

leaders tués ou en fuite et toutes communications avec l'Islam de la côte furent rompues jusqu'après la première guerre mondiale.

La région centrale de l'empire de Tippo Tip était le pays natal des Batetela-Bakusu, peuple du groupe linguistico-culturel des Mongo. Le leader Swahili, y faisant allusion, s'appelait lui-même « Sultan de l'Utetera » (pays des Batetela) (13). Ses pillages étaient souvent conduits par des vassaux Batetela-Bakusu qui, eux-mêmes, devinrent, grâce aux armes à feu dont ils étaient pourvus, des leaders militaires à un niveau jamais atteint dans la période pré-Swahili.

Ngongo Lutete fut son lieutenant le plus connu; deux des leaders du pays songye voisin, Pania Mutombo et Lumpungu furent d'autres alliés congolais importants des Swahili. Un état de guerre constant et d'incessantes razzias d'esclaves causèrent une profonde désorganisation sociale et suscitérent un nombre important de déracinés, qui servirent dans les bandes de guerriers ou s'établirent comme esclaves autour des postes swahili. Dans les nouvelles villes swahili, ces déracinés s'assimilèrent rapidement à un mode de vie considéré comme « supérieur » (14) exactement comme ceux qui cherchaient refuge auprès des postes de l'Etat Indépendant modelèrent très vite leur comportement sur celui des Européens (15). En même temps que furent copiés les vêtements des gens de la côte et la langue swahili, fut repris le plus gros du rituel extérieur de l'Islam.

Le royaume swahili fut de trop courte durée pour que l'Islam pût acquérir le caractère d'une religion conquérante. Les Arabes du Congo étaient tous des trafiquants et non pas des ulema ou des soufis, de plus, ils avaient une piètre opinion de leurs associés africains. Un explorateur belge cite qu'un des lieutenants de Tippo Tip s'exclama un jour : « Apprendre (aux Africains) à adorer Allah, à faire les ablutions rituelles et à observer le Ramadan? Mais ce sont des bêtes, des animaux! » (16). Tippo Tip lui-même, prétendant à un agent belge sympathisant que l'esclavage arabe était en avance sur la barbarie indigène, donne un aperçu révélateur de ses opinions sur la société africaine :

« Il n'y a aucun manque de dignité à passer du joug abominable d'un tyran noir à la tutelle protectrice d'un Arabe, dont la religion

(13) BRODE, *op. cit.*, p. 80.

(14) Voir note 18.

(15) Ce fut précisément le même type de circonstances que celles qui causèrent les premières conversions à l'Islam, qui amenèrent d'autres tribus, particulièrement les Baluba du Kasai, à chercher l'acculturation occidentale comme moyen de reconstruction sociale d'une société en désintégration. Une expérience semblable de pulvérisation par conquêtes successives au XIX^e siècle est invoquée par J.S. TRIMINGHAM pour l'implantation de l'Islam dans le sud-est du Tanganyika, *Islam in East Africa*, Oxford, Claredon Press, 1964, p. 46.

(16) Alexandre DELCOMMUNE, *Vingt Années de Vie Africaine*, 2 volumes, Bruxelles, Vve Ferdinand Larcier, 1922, Vol. 1, p. 300. Parce que les Africains étaient requis comme esclaves-porteurs pour le transport de l'ivoire vers la côte, une conversion à large échelle eut été peu favorable. Seuls les infidèles, mais pas les musulmans, peuvent être pris comme esclaves, au moins en théorie.

commande la charité et la justice... Et il vaut mieux pour eux tomber entre nos mains qu'entre celles de tribus ennemies — et toutes sont ennemies — qui les massacraient et les brutaliseraient. Si vous appelez arbitraire l'assujettissement ou si vous considérez comme injustice l'obligation de travailler pour un Noir qui, naturellement paresseux, préférerait voler son pain plutôt que de le gagner honnêtement, alors je me demande où est votre sens moral ?...

Si tous les sauvages et tous les cannibales pouvaient être réduits à l'esclavage, leurs enfants constitueraient dans l'avenir un pays et nous béniraient de les avoir arrachés à un état de sauvagerie dégradant » (17).

