à la race noire (Randles, 1968 : 157). De cette façon, selon l'historien Martial Sinda (1972 : 48–49), Kimpa Vita :

[...] tente de fonder une église congolaise imitée de cette Église catholique qu'elle combat énergiquement en raison de l'influence que celle-ci exerce sur le personnel politique du royaume. Chrétienne, Dona Béatrice entend créer une Église nationale libérée de tous les antagonismes susceptibles de diviser la société politique du royaume.

Comme le souligne l'historien William G. L. Randles (1968 : 157), cette nationalisation de la religion chrétienne avec transposition géographique du drame chrétien semble être accompagnée d'une valorisation des peuples noirs par rapport aux peuples blancs.

Dans ce processus de recomposition identitaire, les noms kongo intègrent, par mimétisme, les titres et les noms de la noblesse portugaise. La prononciation des titres portugais, « Dom » (si c'est un homme) et « Dona » (si c'est une femme), se voit kongolisée : ainsi Dom Joaõ devient « Ndozau » ; Dom Pedro, « Ndopetelo » ; Afonso, « Fusu » / « Funsu » ; Bernardo, « Mbélénadu », Christina, « Kiditima » ; Inès, « Fineza » ; Dona Isabela « Ndonga Zabela ». Quant à Dona Béatrice, nom chrétien de Kimpa Vita, il était probablement prononcé « Ndonga Betelisi » (Balandier, 1965 : 228 ; Thornton, 1998 : 18). Le nom de Kimpa Vita est d'origine kongo ; généralement, les noms kongo ont une signification, mais dans le cas de Kimpa Vita, il n'y a que des hypothèses. D'après Batsikama, le nom Kimpa serait la dérivée de « Nsimba », nom qu'on attribue au cadet des jumeaux selon la tradition kongo, et le père Da Gallo se serait trompé dans sa transcription en écrivant Chimpa ou Kimpa. Kimpa Vita aurait donc été une enfant potentiellement dotée d'une puissance spirituelle, d'après les croyances portant sur la gémellité dans la culture kongo (Batsikama, 1999 : 13). Selon Martial Sinda (1972 : 42), le nom « kimpa » signifie en kikongo : fable, légende, devinette, mystère, caractère difficile d'une personne. Quant à « vita », il désigne une embuscade, un piège dans le cadre de l'organisation d'une guerre. Est-ce à dire que Kimpa serait née dans des conditions difficiles au moment où l'aristocratie du royaume traversait une grave crise ? C'est l'historien Thornton

(1983) qui apporte la réponse : selon lui, Kimpa Vita doit son nom Vita – qui signifie aussi « guerre » en kikongo – à son père, qui servait comme commandant dans l'armée royale. Il était souvent au front dans les batailles menées pour le roi Avaro, dont l'armée, composée d'hommes, avait néanmoins en base arrière des femmes (épouses, sœurs, voire mères) qui servaient de soutien logistique aux soldats (maris, frères ou fils). On peut en déduire que Kimpa Vita puisait une partie de ses valeurs dans une culture militaire où les sentiments patriotiques étaient fort ancrés.

Dans la même logique de kongolisation du christianisme, les rituels autour de la Toussaint lui offraient un bon moyen de perpétuer le culte des ancêtres par le biais des respects dus aux morts. Thornton (1983 : 31) décrit ainsi la Toussaint comme :

[...] l'une des fêtes religieuses les plus importantes de tout le pays. La veille du dimanche de la Toussaint, toutes les familles s'assemblaient et disaient ensemble le chapelet, comme elles le faisaient souvent le samedi. Puis, tenant en main des bougies, elles formaient une grande procession qui se répartissait ensuite dans les cimetières des environs, chaque famille se rendant à l'endroit où ses ancêtres étaient enterrés. À Kibangou, siège de la cité royale, le roi faisait un pèlerinage à part, au son des cloches, jusqu'au tombeau royal où reposaient les anciens souverains.

Chez Kimpa Vita et ses fidèles, le besoin de renouer avec les ancêtres, selon la logique des religions traditionnelles, est tel que les prières et sacrements catholiques sont révisés :

Vous dites salve et vous ne savez pas pourquoi. Salve Bastonnades et vous ne savez pas pourquoi. Dieu veut l'intention, Dieu la prend. Le mariage ne sert à rien, Dieu prend l'intention. Le baptême ne sert à rien, Dieu prend l'intention. Les confessions ne servent à rien. Dieu veut l'intention. (Kimpa Vita, citée dans Jadin, 1961 : 556.)

