

l'ambition de créer des œuvres, un ordre durable, les autres savourent la durée à même les données naturelles. L'Europe exalte la volonté individuelle, les autres se fondent sur l'économie de l'« enveloppant », et respectent la vitalité autonome du monde, nourricière de leur propre épanouissement. L'Europe se crispe, se stylise et dramatise le cours de sa vie, s'organise contre la nature. Les autres s'abandonnent à elle. L'Europe a élu la souffrance et la mort. Les autres ont choisi la paix et la vie. L'Europe s'est vouée à la production dans la souffrance, les autres à la consommation dans la paix » (36). Le schématisme d'une telle caractérisation définit à peine les différences. Mais ces différences de l'Afrique caractérisent un passé et non plus ce présent ambigu (37) dépeint par G. Balandier et encore moins ce futur problématique sur lequel se disputent des spécialistes (38).

La thèse motrice dans les manifestations part d'un refus global des canons. Citant Nietzsche qui déclarait : « Je ne suis pas assez borné pour adopter un système fût-ce le mien », M. Hebga y voyait une « invite autorisée à la plus complète liberté de mouvements dans la recherche de la vérité » (39). Ce qui, d'après l'auteur, sur le plan logique, rend possible l'égale vérité de deux systèmes diamétralement opposés par suite des options fondamentalement différentes.

— Ainsi en est-il allé de l'art et de la littérature dès le début. D'emblée militants, dans leur particularisme narcissique, la littérature et partiellement l'art, se sont posés en s'opposant, bien qu'utilisant une forme coloniale. « La vérité, notait Rabemananjara, est que sous l'impératif de notre drame, nous parlons malgache, arabe, wolof, bantou, dans la langue de nos maîtres. Parce que nous tenons le même langage nous arrivons à nous entendre parfaitement de Tamatave à Kingston, de Pointe-à-Pitre à Zomba » (40). Romanciers, poètes, dramaturges, prennent pour mot d'ordre la phrase célèbre de L. Damas : « il ne s'agit plus d'être consciencieux, de s'appliquer à ne pas violer des règles, de jouer au nombre de pieds qui se comptent, de travailler à des sonnets

(36) A. DIOP, « L'Afrique noire au travail », dans *Présence Africaine*, 13, 1952, p. 5 sq. Ce schématisme caractéristique n'est guère convaincant. Généralement on fait comprendre l'Afrique noire dans « l'Animisme » qui serait l'intuition d'un homme surréel dans lequel l'homme est en contact de vie avec des forces qui lui sont hiérarchiquement supérieures ou inférieures; cfr. par ex. *Colloque sur les Religions*, Paris, *Présence Africaine*, 1962. Avec pertinence E. ELIÉT, *op. cit.*, p. 17, remarquait « si telle est la nature de la négritude, on comprend que les poètes négro-africains aient utilisé le surréalisme non pas comme outil, mais par assimilation. Et le plus extraordinaire n'est pas qu'il y ait des Négro-Africains surréalistes, mais bien que des Français aient pu être « négro-africains », je veux dire : surréalistes. Et ce avant la thématization de la négritude. »

(37) G. BALANDIER, *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, 1957.

(38) R. DUMONT, *L'Afrique noire est mal partie*, Paris, Seuil; A.P. LENTIN, *La lutte tricontinentale : impérialisme et révolution après la conférence de La Havane*, Paris, F. Maspero; A. MEISTER, *L'Afrique peut-elle partir ?* Paris, Seuil.

(39) M. HEBGA, « Plaidoyer pour les Logiques d'Afrique Noire », dans *Aspects de la Culture Noire*, Paris, A. Fayard, 1958, p. 105.

(40) Cité par L. KESTELOOT, *Anthologie négro-africaine*, Collect. Marabout Université, 1967, p. 9.

impeccables » (41). Comme Francesco Nditsouna, ils diraient plus ou moins volontiers : « je ne suis pas poète, je veux être combattant. » — C'est ce mouvement qu'a tenté de cerner de manière explicative les travaux déjà cités de J. Tahn, L. Kesteloot, C. Wauthier et les approches du colloque de Dakar. La tonalité propre, la singularité des œuvres marquantes sont présentées dans des anthologies dont le nombre augmente d'année en année; pour ne reprendre que les plus anciennes citons : M. de Andrade, *Letteratura negra*, I, Poeti, Rome, 1961. — O. Bassir, *An Anthology of West African Verse*, Ibadan, 1947. — L.G. Damas, *Poètes d'expression française*, Paris, 1947. L. Hugues, *An African treasury*, Londres, 1961. — L. Hugues et C. Reynault, *Anthologie africaine et malgache*, Paris, 1962 — L. Sainville, *Letteratura negra*, I, narratori, Rome, 1961. — L.S. Senghor, *Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache*, Paris, 1948.

