



Lire, c'est déjà ouvrir une
porte.

5 passages de Kimpuanza Kia Kimpeve
Extraits gratuits · Édition française · 2026

Une liberté que l'on continue d'apprendre.

Cinq passages choisis dans le manuscrit de Kibavuidi Nsiangani.

Enquête sur la seconde indépendance chez Tata Kimbangu.

© 2026 Kibavuidi Nsiangani. Katiopa Éditions.

Édition française imprimée : ISBN 978-2-9547103-0-3.

Extraits distribués gratuitement avec l'autorisation de l'éditeur. Les coupures sont signalées. Ce fichier n'est pas le livre intégral.

Le matin sans enregistrement

En septembre 1921, la population de Mbanza-Nsanda, près de Nkamba, vit sous la pression des recherches menées par l'administration coloniale contre Tata Simon Kimbangu. Des habitants continuent pourtant d'aller à sa rencontre. Certains viennent écouter, d'autres chercher un soin ; tous évoluent dans un pays où l'administration contrôle la circulation, le travail, la prison et une grande partie de l'enseignement. Les témoignages situent au matin du 10 septembre une parole sur deux libertés dont la portée dépassera la vie de ceux qui l'entendent.

La première liberté concerne le gouvernement du pays : qui commande, qui décide, qui peut imposer ou abolir une règle ? La seconde touche ce qui demeure dans les familles et les esprits lorsque le gouvernement change : quelle langue un enfant apprend-il à mépriser ? Quelle connaissance peut-il défendre ? À qui demande-t-il la permission de comprendre ? Un drapeau peut changer en un jour. Transformer ces habitudes demande des générations.

Regardons un enfant devant une plante qui dépérit. Il peut réciter une réponse reçue ou examiner la lumière, le sol et l'eau, comparer deux conditions et corriger son explication. Ce second apprentissage lui donne un moyen de chercher au-delà de la réponse du maître. L'enseignement, les soins, le travail collectif et les instruments d'écriture rendent la liberté intérieure observable dans la vie quotidienne.

LE MATIN SANS ENREGISTREMENT

Des témoignages situent à Mbanza-Nsanda, près de Nkamba, un discours prononcé par Tata Simon Kimbangu au cours du culte du matin le 10 septembre 1921. Après l'échec de la tentative d'arrestation de juin, le gouvernement colonial le poursuit et mobilise des forces militaires de plus en plus importantes pour le saisir. Mbanza-Nsanda reste un lieu habité et accessible. Malgré la poursuite, les gens continuent d'aller vers Tata Kimbangu. Le paradoxe apparaît jusque dans le regard colonial : Le Progrès Colonial Belge relève lui-même la situation d'un homme pratiquement caché à vue, tandis que des habitants continuent à le rencontrer, à l'écouter et à transmettre ses paroles. Les témoins ne forment pas un seul camp : certains deviendront plus tard kimbanguistes, d'autres sympathisants, opposants ou resteront aussi neutres que possible ; certains habitants voient Tata Kimbangu comme une menace. Plusieurs transmettent néanmoins ce qu'ils ont entendu, même lorsqu'ils n'y adhèrent pas. [T/D]

Aucun enregistrement ne restitue les voix de ce matin-là. Les témoignages et les pièces conservées portent donc des traces différentes de l'événement. Nous savons ce qui va suivre. L'administration coloniale dispose déjà de rapports, de relais, d'hommes chargés de surveiller et d'arrêter. Nous savons aussi que le dossier de l'arrestation, du procès et de la condamnation existe encore sous forme matérielle : au Musée royal de l'Afrique centrale, un ensemble d'archives du fonds Amedeo de Rossi rassemble des pièces de juillet à octobre 1921. L'événement n'est donc pas suspendu dans une mémoire religieuse sans contrepoids. Il laisse deux traces de nature différente : la trace administrative de l'État qui réprime et la trace transmise des personnes qui donnent un sens à ce qui leur arrive.