En soulignant avec force que l'intention de chaque fidèle est plus importante aux yeux de Dieu que l'administration des sacrements, la prophétesse conteste la validité des sacrements catholiques. Un tel positionnement théologique n'est pas sans rappeler l'éthique protestante du libre examen et du rapport direct à la divinité, sans soumission à des intermédiaires cléricaux. Il n'est

donc pas étonnant que Jésus et sa mère soient, dès lors, insérés dans la chaîne des ancêtres : en effet, seuls les ancêtres, membres du clan ou de la tribu, peuvent exaucer les prières de leurs descendants et être vénérés par ces derniers. Rappelons que les premiers colons européens, arrivant par l'océan, avaient été assimilés par les autochtones à des apparitions des ancêtres kongo (Balandier, 1965 : 258). Cette image est restée longtemps ancrée avant que le joug colonial imposé par les Blancs devienne insupportable, amenant les autochtones à lever cette équivoque.

Kimpa Vita a participé à la déconstruction de cette image qui assimilait les Blancs aux ancêtres, en soulignant que la couleur blanche des colons et des missionnaires ne devait pas être confondue avec celle des esprits des ancêtres. À en croire son contemporain, le père Bernardo Da Gallo (cité dans Sinda, 1972 : 49) :

[...] elle enseignait que les hommes blancs avaient pour origine une certaine pierre tendre appelée fama. C'est pour cela qu'ils sont blancs. Les Noirs viennent d'un arbre appelé musanda (nsanda). C'est de son écorce ou de l'enveloppe de cet arbre qu'ils font des cordes et les pagnes dont ils se couvrent et dont ils sont vêtus et ainsi, ils sont noirs ou de la couleur de cette écorce.

Le fait d'avoir choisi d'attribuer aux Blancs l'image de la pierre est symptomatique d'une attitude de rejet, car aujourd'hui encore, dans les deux Congos, on dit couramment des personnes sans miséricorde qu'elles ont le cœur dur comme la pierre ; tandis que l'écorce de l'arbre y est perçue positivement, car le *nsanda* était, et est encore aujourd'hui, un arbre à usages et significations multiples. Planté à un endroit, il indique un événement important : décès, naissance, fêtes, etc. (Sinda, 1972). Ce récit des origines élaboré par la prophétesse témoigne du besoin de s'identifier positivement en tant que « noire » pour une meilleure estime de soi.

Ce même processus de valorisation de l'identité africaine s'accompagne d'une dévalorisation du Blanc, qui se voit attribuer une identité démoniaque. L'indignation du père Bernardo Da Gallo (cité dans Kabwita, 2004 : 62) se fait clairement percevoir lorsqu'il écrit :

[...] les antoniens [*sic*] s'évertuèrent surtout à nous faire haïr, nous autres missionnaires. Ils défendaient aux parents de présenter au baptême les enfants et aux adultes de se marier religieusement. Ils nous rendirent odieux aux peuples, de sorte qu'à notre vue ceux-ci demandaient à leur faux S. Antoine de leur venir en aide en criant *sadi, sadi, sadi* [*tsiadi, tsiadi, tsiadi*, littéralement pitié, pitié, pitié en kikongo], Jésus Marie [voici le démon Nkadiampemba, protégez-vous] par ce cri qui retentissait dans tous les villages où nous passions, ils demandaient à leur faux S. Antoine de les secourir contre nous qu'ils regardaient comme des diables.

L'autre image des peuples blancs que prêche Kimpa Vita est celle du détenteur du secret de la révélation et du développement. Elle récuse les prêtres étrangers, qu'elle accuse « d'avoir monopolisé le secret de la révélation et les richesses qui lui sont associées, à l'avantage exclusif des Blancs et de s'opposer à l'entreprise salvatrice des "saints noirs" » (Kabwita, 2004 : 59). Elle voit dans le mouvement dit des Saint-Antoniens l'espoir de l'avènement du royaume du Kongo réuni, libéré des oppresseurs blancs et vivant dans la paix.

Rappelons que l'idée de « race » a servi d'instrument de domination et de classification sociale qui a accompagné la domination coloniale européenne de l'Afrique. Elle a émergé de façon concomitante avec la découverte de l'Amérique et de l'Afrique au XV^e pour s'imposer au XIX^e siècle. Cependant, pour pouvoir fonctionner en se légitimant elle-même, cette domination eurocentrique s'est appuyée sur le christianisme, notamment le catholicisme – évinçant tout système religieux traditionnel africain –, qui s'érigea en religion unique et présenta l'histoire de l'humanité de façon pyramidale : Jésus, les personnages bibliques et les saintes et saints de l'Église étaient blancs, tandis que le diable et les démons étaient noirs (Mokoko Gampiot, 2017). Dans ce processus d'infériorisation des peuples colonisés, le discours sur les femmes noires est quasi inexistant. La contestation de l'ordre colonial par une prophétesse congolaise qui théorise librement sur le système de croyances fondant la domination portugaise représente donc une forme de résistance d'autant plus marquante

qu'elle est écoutée et suivie par les siens. C'est pourquoi les missionnaires et la noblesse kongo ne restèrent pas insensibles à l'action prophétique de Kimpa Vita.