En ce qui concerne les religions européennes, C. Wauthier notait que « la concomitance de la colonisation et de l'évangélisation ne pouvait manquer d'amener certains Africains à voir d'abord dans le christianisme une religion d'une race étrangère qu'on essayait de leur imposer » (42). Nombre de promoteurs de la négritude en étaient en tout cas convaincus (43) au point de cultiver ce qu'on a appelé « une négritude anti-cléricale » dont la thèse principale de base était celle de l'incompatibilité radicale entre la négritude et le christianisme. C'est le point de vue d'un Ch. de Graft-Johnson dans *African Glory*, Londres, 1954; d'un J. Roumain, *Sales Nègres*; d'un Tchicaya, *Epitome*, Paris; d'un Mongo Beti, *Le Pauvre Christ de Bomba*, Paris, 1956; *Le Roi miraculé*, Paris, 1958; ou d'un F. Oyono, *Le Vieux Nègre et la médaille*, Paris, 1956 - *Une vie de boy*, Paris, 1956 et des hommes comme A. Césaire ou Ch. Anta Diop. Devant le binôme traditionnel condamnant le christianisme parce que l'incluant dans la classe colonialiste, des intellectuels africains moitié par conviction, moitié par opportunisme, prirent la défense du « message universel » et se mirent à se préoccuper d'une voie africaine du christianisme. Et pour sa part l'Eglise officielle cautionnait prudemment cette recherche avec l'encyclique *Evangelii praecones* (44) qui prit nettement ses distances vis-à-vis du colonialisme en proclamant que « l'Eglise n'a jamais traité avec mépris et dédain les doctrines des païens, elle les a plutôt libérées de toute erreur et impureté, puis achevées et couronnées par la sagesse ». Et l'on se mit à « indigéniser » le christianisme. Et à part la *Philosophie Bantoue* du R.P. Tempels qu'avait attaqué violemment A. Césaire, les travaux les plus significatifs en ce domaine, mis à part quelques articles de *Présence Africaine*, sont ceux d'A. Kagame, *La Philosophie bantu-ruandaise de l'être*, Bruxelles, 1956; de V. Mulago,

(41) Cité par C. WAUTHIER, *op. cit.*, p. 154.

(42) C. WAUTHIER, *op. cit.*, p. 219.

(43) Cfr. le résumé de C. WAUTHIER, *op. cit.*, pp. 218-225.

(44) Cette encyclique qui prenait un virage opportun provoqua des réactions violentes comme celle d'un F. MEJEAN qui accusa le Vatican de lâcher l'Occident pour servir « les généralisations hâtives des Afro-Asiatiques »; *Le Vatican contre la France d'Outre-mer*, Paris, 1957.

Un visage africain du christianisme, Paris, 1964; et les deux brochures de F. Lufulwabo (45).

Dans les sciences humaines en général, l'optique demeure la même. Il s'agit de repenser les travaux effectués, de reviser les thèses, somme toute de décoloniser ces sciences dont le projet, d'après Ch. Anta Diop (46) était essentiellement l'utilitarisme et le pragmatisme. « Le but est d'arriver, en se couvrant du manteau de la science à faire croire au Nègre qu'il n'a jamais été responsable de quoi que ce soit de valable, même pas de ce qui existe chez lui ». Et Ch. Anta Diop entendait relever ce défi dans *Nations Nègres et Culture* où dans une première partie il renverse l'Histoire en donnant aux Egyptiens une origine nègre, en rappelant qu'il en est de même pour les Ethiopiens, et en démontrant comment l'Afrique s'est peuplée à partir de la vallée. Toutes thèses susceptibles de donner à l'Afrique un orgueil nouveau. Dans la deuxième partie, l'auteur essaie de résoudre les questions pratiques d'une culture africaine dans les pays africains nouvellement indépendants : langue nationale, vocabulaire technique, scientifique et philosophique, les problèmes de l'art, de la littérature, des structures sociales et politiques. Orientation nouvelle, très contestée et contestable car polémique mais qui n'en est pas moins inspiratrice d'un nouvel esprit. Celui qui guide les travaux d'un E. Mveng, *L'Histoire du Cameroun*, Paris, Présence Africaine, 1963; d'un B. Matip, *Heurts et malheurs de l'Europe en Afrique*; N. Boni, *Crépuscule des temps anciens*, Paris, Présence Africaine, 1962; d'un Ki-Zerbo ou d'un D.T. Niane (47).