Ces deux traces répondent à des questions différentes. Les dossiers coloniaux permettent de suivre les décisions de l'administration. Les témoignages des proches et des participants donnent accès à ce que l'événement signifiait pour eux. Pour les confronter, il faut regarder ce que chaque témoin pouvait connaître et la manière dont ses paroles ont été conservées.

REPÈRES DE SOURCE - AfricaMuseum, fonds Amedeo de Rossi, HA.01.0206.12, pièces relatives à l'arrestation et à la condamnation de Tata Kimbangu (juillet-octobre 1921). Paul Raymaekers publie en 1971 une histoire de Tata Kimbangu attribuée aux écrivains kongo Nfinangani et Nzungu et conservée dans les archives coloniales. Joseph Zidi (2022) traite séparément le Testament de Mbanza-Nsanda et souligne que sa traduction et sa mise en forme ont évolué dans le temps.

... Passage abrégé ...

Une indépendance ne suffirait pas

Le mot kwikila ouvre la question.

Kwikila est souvent traduit par croire, et kwikizi par croyant. Mais la morphologie kikongo relie kwikila à kwika : allumer, chauffer, éclairer, illuminer. Le mot porte ainsi un mouvement vers ce qui éclaire : chercher sa lumière, brûler de comprendre. La croyance peut y avoir sa place ; elle n'en épuise pas le sens.

Un exemple permet de mesurer l'écart entre les traductions. Un enfant demande pourquoi une plante pousse mieux à l'ombre. On peut lui demander de répéter une explication déjà donnée. On peut aussi lui apprendre à comparer deux emplacements, à observer les feuilles et à

corriger son idée. Dans les deux cas, l'enfant peut dire qu'il accepte une réponse ; dans le second, il apprend à éclairer une question. C'est cette disposition active que la relation entre kwika et kwikila rend intelligible. Elle touche à l'éducation, pas seulement à une formule religieuse.

La différence est importante. Si kwikizi signifie seulement « celui qui croit », le centre de l'attention devient son adhésion à une affirmation. Si le mot conserve l'élan de kwika, « éclairer », l'attention va aussi vers la personne qui cherche à comprendre. On ne transmet plus seulement une réponse : on apprend à chercher, à comparer et à éclaircir ce qui reste obscur.

Le nom Kimbangu circulait dans les lieux et traditions kongo bien avant le ministère public de 1921. Cette histoire antérieure donne une profondeur nouvelle à la parole de Mbanza-Nsanda.

Sous le régime colonial, un homme parle. L'administration possède la force, l'école officielle ou reconnue, la prison, le droit de circuler ou d'interdire, le vocabulaire administratif par lequel un rassemblement devient « trouble » et un enseignement devient « agitation ». Le mouvement qui l'entoure n'a pas encore de ministère, pas d'État, pas de laboratoire, pas d'université. Il n'a même pas la garantie de conserver librement ses propres archives. Pourtant, dans la mémoire qui nous est parvenue, l'homme ne limite pas la liberté à la prise du pouvoir politique.

La disproportion entre la force coloniale et les moyens du mouvement révèle déjà l'enjeu. Il est relativement facile, une fois l'oppression visible, d'imaginer que l'opresseur devra partir. Il est beaucoup plus difficile d'identifier ce qui peut rester en place après son départ : la langue de prestige, les hiérarchies de savoir, les catégories religieuses, les habitudes

administratives, la manière de définir l'intelligence, l'école, la civilisation et même la normalité psychologique. Une domination peut être vaincue comme gouvernement et survivre comme réflexe.

Le discours de Mbanza-Nsanda, tel qu'il est transmis par des témoins puis conservé dans plusieurs milieux et publications, associe deux libertés. Kimpuanza kia kimayala désigne la capacité de se gouverner. Kimpuanza kia kimpeve touche l'intériorité, l'orientation et la disposition qui guident les choix. Un peuple peut donc reprendre son gouvernement tout en restant dépendant dans sa manière de nommer le monde, d'apprendre et de juger. Le reste du livre suit cette seconde indépendance de la langue aux institutions, puis aux instruments de recherche.