Réactions coloniales et ecclésiastiques à l'action prophétique de Kimpa Vita

Opposant les troupes de l'armée portugaise à l'armée du royaume kongo, la bataille d'Ambuila de 1665 causa deux événements majeurs : la mort du roi Antonio I^{er}, puis le ravage de la ville de Saõ Salvador, qui fut ruinée et abandonnée. Cela entraîna une crise généralisée tant sur le plan politique que sur le plan religieux. Les historiens décrivent une longue période de guerres civiles (cinquante ans à un siècle) ravivée par les conflits entre deux branches du clan royal : les Kimulaza et les Kimpanzu, qui s'affrontaient pour s'emparer du trône royal (Da Gallo, cité dans Jadin, 1961 : 531 ; cf. Hastings, 1998).

Le mouvement suscité par Kimpa Vita émergea sur le mont Kibangou, loin de la capitale Saõ Salvador où se trouvait le trône royal. La prophétesse était entourée de plusieurs milliers de fidèles, progressant dans une sorte de procession et pèlerinage, priant et chantant dans la rue. Kimpa Vita, dont l'influence prit de plus en plus d'importance, prit parti pour João II (rival de Pedro IV). Elle en vint à affirmer en public qu'elle détenait le saint sacrement (*satissimo sacramento*), en vue de la restauration du royaume kongo. Par *satissimo sacramento*, il faut entendre les insignes royaux du Kongo qui renfermaient des bulles pontificales adressées au roi Afonso I^{er}. Ces insignes, considérés comme le symbole de la royauté, étaient remis aux rois lors de leur couronnement à Saõ Salvador (Hastings, 1998 ; Sinda, 1972 : 47–48). Le fait que Kimpa Vita, la prophétesse, disait détenir ce *satissimo sacramento* attira l'attention de Pedro IV, qui envoya des émissaires le vérifier, mais la prophétesse les rejeta : pour elle, ce dernier devait se déplacer et venir voir par lui-même. D'abord réticent, ce dernier finit, par calcul politique, par miser sur la réussite de Kimpa Vita pour récupérer la foule acquise à sa cause.

Commençant à s'inquiéter de l'action de Kimpa Vita, les autorités catholiques cherchèrent à enrayer le mouvement des Saint-Antoniens. Menant sa mission avec détermination en contact

quotidien avec les autochtones, le père missionnaire Bernardo Da Gallo était aussi en bons termes avec les candidats au trône. À en croire ses récits, autant la prophétesse Mafuta (contemporaine de Kimpa Vita et active avant elle) était perçue comme inoffensive vis-à-vis de la mission catholique, autant la réaction des autorités religieuses à l'action de Kimpa Vita fut sans détour, principalement parce qu'elle remettait en question des éléments de la foi catholique. Elle était perçue comme une menace à éliminer parce qu'elle faisait des miracles, prêchait la restauration du royaume, parlait contre les missionnaires, contre le pape et contre les sacrements de l'Église catholique, et qu'elle brûlait non seulement les fétiches, mais également les crucifix).

Les missionnaires contemporains et détracteurs de Kimpa Vita – auteurs des archives relatant son parcours, tels Bernardo Da Gallo (c. 1700) et Laurent de Lucques (1953) – affirment qu'elle s'était discréditée en tombant enceinte après avoir préconisé l'encadrement des jeunes filles vierges (sans doute par le *Kimpassi*), à qui elle se donnait en exemple en prêchant la chasteté. Toujours d'après ces sources, elle aurait été contrainte de se mettre à l'abri de sa communauté pour accoucher en secret, en prétextant un besoin de s'isoler pour aller au paradis pour une longue période et plaider la cause du royaume du Kongo et des peuples noirs. Or, la naissance de son fils, qu'elle nomma Antonio (il n'est pas fait mention de son nom kongo), coïncida avec la campagne d'arrestation des Saint-Antoniens par la noblesse kongo. Kimpa Vita en fut l'une des premières victimes : le fait d'avoir mis un enfant au monde, alors qu'elle se disait vierge, avait été retenu comme circonstance aggravante par les missionnaires capucins et entraîna son arrestation.

Dès lors, les capucins firent pression sur le roi Pedro IV, qui avait réussi à mettre hors de compétition ses deux rivaux en s'appuyant sur le clan Kimulaza, l'orthodoxie chrétienne et les missionnaires. Ce dernier fit arrêter Kimpa Vita et ses fidèles, notamment son compagnon João Barro, qui se disait saint Jean et son bébé Antonio, sur le mont Kibangou, où ils avaient trouvé refuge. En juillet 1706, la prophétesse fut condamnée et brûlée vive sur le bûcher à l'issue d'un tribunal ecclésiastique. On la livra aux flammes avec son compagnon, sous les yeux des missionnaires, dont le père Laurent de Lucques, qui intercédait auprès du roi d'épargner leur fils nouveau-né Antonio, qu'il baptisa Jerónimo.