Parallèlement les hommes politiques étaient à la recherche d'une idéologie adéquate (48) et optaient presque tous pour un « certain » socialisme. Engouement qu'ils expliquent eux-mêmes par « la vocation africaine pour le socialisme ». Ce socialisme « se situe — et se distingue — note L.V. Thomas, aussi bien à l'égard du socialisme européen que du marxisme. Il comporte l'élément religieux comme une de ses bases objectives. Il tend à intégrer certains traits socio-culturels traditionnels. Il aboutit à la définition d'une idéologie et à des réalisations originales » (49). En fait ces idéologies entendent principalement prendre leurs distances davantage du marxisme que du capitalisme dont ils conservent les structures fondamentales héritées du colonisateur. La révolution terminologique, jouant le rôle d'exorcisme, essaie de démontrer une

(45) *Vers une théodicée bantoue* (1962) et *La Notion Luba-bantoue de l'être*, 1964, Edit. Documents et Recherches, Louvain.

(46) Ch. ANTA DIOP, *Nations Nègres et Culture*, Paris, Présence Africaine, 1955, pp. 11-12.

(47) J. KI-ZERBO a défini dans *Présence Africaine*, XVI, 1957, les grandes lignes et les options fondamentales de ces recherches qui doivent rendre à l'Africain son histoire et son passé.

(48) Cfr. le petit livre de S. BADIAN, *Les dirigeants africains face à leur peuple*, Paris, Maspero, 1964, qui s'ouvre sur une citation significative de M. KEITA « Tant que le peuple ne se sent pas libéré, tant qu'il ne se sent pas chez lui maître de son destin, une révolution est à faire ».

(49) L.V. THOMAS, *Le Socialisme et l'Afrique*, 1, p. 25. Cfr. aussi R. BEECKMANS, « Doctrine Politique et Economique du Socialisme Africain », dans *Voies Africaines du Socialisme*, Biblioth. de l'Etoile, Léopoldville (Kinshasa), s.d., pp. 84-96.

équation nouvelle dont l'illusion réside dans un vocable. N'empêche que dans ce camouflage l'originalité existe ne fût-ce que sur le plan de la tromperie. — Il serait cependant faux de classer tous les socialismes dans une même classe. Le socialisme spiritualiste et teilhardien de L.S. Senghor (50) se différencie fortement de la conception communautaire de A. Sekou Toure (51); et cette dernière ne possède pas la base philosophique de celle défendue par Nkrumah dans le « Consciencisme » (52). A ces expériences, il faudrait ajouter les tentatives plus rigoureuses du Congo-Brazzaville, du Mali et de la Tanzanie. Globalement on peut constater que tout en voulant sur le plan théorique garder des distances vis-à-vis du système capitaliste, les socialismes africains en règle générale, ne parviennent pas à s'inscrire totalement dans une vue globale socialiste qui donnerait à leur projet une cohérence théorique franchement axée sur la pratique d'un nouveau mode de production.

CONCLUSION

Au départ « la négritude » en tant que parole était un mythe. C'est-à-dire, parce qu'elle voulait établir un système de communication entre tous les Nègres, nourrir systématiquement une manière d'affirmation. Parole, la négritude l'a été parce qu'elle s'est constituée en message porté par des synthèses significatives au niveau de ses manifestations. Mythe, sans doute fécond, car dans son signifiant, il se présentait en même temps comme forme et comme sens. Et à l'encontre du mythe ordinaire qui, dans le signifiant, est plein d'un côté et vide de l'autre (53), la forme dans le cas présent, parce que la surprise postulait une contingence, et le sens suscitait des réalités au niveau de toutes les lectures. C'est en tant que mythe que la négritude a pu nourrir les nationalismes africains.