Les formulations kongo appartiennent à la langue, aux institutions et aux problèmes de leur époque. Leurs usages et les témoignages permettent d'abord de comprendre les questions qu'elles portaient. Les expressions contemporaines, comme « décolonisation cognitive », désignent ensuite certains de ces problèmes dans le langage de la recherche actuelle.

En septembre 1921, nul ne connaît l'État qui émergera en 1960, les guerres qui suivront, les dirigeants qui seront assassinés ni les pouvoirs économiques qui demeureront. Les familles de Mbanza-Nsanda affrontent le présent colonial avec ses dangers immédiats. La portée de leurs paroles se mesure d'abord à partir de cette incertitude, avant que l'indépendance politique n'apparaisse dans la chronologie.

Des traditions africaines, asiatiques, européennes et diasporiques ont posé des questions de liberté intérieure et d'aliénation sous des vocabulaires différents. La spécificité kongo se manifeste dans une articulation précise : comment la langue, l'éducation, la science et le travail prennent-ils place

dans les enseignements kongo de Tata Kimbangu, et quelle continuité retrouve-t-on dans les générations suivantes ?

Une révolution qui remplace un maître par un autre peut être rapide. Une révolution qui veut rendre le maître inutile est beaucoup plus difficile.

Rendre le maître inutile exige d'apprendre à nommer, juger, enseigner, produire et corriger par ses propres moyens.

Une enveloppe dans les archives

UNE ENVELOPPE DANS LES ARCHIVES

Un siècle plus tard, le catalogue de Tervuren réduit une crise humaine à une formule sèche : « pièces concernant l'arrêt et la condamnation de Tata Simon Kimbangu ». Le dossier est matériellement petit - une enveloppe contenant surtout des documents administratifs français de juillet à octobre 1921 - mais derrière ces pages se trouvent des villages surveillés, des familles séparées, un procès, une condamnation à mort ensuite commuée et trente années d'enfermement.

Cette sécheresse est utile. Elle empêche l'écriture de s'abandonner trop tôt au mythe. Il y a eu une administration, des décisions, des dates, des agents, des ordres et une chaîne documentaire. Mais la sécheresse est aussi une limite. Une pièce de police est fabriquée pour permettre à un appareil de gouverner ; elle privilégie donc les catégories dont cet appareil a besoin : rassemblement, déplacement, obéissance, risque, meneur, trouble. Elle peut enregistrer fidèlement qu'une foule s'est formée et être beaucoup moins fiable lorsqu'elle prétend savoir ce que cette foule signifiait pour ceux qui la composaient.

Raymaekers fournit ici une passerelle rare. En 1971, il publie une histoire attribuée à Nfinangani et Nzungu, deux écrivains kongo de 1921, conservée dans le fonds colonial. Le simple fait est méthodologiquement précieux : la mémoire kongo n'existe pas seulement à l'extérieur de l'archive ; elle a aussi été aspirée dans l'appareil qui cherchait à surveiller le mouvement.

L'archive coloniale contient donc parfois la voix du dominé, mais dans un cadre de collecte, de traduction et de classement qui doit lui-même être étudié.

Les traces de 1921 circulent entre plusieurs mains et institutions : témoins kongo, secrétaires, administrateurs, traductions, synthèses, procès, familles, communautés clandestines, puis historiens. À chaque passage, quelque chose peut être préservé, déplacé ou simplifié. Une enquête sérieuse ne cherche pas une source miraculeusement pure ; elle reconstruit les transformations.

REPÈRES DE SOURCE - Musée royal de l'Afrique centrale, HA.01.0206.12. Raymaekers (1971) explique que la traduction de l'œuvre de Nfinangani et Nzungu fut intégrée à une synthèse administrative fondée sur des recherches dans plusieurs services territoriaux. Mélice (2010) et les travaux sur la relégation au Congo belge documentent la répression prolongée du kimbanguisme après 1921.

Une capitale vide

UNE CAPITALE VIDE

Imaginez une ville vide autrefois admirée par des visiteurs européens : des bâtiments en partie abandonnés, des routes convergeant vers un centre qui ne commande plus comme auparavant, des lieux sacrés conservant noms et objets tandis que des souverains rivaux gouvernent ailleurs. Dans ce paysage, « revenons » est une opération politique : réoccuper le centre, reconnecter familles et autorité, restaurer une géographie du pouvoir.