Quant au père Bernardo Da Gallo (cité dans Kabwita, 2004 : 61), il commenta l'événement en ces termes : « la pauvre Saint Antoine qui était habituée à mourir et à ressusciter, pour cette fois mourut, mais ne ressuscita plus », ironisant sur les expériences mystiques dont elle se prévalait. Que devinrent dès lors son message et son mouvement ? Telle est la question que l'on peut se poser.

Le martyr de Kimpa Vita et la préservation de sa mémoire

Kimpa Vita se voyait-elle comme une martyre après s'être posée en prophétesse ? Les archives écrites par des missionnaires, qui étaient ses adversaires politiques et religieux, ne la présentent évidemment pas comme telle. Cependant, la définition catholique du martyr – qui reste ancrée dans l'étymologie grecque du terme « *martus* », c'est-à-dire « témoin » – insiste si bien sur la conviction de détenir la vérité qu'on ne peut que constater la proximité entre l'hérétique et le martyr, finalement défini par sa certitude d'être dans le vrai face à ses juges :

[...] un homme qui a souffert des supplices, et même la mort, pour rendre témoignage de la vérité de la religion qu'il professe. On donne [le titre de martyr] par excellence à ceux qui ont sacrifié leur vie pour attester la vérité des faits sur lesquels le christianisme est fondé. (Bergier, 1850 : 644–645.)

Kimpa Vita ayant, dans sa vocation prophétique, mêlé une version africanisée des fondements du christianisme à une aspiration nationale où le royaume du Kongo et ses habitants revêtaient une dimension biblique et eschatologique, la figure de la martyre apparaît également à travers son action fédératrice :

[...] sa conscience d'appartenir à une communauté de frères, dans laquelle et au nom de laquelle il rend son témoignage, contribuant par l'exemple et par le sacrifice à affirmer la fidélité de l'Église à sa mission. A son tour, il recevra, de la part de la communauté, encouragement, soulagement et aide de son vivant, vénération religieuse après sa mort. (Pellegrino, 1961 : 152.)

Le cas de Kimpa Vita « témoigne » de sa conviction qui la mena à sacrifier sa vie, mais aussi de l'attachement de son peuple.

À en croire certains historiens, son mouvement semble avoir périclité, puisqu'après sa mort, nombre de ses partisans, dont le candidat au trône, périrent dans des luttes fratricides acharnées. L'historien Luc de Heusch (2000 : 95) note :

[...] le mouvement antonien, cette singulière affirmation religieuse d'un nationalisme kongo, ne survécut pas à la mort de sa fondatrice. Le royaume affaibli par la guerre civile se maintint cependant sous une forme nouvelle après la mort de Pedro IV, survenue en 1718. Le père Cherubino de Savonna⁴, un capucin qui vécut au Kongo de 1760 à 1767, décrit la nouvelle structure politique comme un agglomérat de potentats locaux indépendants, unis entre eux par un système d'alliances matrimoniales, une espèce d'empire regroupant divers royaumes.

Kimpa Vita n'est naturellement pas reconnue comme une martyre par l'Église catholique, puisqu'elle a été condamnée au bûcher pour hérésie, même si le père Laurent de Lucques, son dernier confesseur, signale qu'elle se serait repentie avant sa mort en avouant qu'elle avait été trompée par le démon. Il n'empêche que le fait de s'être trouvée dans une situation extrêmement hostile et d'avoir préféré le bûcher plutôt que de se conformer au système établi lui confère le statut de « martyre » ou de « sainte » (selon l'acception catholique courante), mais auprès des siens.

Ainsi, selon d'autres historiens, la mise à mort de Kimpa Vita n'a pas entraîné pour autant la repentance des Saint-Antoniens : au contraire, ce mouvement a perduré en suscitant un véritable sentiment d'appartenance au royaume kongo, teinté d'un rejet de l'étranger blanc et notamment des missionnaires catholiques. Le père Laurent de Lucques (1953 : 238) fait remarquer ce point en ces termes :

Après leur mort [de Béatrice et de son compagnon], les antoniens loin de revenir à résipiscence, devinrent plus obstinés que jamais. Ils publièrent que la femme vénérée par eux comme sainte, était apparue aux sommets des arbres les plus hauts de São Salvador.

Il est remarquable que, durant cette période de troubles politiques et religieux, cela soit toujours des femmes qui aient pris

⁴ Pour le père Cherubino de Savonna, voir Thornton (1983 : 114).

l'initiative de contester l'ordre établi. Avant Kimpa Vita, c'était une femme nommée Fumaria ou Mafuta. Durant la période d'activité de cette prophétesse, on a pu noter l'émergence, un peu partout à travers le royaume, de prophétesses qui se faisaient appeler sainte Lucie, sainte Isabelle, etc. (Da Gallo, cité dans Hastings, 1998 : 154), et même après son martyre, à en croire De Lucques (1953 : 238) :

Une autre femme peu après se mit à prêcher qu'elle était la mère du faux S. Antoine. Elle stimula les gens à ne rien craindre, disant que si la fille était morte, la mère était restée. Celle-ci se faisait appeler la mère des vertus. Que Dieu nous assiste par sa grâce pour que la sainte foi ne se perde pas en ce pays.