En ce moment-là même parce qu'elle se situait dans une perspective désaliénatrice globale, la négritude s'apparentait à l'idéologie, du fait qu'elle voulait susciter des idées forces et des images claires suffisamment fonctionnelles pour inspirer efficacement et spontanément les attitudes et les conduites des nègres.

Mais comme l'a démontré Sartre, cette négritude ne pouvait constituer qu'un moment de la dialectique (54). En voulant s'éterniser et s'incarner dans des nationalités elle friserait cette fois la mystification. Car

(50) *Nation et voie africaine du socialisme*, Paris, Prés. Afric., 1961. « Pierre Teilhard de Chardin... », *op. cit.*; Cfr. S. KACHAMA-NKOY, « De Karl Marx à Pierre Teilhard de Chardin dans la pensée de L.S. Senghor et Mamadou Dia », dans *Voies Africaines du Socialisme*, *op. cit.*, pp. 63-83.

(51) S. TOURE. Guinée : *Prélude à l'Indépendance*, Paris, 1959; *L'action démocratique du PDG pour l'émancipation africaine*, I, II, Conakry; *La lutte du PDG pour l'émancipation africaine*, Conakry; *L'Action du PDG et la lutte pour l'émancipation africaine*, Paris, 1959.

(52) Cfr. aussi *Neo-Colonialism, the last Stage of Imperialism*, Londres, s.d.

(53) V.R. BARTHES, *Mythologies*, Paris, Seuil, 1957, p. 224.

(54) Comparer avec les remarques pertinentes d'Y. BENOT, « Négritude, socialisme africain et réalisme », dans *La Pensée*, n° 121, 1965, pp. 22-53.

il n'est pas vrai, comme le demande F. Fanon, que l'Afrique doit recommencer l'Histoire. Le principe des affirmations de Fanon et des défenseurs attardés de la négritude gît dans le fait que leur prise de conscience s'est thématifiée en un moment de rupture. D'où cette passion d'un culte d'altérité qui oublie que si on peut orienter l'Histoire on ne peut guère la recommencer.

En terme de priorité, la libération culturelle que veut encore incarner le mythe de la négritude serait subordonnée et devrait justifier une libération politique, dont le premier objectif serait la négation des « nationalités nègres ». Relevant ainsi la contradiction du nègre condamné par l'Histoire, la libération politique tendrait à supprimer des formes d'exploitation néo-coloniale qui résultent de la mainmise capitaliste sur le pouvoir des Etats nègres et basées sur des coercitions extra-économiques. Dans cette perspective, la prétention mystificatrice à l'éternité de la négritude ne peut qu'éclater puisqu'elle défend le mot d'ordre d'une culture nationale, qui, comme le notait Staline, relève d'une culture bourgeoise quant au fond et nationale quant à la forme, dont le but est d'injecter aux masses le poison du nationalisme et de renforcer la domination de la bourgeoisie (55). Et dans le cas de la négritude, le projet est bourgeois aussi bien quant au fond qu'à la forme. Le lien à l'Afrique ne se situant d'ailleurs que sur le plan de l'inspiration (56).

En tant qu'expression de la différence, « la négritude » se condamne également. Car la mode-passion pour la création de nouvelles normes basées sur la relativité des valeurs grâce à l'hypothèse d'un pluralisme intégral ne devrait pas seulement s'en prendre aux situations devant être transformées et aux mythes coloniaux ou néo-colonialistes, mais forcément aussi, à moins que cela ne se fasse dans le mouvement d'un pudique ricochet, sur tous les essais de solution qui tenteraient de chloroformer la conscience contestatrice en lui donnant des calmants à bon compte. Aussi dans les problèmes culturels de la nouvelle Afrique, la seule manière d'échapper aux mystifications ne serait-elle pas de dissocier le folklore de l'expression ?

Valentin Y. MUDIMBE.

Kinshasa

Octobre, 1967

(55) On se référera au livre de K. NKRUMAH, *Africa must unite*, Londres, 1963.

(56) G. d'ARBOUSSIER dans un article déjà vieux avait saisi cette mystification; *Une dangereuse mystification, la théorie de la négritude*, La Nouvelle Critique, 1949.