Le christianisme est présent au Kongo depuis des générations. Noms chrétiens, confréries, églises et objets sacrés ont déjà été traduits dans la vie kongo. Cette longue histoire aide à comprendre comment un mot étranger pouvait être employé sincèrement, stratégiquement ou les deux, tandis qu'une institution kongo continuait d'organiser ses propres significations sous ce vocabulaire public.

Les noms portugais coexistent avec les noms kongo ; les objets chrétiens circulent parmi les lignages, les marchés, les provinces et les mémoires locales ; les prêtres européens traversent un univers qu'ils ne contrôlent jamais complètement. Cette densité historique compte lorsque l'on examine comment un nom est entendu, repris et transformé.

Le rapport de force demeure pourtant essentiel. Les missionnaires européens se reconnaissaient une autorité pour décider quels saints étaient authentiques, quelles visions étaient légitimes, quels rites relevaient de la

foi ou de l'erreur. Cette autorité de classement ne doit pas être confondue avec une description neutre. Lorsqu'un Capucin écrit qu'une pratique est hérétique, nous possédons un fait historique important : il la juge hérétique. Nous ne possédons pas encore la preuve que les catégories intérieures de la personne jugée étaient celles du juge.

La condamnation de Mama Kimpa Vita en 1706 montre une traduction sous contrainte. Les acteurs locaux négocient pouvoir, paix, capitale, autorité sacrée et légitimité, tandis que les observateurs ecclésiastiques recodent une partie de cette lutte en orthodoxie et hérésie. Les autorités politiques locales, elles-mêmes engagées dans des projets rivaux de restauration, participent à la décision. L'exécution appartient donc autant à l'histoire politique qu'à l'histoire religieuse.

Une femme au centre d'un ordre politique brisé

Le fait social est saisissant. Une jeune femme devient le centre d'un vaste mouvement alors que l'autorité royale est disputée, que des prêtres européens revendiquent une expertise exclusive sur le sacré et que les armées de prétendants traversent le pays. Elle intervient dans la restauration du royaume, de la capitale, de la légitimité, de la paix et de la valeur sacrée des populations kongo.

Les sources capucines présentent Mama Kimpa Vita comme porteuse de Saint Antoine. Elles rapportent sa critique des missionnaires européens, son affirmation d'un christianisme profondément kongo et son engagement pour la restauration du royaume. [D]

Kimbangu avant l'« antonianisme »

La jarre qui rend le savoir visible

LA JARRE MANQUANTE : L'OBJET QUI REND LE SAVOIR VISIBLE

Regardons un potier à l'œuvre. Il choisit une terre, la mêle à l'eau, la travaille, lui donne une forme, puis produit un récipient capable de conserver et de transmettre quelque chose. On distingue déjà plusieurs réalités : la matière, le geste, l'artisan, le tour, le lieu de travail, le récipient et ce que le récipient peut rendre disponible. Dire seulement « un potier fabrique un pot » masque les rapports entre ces éléments.

Le signe égyptien : une jarre que l'on peut effectivement voir

L'examen du signe apporte une donnée matérielle. Le hiéroglyphe , classé W9 dans la liste de Gardiner, représente une cruche de pierre. Les catalogues lui donnent la valeur phonétique conventionnelle *hnm*. Il entre dans des graphies rattachées au dossier de Khnum, notamment . Le signe lui-même est donc un récipient. Voilà une donnée iconographique indépendante de l'interprétation kongo. [D]

Dans la section 32.8 de *The River of Time*, le corpus comparatif de l'auteur propose une lecture supplémentaire : « le signe du petit récipient peut se lire kimbangu » (traduction de l'énoncé de recherche). Cette proposition part de

l'objet représenté et du champ lexical kongo de la jarre, de la formation et du savoir. Elle ne remplace pas la désignation égyptologique W9 ni la transcription *hnm* ; elle demande que les deux séries soient confrontées à des usages et à des attestations précisément situés. [L/R/H]