Ce constat du missionnaire, qui se termine par la crainte de voir la foi catholique se perdre au royaume du Kongo, en dit long sur la portée du mouvement suscité par Kimpa Vita et sur l'aura surnaturelle que celle-ci avait conservée en dépit, ou en raison, de son martyre.

Aujourd'hui, quel est le sens conféré à son martyre et comment sa mémoire est-elle perpétuée ? Dans les trois pays qui formaient autrefois le royaume du Kongo, plusieurs mouvements prophétiques et nationalistes s'inscrivent dans l'héritage de Kimpa Vita, à l'instar du mouvement kimbanguiste, devenu l'une des Églises africaines les plus importantes. Comme le souligne Georges Balandier (1965 : 268) :

[...] plus de deux siècles après, dans un Congo colonisé et modernisé, les héritiers mystiques de Dona Béatrice reprendront sans le savoir, en ignorant même ce nom, le chemin qui doit conduire au royaume idéal de la liberté et de la plénitude de vivre.

La mort de Kimpa Vita au bûcher est un événement qui a profondément marqué l'histoire et la conscience des habitants du royaume du Kongo au XVIII^e siècle : sans avoir occupé une fonction politique officielle, Kimpa Vita est pourtant entrée dans l'Histoire malgré ses détracteurs, en devenant la précurseuse de la prise de conscience nationale congolaise. Dans son article intitulé « Le martyr : du religieux au politique », Maalouf (2005) apporte la réflexion suivante :

Le sacrifice ou le martyre du citoyen est la condition *sine qua non* d'une nation. Le sacrifice suprême supporte dès lors un rapport d'alliance au sens fort du terme. Les martyrs sont les agents les plus dramatiques d'une mise en récits de la nation, et celle-ci n'existe jamais aussi concrètement qu'à travers eux qui, en mourant pour elle, apportent la preuve de son existence.

C'est en effet à Kimpa Vita que les peuples d'Angola, du Congo-Brazzaville et du Congo-Kinshasa doivent les prémices de leur idée de nation ou d'indépendance nationale. Alors que les colons portugais envisageaient leur présence en Afrique, notamment au royaume du Kongo, comme définitive, Kimpa Vita, en situant son action dans une perspective messianique, la conçut dans une temporalité linéaire orientée vers la fin de cet ordre colonial, puisqu'elle annonçait la libération du Kongo et la venue d'un messie noir. Dans ce sens, elle donne à voir l'histoire du Kongo comme étant aussi bien tournée vers son origine – le récit des origines qu'elle raconte en s'appropriant le message chrétien – que vers son avenir – par ses prophéties. En d'autres termes, elle lit l'histoire du royaume du Kongo comme un passé glorieux, mais occulté par les colons blancs, qu'elle révèle avec un idéal de réparation, lié à sa dénonciation du statut minoritaire des peuples noirs colonisés.

Aujourd'hui, les revendications politico-religieuses qui s'expriment dans les trois pays issus du royaume du Kongo (Congo-Brazzaville, Congo RDC et Angola) se fondent sur une certaine culture, voire une redécouverte de la mémoire de Kimpa Vita, souvent associée à celle de Simon Kimbangu (fondateur du kimbanguisme, en qui de nombreux fidèles reconnaissent le messie noir annoncé par cette dernière) (Mokoko Gampiot, 2004, 2017) ou à celle d'André Grenard Matsoua, leader du matsouanisme (Sinda, 1972). Ce souvenir du martyre de Kimpa Vita, qui s'est pérennisé jusqu'à nos jours, s'est trouvé revivifié, aux yeux des kimbanguistes, par le sacrifice de Kimbangu : celui-ci mourut en 1951 au terme de 30 ans d'emprisonnement, sa prédication et ses miracles lui ayant valu une condamnation à mort commuée en peine de prison à perpétuité. La mémoire de Kimpa Vita, devenue presque indissociable de celle de Kimbangu, sert souvent de support aux leaders politiques et religieux. Au Congo Kinshasa, au Congo-Brazzaville comme en Angola, les deux figures sont des

héros nationaux : Kimpa Vita a sa propre statue à Kisantu en RDC et à Luanda en Angola et elle figure sur la fresque de l’Afrique exposée à Brazzaville depuis 1970.