L'ISLAM AU CONGO

L'implantation et la consolidation de l'Islam au Congo se sont accomplies dans un milieu dur et hostile. Les premiers rapports entre musulmans et Congolais remontent à un siècle à peine, les premiers représentants de la diffusion musulmane ne vinrent pas au Congo pour faire du prosélytisme et n'y demeurèrent que pendant une génération. La fragile communauté islamique, très superficiellement établie, se heurta à une administration coloniale résolument hostile; quant à l'indépendance, elle se fit sous les auspices d'une élite politique presque entièrement chrétienne (au moins de nom).

Bien que la survivance de l'Islam soit en elle-même une réussite remarquable, ses proportions restèrent réduites et, pour une grande part, confinées dans une zone bien déterminée du pays. Il est difficile d'évaluer, même pour un passé récent, le chiffre de la population musulmane; le premier recensement donnant avec plus ou moins de certitude le nombre de musulmans au Congo n'eut lieu qu'en 1957. Ce recensement donna un total de 115.000 musulmans, chiffre que la seule étude sérieuse faite sur l'Islam au Congo estime être sous-estimé de plus de la moitié (1). En tenant compte d'une certaine croissance normale et en y ajoutant l'immigration assez importante des musulmans venus d'Afrique Orientale et surtout d'Afrique Occidentale depuis 1960, on peut avancer le chiffre de 300.000, approximation du nombre de musulmans résidant actuellement au Congo, sur une population totale qui approche des 14 millions.

La plus grande majorité des musulmans sont localisés dans la vallée du Lualaba (2), entre Kongolo (Nord Katanga) et Kisangani.

(1) L'hostilité manifeste de la puissance coloniale envers l'Islam et le risque plus immédiat de voir, en admettant d'être musulman, rayer ses enfants des écoles de missionnaires, seul moyen disponible de jouir d'un enseignement moderne, incitaient fortement les gens à cacher leur religion au recenseur. Le recensement de 1957, mené par A. Romaniuk suivant des procédés d'échantillonnages largement améliorés, eut lieu pendant une période de diminution de l'animosité des autorités belges envers les musulmans; même dans ces conditions, Armand Abel estime, sur base de ses enquêtes consciencieusement menées sur place en 1958 que le vrai chiffre peut atteindre 250.000. *Les musulmans noirs du Maniema*, Bruxelles, Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain, 1959, pp. 10-11, 69.

(2) En amont de Stanleyville, le fleuve Congo change de nom et s'appelle Lualaba.

L'Islam pénétra au Congo venant de l'Est. Au début du XIX^e siècle, les trafiquants de Zanzibar et de la côte (3) établirent des routes de caravanes pénétrant jusqu'à l'intérieur du pays. Dès 1840, ils avaient fondé une base permanente à Ujiji, sur la côte est du Lac Tanganika et, peu de temps après, des groupes de trafiquants arrivaient au Congo.

Vers le sud, les trafiquants affrontèrent l'Etat conquis par Msiri, qui était un immigrant Nyamwezi, l'Etat de Kazembe des Lunda du Luapula, l'empire Lunda du Mwata Yamvo et le royaume Luba de Kasongo Nyembo qui était à ce moment rogné de toutes parts et en désagrégation. Msiri et les Lunda possédaient des armes à feu et, dans ces régions, les contacts swahili se limitèrent strictement au commerce, ce qui ne laissa subsister aucune trace islamique. Mais, vers l'est et le nord, les swahili trouvèrent des sociétés faibles, désorganisées et divisées, où des bandes de peu d'hommes mais bien organisées et munies d'armes à feu, pouvaient jouir d'un avantage décisif (4).