La distinction est facile à retenir. Premièrement, tout lecteur peut voir la cruche et vérifier sa classification dans un catalogue. Deuxièmement, il peut retrouver le mot conventionnel *hnm* dans les sources égyptiennes. Troisièmement, il examine si les usages kisingombe mobilisant Kimbangu, Nkumbi et les noms de récipients fournissent des relations reproductibles — contenant, source, formation, agent, transmission — au-delà d'un seul mot ressemblant. Ces trois constats ne sont pas identiques ; leur articulation constitue la démonstration.

... Passage abrégé ...

Le détail important est le récipient. La terre façonnée n'est plus seulement un objet. Elle peut contenir une préparation, conserver une ressource, l'amener d'un lieu à un autre et permettre qu'elle soit employée par d'autres. À l'échelle du Kimpasi, la jarre du Nkumbi figure ainsi le passage entre la connaissance d'une personne compétente et l'effet que cette connaissance peut produire dans une communauté. Le contenant a une fonction ; le contenu a une fonction ; l'acte de partager en a une troisième.

DEUX JARRES, DEUX ÉCHELLES DE SENS

La première jarre est celle du Nkumbi. Elle est située : on peut la préparer, la remplir, l'utiliser et la transmettre. L'eau qu'elle contient a une source. La préparation qu'elle reçoit suppose un savoir. Le soin qu'elle rend

possible demande d'en comprendre les usages et les conséquences. Dans la lecture du Kimpasi proposée ici, elle donne une forme visible à la recherche et au savoir capable d'agir : le ngangu appliqué à un problème concret. [L/T]

La seconde jarre est celle de Kimbangu. Sa fonction symbolique est plus vaste. Elle figure Kalunga comme plénitude des possibilités, y compris celles qui ne se sont pas encore manifestées. Une jarre matérielle a des parois et un volume ; Kalunga, dans cette ontologie, n'est pas borné par des parois. Ce contraste fait précisément travailler l'image. L'objet visible rend pensable une source qui le dépasse.

La différence tient en une phrase : le récipient du Nkumbi garde et rend accessible une capacité déterminée ; celui de Kimbangu représente la totalité d'où peuvent procéder toutes les capacités, leurs réalisations et leurs transformations. Le premier accompagne un savoir qui se pratique ; le second donne à penser Kimbangumuna, la plénitude qui englobe les possibles, le réel et les devenirs.

POURQUOI PARTAGER L'EAU ÉCLAIRE LE PARTAGE DU SAVOIR

Dans un village, une famille qui possède unealebasse d'eau n'a pas créé la source. Elle a puisé, transporté et conservé une part de ce qui lui était accessible. Si la source peut servir à tous, la valeur de l'eau ne devient pas la propriété exclusive du premier qui l'a recueillie. Les récipients sont nombreux ; la source continue d'alimenter les vies.

La comparaison éclaire une responsabilité du Nkumbi. Étudier une maladie, reconnaître ce qui aggrave une situation, préparer un soin, apprendre à

d'autres à distinguer les effets utiles des effets dangereux : tout cela transforme une capacité personnelle en bien transmissible. Le savoir demeure exigeant ; son usage demande une formation et un jugement. Mais la compétence ne prend pas sens seulement en restant enfermée. Comme l'eau distribuée à ceux qui en ont besoin, la connaissance gagne une portée collective lorsqu'elle circule avec les conditions qui permettent de bien l'employer.

Imaginons trois générations : une nganga comprend pourquoi une préparation doit être mesurée, sa fille apprend à reconnaître ses effets, puis plusieurs praticiens en discutent les limites et l'améliorent. Ce qui passe d'une personne à l'autre ne ressemble plus à un secret intact conservé dans un coffre. C'est un savoir qui peut être décrit, enseigné, corrigé et mis à l'épreuve. La jarre en donne la représentation familière : recevoir, conserver, permettre l'usage et transmettre.