De même, plusieurs acteurs politiques d’expression ethnique kongo revendiquent l’héritage de Kimpa Vita de manière quasi biologique, privilégiant à ce titre l’identité ethnographique kongo. On peut citer par exemple : *Bundu Dia Kongo*, un mouvement mystico-politique au Congo RDC et le *Mouvement Nsilulu* du révérend pasteur Ntumi au Congo Brazzaville, dont les meneurs s’identifient, dans leurs actions politiques respectives, aux martyrs du groupe ethnique kongo, parmi lesquels Kimpa Vita et Simon Kimbangu figurent en première place (Ngodi, 2009). Ces processus d’identification sont aussi perceptibles dans le kimbanguisme, qui est très dynamique en Afrique et dans le monde (Mokoko Gampiot, 2004, 2010), comme dans la mouvance *ngunziste*, très en vogue actuellement au Congo-Kinshasa et au Congo Brazzaville, qui prône le nationalisme noir et le séparatisme d’avec l’homme blanc (Martin, 1981). Citons également *Vuvamu*, un centre d’éveil spirituel négro-africain créé par Mfumu Nkusu Kiambu Nzala Mpanda (Studio 210, 2020) et *Ngum’za Message*, un mouvement porté par Malonga Mambala (Studio 210, 2018), son chef spirituel.

Sur le plan social également, les mémoires de Kimpa Vita et de Kimbangu s’invitent souvent dans des mouvements sociaux à portée politique, tels que le mouvement dit des « Combattants », qui a émergé au début des années 2000 au sein de la diaspora congolaise, et sa volonté citoyenne de libérer le Congo Kinshasa de ce qui est considéré comme « l’occupation rwandaise », notamment en rejetant la légitimité du régime de Joseph Kabila (Kingolo Luzingu, 2020). Les communautés nationales congolaises et angolaises se dotent de personnalités historiques – martyrs et héros fondateurs – qu’elles commémorent régulièrement lors de fêtes ou cultes nationaux chargés de régénérer la vie collective, tandis que les courants religieux contemporains revendiquant le panafricanisme s’inscrivent eux aussi dans le culte des martyrs congolais, parmi lesquels Kimpa Vita fait figure de référence⁵.

⁵ Elle occupe souvent la une des émissions télévisées dont les thèmes en disent long sur la place de cette dernière : « Kimpa Vita, la déesse », Studio 210 (27 juin 2021), ou la « Commémoration des 315 ans de disparition de la Prophétesse Kimpa Vita », Studio 210 (3 juillet 2021).

Aujourd'hui, le travail de mémoire au Congo-Kinshasa, au Congo-Brazzaville et en Angola entretient la mémoire de Kimpa Vita autour de plusieurs axes : des travaux foisonnent dans la littérature des sciences sociales, à l'instar des travaux récents sur la christianisation du royaume du Kongo, notamment ceux de Batsikama (1999), Kabwita (2004), Mokoko Gampiot (2017), Mboukou (2010) et Fromont (2018). Kimpa Vita et son histoire sont décrits dans des essais philosophiques et littéraires (Mpembi Nkosi, 2012), dans les journaux (Descamps, 2018), dans des débats organisés et télévisés (voir les archives des émissions Studio 210 sur la chaîne nationale Télé Congo ou de l'émission L'invité de l'histoire de la chaîne panafricaine Telesud), dans l'iconographie et l'art, à l'instar du film documentaire réalisé par Ne Kunda Nlaba en 2016, dans des récits légendaires et mythiques (Diantantu, 2008, 2014 ; Nkounkou, 2016), des discours religieux (Bundu Dia Kongo, 2015). Seule une image d'elle a traversé les siècles : un dessin exécuté par Da Gallo. Quant à la photographie d'une jeune femme noire en tenue et coiffure traditionnelles qui est associée à son nom sur Internet, elle traduit le besoin de voir en Kimpa Vita un personnage moderne, et cela, en dépit de l'anachronisme, la photographie n'existant pas encore à cette époque. La mémoire de Kimpa Vita, ainsi entretenue par les historiens, écrivains, idéologues, cinéastes, artistes, etc., redonne couleur et vie à cette figure légendaire.

De même, son histoire inspire les féministes, qui l'érigent en modèle pour servir la cause des femmes dans les rapports sociaux de sexe. Malgré le fait que le mouvement du féminisme n'ait vu le jour qu'au XIX^e siècle, Kimpa Vita est probablement l'une des pionnières sur ce terrain. En effet, si elle s'était engagée pour la cause des peuples noirs en son temps – puisqu'elle combattit aussi la traite négrière (Kabwita, 2004) – sa force de caractère laisse penser qu'elle avait un comportement qu'on qualifierait aujourd'hui de féministe, et cela, un siècle avant l'émergence de ce concept. Thornton note qu'elle avait refusé le prétendant que ses parents lui avaient choisi pour choisir elle-même son conjoint (Thornton, 1998), ce qui était inhabituel pour une femme à cette époque. Kimpa Vita demeure une figure héroïque féminine, à l'instar de Jeanne d'Arc et de son martyre au XV^e siècle en France.