L'héritage de la période swahili fut donc une suite de villes habitées par des groupes d'Africains déracinés jouissant d'une acculturation partielle au mode de vie côtier. Ils étaient à l'origine des Batetela-Bakusu puis cessèrent de s'appeler tels; leur nouvelle identité ethnique était, selon eux, celle de « Wangwana », ce qui veut dire littéralement « hommes libres et musulmans » (18). Comme ils observaient superficiellement la religion de l'Islam, beaucoup adoptèrent la langue côtière introduite par les trafiquants, le swahili; c'est cette langue plutôt que l'arabe qui avait été le moyen linguistique de transmission de l'Islam. Mais tous ceux qui avaient été en contact avec les Swahili ne subirent pas l'influence de la religion. Il n'y a aucun indice suggérant que Ngongo Lutete se soit jamais considéré comme un musulman et ses guerriers, dont beaucoup rejoignirent ultérieurement les rangs de l'armée de l'État Indépendant, ne semblent pas avoir été influencés. Par la suite, l'administration coloniale utilisa les restes de ces bandes armées pour assujettir une grande partie du Sankuru Occidental; ces Batetela furent placés dans des avant-postes stratégiques dispersés, où on leur accorda des terres et le droit de s'installer définitivement. Bien que les Belges et, actuellement, les Congolais parlent souvent de ces groupes comme d'« arabisés », il n'y a aucune preuve qu'ils aient jamais adopté la religion islamique.

Au cours du dernier quart du XIX^e siècle, une influence islamique venant d'une autre direction se fit sentir au Congo pendant un temps très court mais elle ne laissa pratiquement aucune trace. L'expansion de l'influence égyptienne vers le sud apporta avec elle des aventuriers et des trafiquants européens et arabes dont certains traversèrent rapide-

(17) BECKER, *op. cit.*, vol. II, pp. 45-46.

(18) Un autre terme trompeur d'un emploi courant, est le mot « arabisé »; c'est sous cette étiquette que les gens que nous appelons ici « Wangwana » sont habituellement connus au Congo. En fait, le mot « arabisé » sert à une grande variété de buts taxonomiques, allant de la description de toutes les personnes du Maniema jusqu'à l'appellation appliquée uniquement aux musulmans congolais. Le point principal, c'est que ce fut la culture swahili qu'ils suscitèrent et non l'arabe. Dès lors, le terme « Wangwana » est employé ici pour désigner ceux qui, dans le Congo Oriental, adoptèrent la composante la plus importante de la culture côtière, c'est-à-dire sa religion.

ment la partie nord-est du Congo. Cependant, la série de puissantes chefferies Azande, qui étaient en plein développement, empêchèrent toute extension de la suzeraineté des Khédives dans cette région. Le soulèvement des Mahdistes commença dans le Soudan sud en 1881; il s'étendit occasionnellement dans ce qui devint le Congo.

Toutefois, les Mahdistes apparurent comme des envahisseurs hostiles et n'eurent jamais l'occasion de battre les forces alliées des Azande et de l'Etat Indépendant. Au sein d'une société structurée comme celle des Zande, l'Islam aurait pu pénétrer rapidement soit par la conversion des dirigeants *Avungara*, soit par la conquête; ni l'une ni l'autre n'était possible et les Mahdistes ne laissèrent aucune trace durable (19).

Dès le début, la Belgique fut persuadée que l'Islam était un terrain favorable à une insurrection politique et un obstacle à la réalisation de l'évangélisation des populations congolaises par les Missions. Sur ce point, la façon de faire de la Belgique différa fortement de celle de la Grande-Bretagne et de la France qui acceptèrent l'Islam avec une tolérance relative; ces deux pays gouvernaient de nombreuses communautés musulmanes bien organisées et les notables musulmans étaient souvent des auxiliaires fidèles. Mais, au Congo, l'Islam trop récemment établi, était bien trop faible pour résister efficacement à une politique antimusulmane. La communauté musulmane était tranquille et respectueuse de l'autorité coloniale et elle établit, par la suite, une espèce de *modus vivendi* suivant lequel l'on fit semblant d'ignorer ses activités si elle n'attirait pas l'attention mais elle ne jouit pas du droit de reconnaissance ni de soutien public.

Périodiquement, une voix s'élevait pour appeler à la vigilance; Léon Anciaux, professeur, étroitement lié à la grande industrie des mines d'étain *Symétain*, mettait en garde contre le fait que l'héritage de Léopold II, « qui fut le seul à oser attaquer ouvertement les forces destructrices de l'Islam » était mis en danger par « une propagande politico-religieuse hostile à notre civilisation » (20). Parfois, on plaidait la suppression du swahili « langue véhiculaire de l'Islam, patois de tous les trublions qui infestent le centre de l'Afrique » (21). En 1958 encore, l'évêque de Kasongo annonçait que le swahili, langue employée dans l'enseignement primaire, serait remplacé par les « langues locales » (22).

(19) L'étude la plus complète de la période mahdiste est *The Southern Sudan 1883-1898* de Robert O. COLLINS, New Haven, Yale University Press, 1962. Voir aussi J.S. TRIMINGHAM, *Islam in the Sudan*, Londres, Oxford University Press, 1949; P.M. HOLT, *The Mahdist State in the Sudan*, Oxford, Clarendon Press, 1958; Richard GRAY, *The Southern Sudan, 1839-1889*, Londres, Oxford University Press, 1961.