Deux routes principales de pénétration furent fréquentées à partir de la base d'Ujiji; l'une allait directement vers l'ouest, via Fizi et Kabambare jusqu'à Nyangwe et Kasongo sur le Lualaba, d'où les relations commerciales s'étendirent vers l'aval et jusqu'à la région située entre les rivières Lualaba et Lomami; la seconde route coupait vers le nord, passant par Uvira, remontant la Ruzizi puis allant, par voie de terre, jusqu'à Lubutu et rejoignant le Lualaba à Kirundu. De là, les bandes Swahili allèrent établir un avant-poste aux Stanley-Falls (l'actuelle Kisangani ex-Stanleyville) et progressèrent vers l'est et le nord par les

(3) Le problème du vocable à appliquer à ce groupe de trafiquants de Zanzibar et de la côte est assez complexe. Dans la plupart des écrits sur le Congo, on en parle comme d'« Arabes », définition dont le moins qu'on puisse dire est qu'elle est très trompeuse. Bien que quelques-uns fussent de purs descendants des Arabes Omani, la grande masse avait une ascendance africaine à des degrés divers; ce qu'ils avaient en commun, c'était la culture swahili de la côte, qui s'était développée au cours de siècles d'osmose entre des petites vagues d'immigration de l'Arabie Sud et des groupes africains indigènes vers la région côtière. Ils transmirent au Congo Oriental la langue et la culture swahili, et non arabes. Pour clarifier la question, nous nous référons dans cette étude à l'appellation « Swahili » de ce groupe plutôt qu'à l'appellation « Arabes ».

(4) Un excellent résumé, de la période arabe au Congo, a été donné par Jan VANSINA, dans son livre *Kingdoms of the Savanna*, Madison, University of Wisconsin Press, 1965, ou *Les Anciens Royaumes de la Savane*, IRES - Kinshasa, 1965; voir aussi Ruth SLADE, *King Leopold's Congo*, Londres, Oxford University Press, 1962, pp. 84-118. L'étude la plus complète est celle du R.P. P. CEULEMANS, *La Question Arabe et le Congo*, Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer, 1959. Des rapports contemporains valables sont ceux de H. BROODE, *Tippoo Tib* Londres, Edward Arnold, 1907; Joseph MEYERS, *Le prix d'un empire*, 3^e éd., Bruxelles, Presses Académiques Européennes, 1964; Sidney L. HINDE, *The Fall of the Congo Arabs*, New York, Thomas Whittaker, 1897; Jérôme BECKER, *La Vie en Afrique*, 2 volumes, Paris, J. Lebègue, 1887; A. BURDO, *Les Arabes dans l'Afrique Centrale*, Paris, E. Dentu, 1885; H.N. STANLEY, *Through the Dark Continent*, 2 volumes, Sampson Low, 1885 et *The Congo and its Free State*, 2 volumes, Londres, Sampson Low, 1885. Une connaissance appréciable peut être retenue des propres mémoires de Tippoo Tip, traduits du swahili par Wilfred WHITELEY avec une introduction historique de Alison Smith, « Maisha ya Hamed ibn Muhammed el Murjebi yaani Tippoo Tip », supplément au *East African Committee Journals*, n° 28/2, juillet 1958, et n° 29/1, janvier 1959. Voir aussi René J. CORNET, *Maniema*, Bruxelles, Editions L. Cuypers, 1955.

vallées du Lindi, de l'Aruwimi et de l'Ituri jusqu'à Buta, Bafwasende et Mambasa. Ces routes et ces avant-postes déterminèrent la zone de diffusion de l'Islam (5).

En 1860, un avant-poste arabe permanent avait été établi à Nyangwe sur le Lualaba, dans le sud du Maniema. Kasongo fut fondée non loin de là et ces deux villes devinrent bientôt des noyaux de formation d'un mode de vie islamo-africain au cœur de l'Afrique.

La plupart des premiers Européens visitant les villes swahili, particulièrement Kasongo, furent étonnés de leur apparence soignée et de leur prospérité agricole.

Un des premiers fonctionnaires de l'Etat Indépendant parlant de la région de Kasongo, dont la population était estimée au chiffre, assez élevé, de 30.000 habitants, donna le récit idyllique suivant :

« Durant le temps que je passai à Kasongo, je me fis un devoir d'apprendre à connaître le pays environnant et je fus constamment étonné du travail splendide qu'avaient accompli les Arabes dans la région. Kasongo était bâtie au coin d'une forêt vierge et à des milles aux alentours, toute la brousse et la plupart des arbres avaient été arrachés... Dans les clairières croissaient de splendides récoltes de cannes à sucre, de riz, de maïs et de fruits; et l'on peut avoir une idée de l'étendue de ces cultures si l'on sait que j'ai chevauché pendant une heure et demie dans un seul champ de riz. Lorsque l'on plaçait des groupes d'hommes par çï, par là dans ces campagnes pour y former des villages, ces villages pouvaient subvenir à leurs propres besoins dans un délai de trois à quatre mois. Le riz fournissait deux à trois récoltes entre la plantation d'octobre et le début de la saison sèche de mai et le maïs pouvait souvent se manger six à sept semaines après avoir été planté » (6).