D'ailleurs, Kimpa Vita a été surnommée par bien des auteurs « la Jeanne d'Arc kongolaise » (Kaké, 1976). Aidée par sa mystique et sa force de caractère, cette héroïne africaine a réussi – là où beaucoup d'hommes n'ont pas osé le faire – à faire vaciller un système colonial et politico-religieux régi par des hommes. Quoique son influence grandissante ait été bien reçue des couches populaires, elle était en revanche mal vue par la noblesse kongo et l'orthodoxie chrétienne portée par les missionnaires blancs.

On trouve dans la vie, l'histoire et le combat de Kimpa Vita une exemplarité et une persévérance imitées par d'autres figures de meneuses africaines à l'instar de Marie Muilu Kiawanga, épouse de Simon Kimbangu, qui, s'inscrivant dans la continuité de cette tradition de contestation politico-religieuse, prit la tête du mouvement kimbanguiste dans la clandestinité après l'arrestation de son époux au Congo belge en 1921 (Mokoko Gampiot, 2004, 2017). Aujourd'hui, Kimpa Vita a tant marqué les esprits en Afrique qu'au Congo-Brazzaville, au Congo-Kinshasa et en Angola, des rues, des édifices culturels et des établissements scolaires et universitaires portent son nom.

Conclusion

Kimpa Vita laisse derrière elle un héritage spirituel d'expression africaine qui détient la palme de l'antériorité parmi tous les phénomènes messianiques africains. Son action prophétique ouvrira la voie à des mouvements de résistance à l'ordre colonial et posera les jalons d'une longue tradition messianique ethnonationaliste kongo. Elle permet ainsi aux intellectuels congolais d'écrire leur histoire au féminin : celle du leadership féminin, car à aucun moment le statut féminin de Kimpa Vita n'a semblé poser de problème, tant au temps colonial de son action qu'au temps postcolonial. Son charisme parvenait en effet à mobiliser aussi bien les hommes que les femmes et, aujourd'hui, ils et elles lui vouent un culte, dans le cadre des Églises prophétiques et messianiques, et une vénération. En mourant en martyre, la prophétesse a acquis un statut d'héroïne pour les générations présentes, héritières de son

histoire. Si les travaux publiés sur Kimpa Vita et son mouvement n'ont pas été intégrés aux théories sur le genre, c'est probablement parce que les études de genre n'ont fait leur apparition que récemment. Ainsi, Kimpa Vita (Dona Béatrice) et son mouvement méritent une attention et un intérêt particuliers de la part des spécialistes des mouvements de résistances africaines à l'ordre colonial, ainsi que des théoriciennes du genre.

Bibliographie

- BALANDIER, Georges. 1965. *La vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*. Paris : Hachette.
- BATSIKAMA, Raphaël. 1999. *L'ancien Royaume du Congo et les Bakongo (Ndonga Beatrice et Voici les Jagas)*. Paris : L'Harmattan.
- BERGIER, Nicolas. 1850 [1790]. *Encyclopédie théologique ; 33–35. Dictionnaire de théologie dogmatique, liturgique, canonique et disciplinaire*. Vol. 3. Paris : Panckoucke et coll. [BnF].
- BUNDU DIA KONGO. 2015. *Yaya Vita Kimpa*. Kinshasa : Mpolo Ngimbi.
- CARDOSO, Matheus. 1978 [1624]. *Le catéchisme kikongo de 1624*, réédition critique de François BONTINCK, avec la collaboration de D. NDEMBE NSASI. Bruxelles : Académie royale des sciences d'outre-mer.
- BRUNSCHWIG, Henri. 1971. *Le partage de l'Afrique noire*. Paris : Flammarion.
- DESCAMPS, Elodie. 2018. « Kimpa Vita, l'étoile révolutionnaire du Kongo ». *Jeune Afrique* (7 mars). Récupéré le 7 septembre 2020 de <https://www.jeuneafrique.com/444727/societe/kimpa-vita-lespoir-kongo>.
- DIANTANTU, Serge. 2008. *Femme noire, je te salue* [bande dessinée]. Lucé : Diantantu.
- . 2014. *Femme noire d'Afrique, d'Amérique et des Antilles* (vol. 2). Guadeloupe : CaraïbÉditions.
- FROMONT, Cécile. 2018 [2014]. *L'art de la conversion – Culture visuelle chrétienne dans le royaume du Kongo* (trad.). Dijon : Presses du Réel.
- HASTINGS, Adrian. 1998. « The Christianity of Pedro IV of the Kongo, “the Pacific” (1695–1718) ». *Journal of Religion in Africa*, vol. 28, no 2, p. 145–59.
- HEUSCH Luc de. 2000. *Le roi de Kongo et les monstres sacrés, mythes et rites bantous III*. Paris : Gallimard.
- JADIN, Louis. 1961. *Le Congo et la secte des Antoniens. Restauration du Royaume sous Pedro IV et la « saint Antoine » congolaise (1694–1718)*. Bruxelles : Academia Belgica. [Tiré à part du *Bulletin de l'Institut historique belge de Rome*, no 33, p. 411-614.]
- KABWITA, Kabolo Iko. 2004. *Le royaume kongo et la mission catholique, 1750–1838. Du déclin à l'extension*. Paris : Karthala.
- KAKE, Ibrahima Baba. 1976. *Dona Beatrice : la Jeanne d'Arc Congolaise*, avec la collaboration de Bernard ROUZET. Paris : ABC/Dakar : Nouvelles éditions africaines.
- LUCQUES, Laurent (de). 1953. *Relations sur le Congo du Père Laurent de Lucques, 1700–1717*. Traduit et annoté par Joseph CUVELIER. Bruxelles : Institut royal colonial belge.