Les poteries kongo conservées dans les musées attestent des usages utilitaires et cérémoniels des contenants. La fonction particulière de la jarre du Nkumbi se précise par le croisement des témoignages, du vocabulaire et des corpus rituels. Les objets rejoignent ainsi les gestes et les relations qu'ils ont pu accompagner. [D/L/T]

Une écriture sur la table

Une écriture n'est jamais seulement un dessin

Toute écriture distribue l'attention. L'alphabet latin nous apprend à voir une suite linéaire de lettres ; les chiffres indo-arabes rendent certaines opérations compactes ; les coordonnées cartésiennes privilégient des axes indépendants ; une notation chimique transforme des substances en relations manipulables. Lorsque Wabeladio Payi propose Mandombe à partir de la fin des années 1970, la question n'est donc pas seulement identitaire. Elle touche à la manière dont une forme graphique peut devenir instrument de raisonnement.

Wabeladio et le problème de la réception

Toute invention écrite rencontre deux publics. Le premier veut savoir si elle permet réellement d'écrire. Le second veut savoir pourquoi il faudrait apprendre un système supplémentaire alors que les alphabets existants fonctionnent déjà. La réponse ne peut pas être seulement « parce qu'il est africain ». Une écriture ne devient infrastructure que si elle produit une valeur cognitive, culturelle ou pratique.

Le passage d'une écriture à un outil collectif se voit dans la classe. Un élève apprend une règle qui permet de construire plusieurs signes. Il peut tracer des formes nouvelles sans devoir mémoriser séparément chaque dessin. L'enseignant peut expliquer la règle, vérifier la direction d'un geste et corriger une rotation. Le cahier, l'impression, le clavier et la tablette

deviennent alors des supports d'une même logique. Cette reproductibilité ouvre la voie à une communauté de lecteurs, de rédacteurs et de concepteurs, au lieu de réserver l'écriture à quelques initiés.

MANDOMBE ET LA PSYCHOLOGIE DE LA POSSIBILITÉ

Une écriture propre agit aussi sur l'imaginaire de ce qui est possible. Lorsqu'un enfant ne rencontre sa langue que dans la conversation domestique mais rencontre les mathématiques, la médecine, l'administration et l'informatique dans d'autres langues et écritures, il peut associer inconsciemment la complexité à l'extérieur. Mandombe introduit une rupture visuelle : la langue locale apparaît soudain dans une architecture qui ne demande pas de ressembler à l'Europe pour être écrite.

Cette rupture visuelle doit rencontrer des exigences pratiques : lisibilité, apprentissage, impression, numérisation et usages quotidiens. La standardisation de l'encodage Unicode, les polices et les outils de saisie font partie de ce travail. Une difficulté technique appelle une solution que l'on peut utiliser et transmettre.

Les récits des collaborateurs, enseignants et continuateurs institutionnels de Wabeladio montrent la même séquence : démonstration, enseignement, correction et extension. Mandombe rencontre ensuite de nouveaux élèves, de nouveaux supports et de nouvelles contraintes techniques. Chaque usage montre ce qui fonctionne déjà et ce qui doit encore être développé.

Une écriture sur la table

Une écriture nouvelle commence rarement par la grandeur qu'on lui prêtera plus tard. Elle commence par un trait que quelqu'un pense pouvoir répéter. Une orientation. Une symétrie. Une erreur corrigée. La main revient au point de départ et découvre qu'un petit nombre de règles peut produire beaucoup de formes.

Mandombe nous intéresse parce qu'il transforme un problème de représentation en problème génératif. Une forme n'est pas mémorisée seulement comme dessin ; elle peut être construite par orientation, réflexion, rotation et combinaison. L'élève n'est donc pas condamné à reconnaître un inventaire. Il apprend une machine de production de formes.

L'ENQUÊTE CONTINUE

Et si la seconde indépendance commençait dans la façon de comprendre ?

Lire le livre intégral chez Katiopa Éditions.

Les éditions canoniques en kikongo, lingala et swahili sont annoncées pour
2027.

© 2026 Kibavuidi Nsiangani · Katiopa Éditions