(20) Léon ANCIAUX, *Le problème musulman dans l'Afrique belge*, Bruxelles, Institut Royal Colonial Belge, 1949, pp. 79-80.

(21) Une lettre anonyme d'« un vieux colonial », publiée dans *Etoile Belge* le 22 septembre 1929.

(22) ABEL, *op. cit.*, pp. 12-13. Ce mouvement vint beaucoup trop tard; au Maniema, le recensement de 1957 révéla que plus de 99 % de la population de toutes les catégories d'âge en dessous de 55 ans, parlaient swahili; alors que nulle autre langue n'était parlée

Durant presque toute la période coloniale, le ministre des Colonies ainsi que le Gouverneur général appartinrent au parti politique catholique (rebaptisé après la seconde guerre mondiale Parti Social Chrétien). La politique gouvernementale oscillait entre la complaisance lorsque l'Islam semblait inactif et l'hostilité lorsqu'il paraissait vouloir se propager. Durant une brève période, de 1954 à 1958, le régime anticlérical du ministère des Colonies, sous la direction du ministre libéral Auguste Buisseret, fit montre d'une attitude plus favorable et permit même aux écoles musulmanes de jouir de subsides gouvernementaux (23). Cependant, cette attitude cessa brutalement lorsqu'un ministre catholique revint au ministère des Colonies en 1958. En 1948, une demande introduite par la Mission musulmane (24) afin d'obtenir un bout de terrain à Kasongo pour y bâtir une école fut repoussée en termes clairs, en niant que l'Islam : « tende à améliorer la situation morale et matérielle de l'indigène et à lui faire comprendre et apprécier les avantages de la civilisation. L'islamisme étant favorable à la polygamie et à l'esclavage domestique, le Gouverneur général non seulement n'est pas obligé de soutenir The Muslim Missionary mais tout en respectant sa liberté, devra combattre son influence » (25).

Pendant les trente années qui suivirent la défaite swahili en 1895, l'Islam congolais ne maintint qu'un point d'appui fragile et fut pratiquement coupé du soutien de toute influence extérieure. Il est étonnant qu'il parvint, malgré tout, à survivre à cette période d'isolement; l'explication principale en est, sans doute, que les communautés des Wangwana déracinés s'accrochaient, si sommairement que ce fût, à l'idée de l'Islam comme élément de cohésion sociale et facteur de leur différenciation avec les groupes environnants. Au centre de ces communautés se trouvaient un certain nombre de personnes d'origine côtière, attachées de longue date à l'Islam et qui pouvaient enseigner, par exemple, l'observance des prières, des tabous et des jeûnes. En fin de compte, le progrès le plus important pour l'Islam congolais fut peut-être, durant cette période, la consolidation de l'Islam dans un certain nombre de régions à l'intérieur du Tanganyika, où l'ordre colonial et la pratique germanique d'utiliser les Swahili musulmans de la côte comme soldats et intermédiaires, facilitèrent l'expansion de l'Islam dans des

par plus de 3 % de la population. L'otetela, qui avait été la langue principale de la région avant la pénétration arabe n'était plus comprise que par 1 %. Congo Belge, AIMO, *Enquêtes démographiques, District du Maniema* (1959). La politique éducative de la Belgique était d'utiliser les langues vernaculaires régionales les plus importantes dans l'enseignement primaire, n'introduisant l'enseignement du français qu'au niveau secondaire. Dans la plus grande partie du Congo Oriental, c'est le swahili qui est, en fait, utilisé en dépit de protestations périodiques.

(23) Ce n'est pas par accident que le Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain d'Abel fut fondé à l'Université Libre de Bruxelles en 1954, ni que les recherches pour son livre favorable à l'Islam furent menées entre 1954 et 1958.

(24) « The Muslim Missionary », société dont le titre officiel était en anglais, était vraisemblablement une agence de la secte Ismâ'ili, dirigée par des trafiquants pakistanais résidant au Congo.

(25) ABEL, *op. cit.*, p. 31.

zones où son emprise avait été aussi instable qu'au Congo (26). Ujiji, le vieux bastion Swahili sur le lac Tanganika, demeura ainsi une ville islamique contiguë à la frontière congolaise et devint par la suite un chaînon vital entre l'Islam congolais et Dar al-Islam (27).