- KINGOLO LUZINGU, Michel. 2020. « Socio-anthropologie du phénomène des combattants dans la diaspora congolaise (RDC). Ingeta, Ainsi soit-il ». Thèse de doctorat, Paris, EHESS.
- MAALOUF, Tina. 2005. « Le martyr : du religieux au politique ». Sens public. Récupéré le 12 décembre 2020 de <http://sens-public.org/articles/120>.
- MARTIN, Marie-Louise. 1981. *Simon Kimbangu, un prophète et son Église*. Lausanne : Éditions du Soc.
- MAVINGA LAKE, Didier. 2019. *L'enfant sorcier et la psychanalyse*. Toulouse : Érès.
- MBOUKOU, Serge. 2010. *Messianisme et modernité : Dona Béatrice Kimpa Vita et le mouvement des antoniens*. Paris : L'Harmattan.
- MOKOKO GAMPLOT, Aurélien. 2004. *Kimbanguisme et identité noire*. Paris : L'Harmattan.
- . 2010. *Les Kimbanguistes en France. Expression messianique d'une Église afro-chrétienne en contexte migratoire*. Paris : L'Harmattan.
- . 2017. *Kimbanguism : An African Understanding of the Bible*. Trad. de Cécile Coquet-Mokoko. University Park : Pennsylvania University Press.
- MPEMBI, Nkosi. 2012. *Kimpa Vita, la fille de Ne Kongo*. Paris : Anibwe.
- NKOUNKOU, Dieudonné. 2016. *L'histoire secrète de Kimpa Vita*. Essonnes : Éditions ICES.
- NKUSU KIAMBU NZALA MPANDA, Mfumu. 2020. « Religion Vutuka, arts et âme ». Émission Studio 210 (20 janvier). Télé Congo [canal 330/Canalsat].
- NLABA, Ne Kunda (réal.). 2016. *Kimpa Vita, la mère de la Révolution africaine*. Documentaire. Londres/R.D.Congo : Lapson Bizizi-Ciné Kongo, 71 min.
- NGODI, Etanislav. 2009. *Mouvement Nsilulu : rupture ou continuité historique des messianismes congolais (1998–2003)*. Leiden : African Studies Center.
- PELLEGRINO, Michèle. 1961. « Le sens ecclésial du martyr ». *Revue des Sciences Religieuses*, vol. 35, no 2, p. 151–175.
- PIGAFETTA, Filippo et Duarte Lopez. 1965 [1591]. *Description du royaume de Congo et des contrées environnantes* (2^e éd. revue). Traduit de l'italien et annoté par Willy Bal. Paris/Louvain : Béatrice-Nauwelaerts.
- RANDLES, William G. L. 1968. *L'ancien royaume du Kongo, des origines à la fin du XIX^e siècle*. Paris/La Haye : Mouton.
- SERBIN, Sylvia. 2004. *Reines d'Afrique et héroïnes de la diaspora noire*. Paris : Sepia.
- SINDA, Martial. 1972. *Le Messianisme congolais et ses incidences politiques*. Paris : Payot.
- THORNTON, John K. 1983. *The Kingdom of Kongo : Civil War and Transition (1641–1718)*. Madison : University of Wisconsin Press.

- . 1998. *The Kongolese Saint Anthony, Dona Beatriz Kimpa Vita and the Saint Antonian Movement, 1684–1706*. Cambridge : Cambridge University Press.
- . 2006. «Elite Women in the Kingdom of Kongo: Historical Perspectives on Women's Political Power». *The Journal of African History*, vol. 47, no 3, p. 437-460. Cambridge : Cambridge University Press.

Abstract : The Kingdom of Kongo was Christianized by Catholic religious orders supporting the Portuguese colonial project as early as the 15th century. At the beginning of the 18th century, Kimpa Vita, a providential woman who identified as God's envoy, challenged the political chaos that was undermining the country and organized the struggle against colonization. Her Catholic education, together with her own mystical experience, sustained her preaching a message of hope to her fellow Congolese. Her resistance led to an ecclesiastical trial in 1706 that condemned her to the stake. Still, her legacy is transmitted and remains alive to this day in Congo-Brazzaville, Congo RDC et Angola where she is revered as a model of political and religious leadership. This contribution will present how and why.

Keywords : Kingdom of Kongo, Catholicism, messianism, prophetism, race, anticolonialism, martyrdom, feminism