Les trafiquants de la côte ne furent jamais très nombreux; au plus haut point de leurs activités au Congo, leur nombre dépassait à peine 1.000. Des centaines de Banyamwezi du Tanganyika central accompagnaient les caravanes en qualité d'auxiliaires combattants; les trafiquants côtiers emmenaient aussi avec eux un nombre plus restreint de Yao (du Malawi) qui étaient d'habiles chasseurs d'éléphants (7). Leur but était de faire du commerce; dans le cas du Congo, les biens les plus lucratifs étaient de loin l'ivoire et les esclaves. Cornet estime que 20.000 défenses furent exportées annuellement dans les années 1880 alors que le commerce atteignait son plus grand développement; ces défenses s'obtenaient pratiquement pour rien, par le troc ou, ce qui était encore plus commode, elles étaient saisies comme butin ou comme un tribut levé par les trafiquants-rois. Le commerce des esclaves était inextricablement lié à celui de l'ivoire; on avait besoin d'hommes, à la fois comme auxiliaires des bandes qui procédaient aux raids et surtout comme

(5) ABEL, *op. cit.*, p. 8.

(6) HINDE, *op. cit.*, pp. 187-188.

(7) WHITELEY, *op. cit.*, pp. 14, 79-109.

porteurs pour les voyages de 1.000 milles jusqu'à la côte. Les pertes en vies humaines étaient très élevées et la demande d'effectifs était immense; les besoins en esclaves ont été estimés jusqu'à 70.000 par an (8).

Les intermédiaires qui contribuèrent de façon décisive à la diffusion de l'Islam furent ces groupes d'auxiliaires congolais, alliés des Arabes. Les premiers avant-postes arabes des années 1860 et 1870, Nyangwe et Kasongo, étaient devenus des cités-Etats de fait, à une échelle modeste; leur autorité était rendue possible par l'absence presque complète de régimes indigènes structurés qui auraient pu leur résister entre Kasongo et les Stanley-Falls. La formation d'Etats de dimensions plus ambitieuses fut la tâche d'un trafiquant-bâtitseur d'empire d'un type peu commun, Ahmad ibn Muhammad ibn Juma el Mujerbi, plus connu sous son nom africain de Tippo Tip (9).

Tippo Tip était né à Zanzibar aux environs de 1840; son grand-père était un immigrant Omani, possédant de hautes relations de famille, qui avait choisi une concubine africaine. Son père, souvent à Tabora, avait été un pionnier des routes de caravanes à l'intérieur du pays. Dès son jeune âge, Tippo Tip avait accompagné son père dans ses expéditions commerciales; sa première visite au Congo semble se situer vers 1860. Il voyagea aussi beaucoup pour son propre compte, à travers tout le Tanganyika, dans les domaines du Kazembe du Luapala et à travers l'Urua (au nord-est du Katanga). L'Urua était malencontreusement pauvre en ivoire; Tippo Tip apprit tout de même que plus loin vers le nord, dans la région située entre la vallée du Lualaba et celle du Lomami, dans le sud du Maniema actuel, d'abondantes quantités d'ivoire étaient aux mains des Watetera (Batetela). Si l'on en croit les Mémoires de Tippo Tip, on lui avait dit que « les Batetela sont très nombreux mais un peu bêtes et enclins à se laisser battre en raison de leur timidité; chaque fois que l'on s'en prend à eux, ils sont battus et leur peur augmente » (10).

Attirés par la perspective de riches récompenses et d'un minimum de résistance, Tippo Tip et sa caravane arrivèrent dans la région des Batetela vers 1872.

Il entra en contact avec le chef le plus important de la région, Kasongo Rushie, et parvint à le persuader qu'ils étaient parents, en lui racontant ingénieusement que la sœur, qu'il avait perdue longtemps auparavant, avait été emmenée comme esclave au Tanganyika où le grand-père de Tippo Tip l'avait choisie comme concubine; de cette liaison, prétendait Tippo Tip, était née sa mère (11). Pour l'une ou l'autre

(8) CORNET, *op. cit.*, p. 73.

(9) Le nom de « Tippo Tip » est dérivé du staccato des fusils (« tip », « tip ») de ses fusiliers lors d'une de ses premières batailles près du Lac Tanganika; WHITELEY, *op. cit.*, p. 55.

(10) *Ibid*, pp. 91-93.

(11) *Ibid*, p. 99. Cette histoire fut certainement inventée par Tippo Tip pour la circonstance; elle situerait son grand-père du côté ouest du lac Tanganika dans la première décade du XIX^e siècle, c'est-à-dire bon nombre d'années avant que les premières caravanes côtières, croit-on, aient pénétré aussi profondément à l'intérieur.

raison, le vieux Kasongo Rushie prit le parti d'accepter cette histoire telle quelle et fit appel à son peuple pour qu'il acceptât Tippo Tip comme nouveau chef. Ainsi naquit un Etat swahili au Congo Oriental qui, à son apogée, exerça une autorité fragile sur un territoire allant du lac Tanganika, par les plaines du Maniema-Lomami, jusqu'à la forêt d'Ituri au nord, et au sud, par le bassin du Congo jusqu'à Basoko.

En 1874, au moment où V.L. Cameron arrivait dans cette région, Tippo Tip alla s'établir à Nyangwe; il reçut la soumission de deux leaders Swahili de cet avant-poste côtier établi sur le Lualaba, Dugumbi et Abid ibn Salim. Quelque temps après, il descendit de 60 milles vers le sud pour se fixer à Kasongo qui devint sa base principale. En 1876, lorsque Stanley repartit, Tippo Tip saisit l'occasion pour accompagner l'explorateur dans sa descente du fleuve jusqu'à la jonction du Lualaba et du Kasuku (à mi-chemin entre les villes actuelles de Kindu et de Ponthierville), territoire jusqu'alors imprenable.

Dans les années qui suivirent, le champ d'activité Swahili s'étendit rapidement. Les buts de Tippo Tip étaient toujours, à l'origine, de nature commerciale; s'il assumait l'autorité politique de la région, c'est parce que c'était la meilleure façon de servir ses intérêts commerciaux. Il désigna des commandants de postes, souvent ses propres parents, aux avant-postes importants et comme résidents à la cour d'un certain nombre de chefs locaux.

De tout temps, une dualité exista au sein de son Etat entre la bande de trafiquants côtiers qui étaient arrivés via Ujiji et qui s'étaient tout particulièrement établis à Nyangwe avant Tippo Tip et ceux qui lui étaient personnellement fidèles. Cette rivalité s'accrut lorsqu'en 1887, Tippo Tip accepta d'être nommé Vali, ou gouverneur, par le Roi Léopold et qu'il plaça ses domaines sous le drapeau de l'Etat Indépendant du Congo. Auparavant, Tippo Tip et les autres trafiquants Swahili pouvaient être considérés, en tant que sujets du Sultan de Zanzibar, comme ayant une sorte de vague relation avec le sultanat.

Toutefois, les relations entre les Swahili et l'Etat Indépendant furent toujours difficiles et se détériorèrent rapidement. Le groupe de Nyangwe reprochait à Tippo Tip son alliance avec les Européens et de leur côté, la plupart des fonctionnaires de l'Etat Indépendant (12) considéraient également ses mobiles comme suspects. Les razzias d'esclaves et d'ivoire atteignirent des proportions massives et de vastes régions qui forment les districts actuels du Lomami, Sud-Kasai et Sankuru furent dévastées. L'accord se rompit en 1892 et, durant les trois années qui suivirent, la guerre fit rage entre les Swahili et l'Etat Indépendant; en fait, très peu de trafiquants côtiers et d'Européens furent directement engagés mais chaque partie avait mobilisé des milliers d'auxiliaires africains. Dès 1895, le pouvoir des Swahili était totalement détruit, les principaux

(12) La source la plus digne de confiance en ce qui concerne les détails de l'ère Tippo Tip est *ibid.* y compris l'introduction de Miss Smith. Voir aussi l'excellent chapitre du livre de VANSINA sur la formation de l'Etat swahili, *op. cit.*