Les premiers signes d'une régénérescence de l'Islam au Congo apparurent dans les années 1925-1927; les archives locales de la région du Maniema indiquent un fort accroissement du « prosélytisme », et Monseigneur Roelens, porte-parole catholique qui avait son franc-parler, avertit le ministre des Colonies d'un danger imminent (28). Plusieurs écoles coraniques furent ouvertes et la Sûreté remarqua qu'un certain nombre de jeunes professeurs se déplaçaient à Ujiji pour y recevoir un enseignement islamique. En 1932-35, on observa une autre vague d'activité; cette fois, sous l'impulsion d'un certain Aquiba Kangala, le tariqa Qâdirîya Soufi fut graduellement porté à la connaissance de la plupart des musulmans congolais (29). Un certain nombre d'enseignants musulmans furent, à ce moment, exclus par les autorités belges pour un zèle jugé incompatible avec l'ordre colonial.

Plusieurs courants nouveaux apparurent dans les années d'après-guerre. Des émissaires musulmans d'Afrique Orientale se mirent à visiter le Congo à l'invitation de communautés musulmanes congolaises. Un nombre croissant de mwalimu (professeurs) congolais ayant étudié l'Islam à Ujiji ou même sur la côte ou à Zanzibar, contribuèrent aussi à réduire l'isolement et à faire observer la religion islamique, de façon moins rudimentaire (30). De plus, des marchands pakistanais, que l'on trouvait en petit nombre dans les régions islamiques du Congo, et tout particulièrement ceux qui étaient des Ismâ'ilis, firent montre d'un intérêt accru pour le bien-être des musulmans congolais, comme ils l'avaient fait pour les musulmans africains d'Afrique Orientale (31). Cependant,

(26) TRIMINGHAM, *Islam in East Africa*, pp. 55-57.

(27) La population d'Ujiji se composait principalement de déracinés, qui devinrent presque tous des musulmans. La plupart, en fait, étaient d'origine Batetela-Bakusu, *ibid.*, pp. 45-50.

(28) ANCIAUX, *op. cit.*, p. 46.

(29) ABEL, *op. cit.*, pp. 19-20. La Qâdirîya est l'ordre soufi auquel la majorité des musulmans africains de l'Afrique Orientale intérieure sont attachés; TRIMINGHAM, *op. cit.*, p. 98.

(30) Pour les détails, voir ANCIAUX, *op. cit.*, pp. 47-54.

(31) Les Ismâ'ilis, secte Shi'ite, reconnaissent l'Aga Khan comme leur chef spirituel. Leur importance en Afrique Orientale et au Congo est due à leur organisation exceptionnelle, leur solidarité interne, aux ressources dont ils disposent pour aider les activités religieuses en raison de la prospérité de bon nombre de leurs membres et à la rigueur avec laquelle ils exigeaient le paiement de la dîme. Depuis le milieu des années 50 particulièrement, l'Aga Khan (Iman) a ordonné un effort sérieux de rapprochement avec les musulmans africains, bien que très peu d'entre eux soient réellement devenus des Ismâ'ilis; TRIMINGHAM, *Islam in East Africa*, pp. 104-108. En Afrique Orientale, ils ont construit 50 écoles, ouvertes aux Africains depuis la seconde guerre mondiale, y compris trois institutions d'enseignement secondaire, Lyndon P. HARRIES, *Islam in East Africa*, Londres, Universities' Mission to Central Africa, 1954, p. 54. L'autre ordre asiatique qui fit montre d'un intérêt sérieux envers les musulmans africains, l'Ahmadiyya, n'a eu, que l'on sache, aucune activité missionnaire au Congo. La plupart des autres musulmans asiatiques résidant en Afrique Orientale et au Congo appartiennent à des sectes très fermées qui ne s'intéressent pas aux membres africains.

en dépit du nombre croissant de contacts, les musulmans, en dehors des deux grandes communautés de Kasongo et de Stanleyville, restèrent très isolés. Un étudiant de l'Islam en Afrique Orientale, visitant la ville Wangwana de Mambasa dans l'Ituri en 1956, entendit les musulmans se plaindre amèrement du manque de contact avec d'autres musulmans; ils ne possédaient même pas une copie du Coran (32).

Les deux centres principaux de l'Islam congolais sont Kasongo et Stanleyville. Dans le territoire de Kasongo, le recensement de 1957 enregistrait 77.600 musulmans congolais sur une population totale de 120.323 habitants. La ville elle-même qui, d'après le tout dernier recensement (33), ne comptait que 9.822 habitants, était historiquement le cœur de l'Islam; ce ne fut donc pas par hasard si le premier Congrès national musulman qui se tint au Congo en mars 1964 choisit Kasongo comme siège.

A Stanleyville, la population Wangwana habitait un quartier spécial qui fait actuellement partie de la commune de Kisangani (34). Leur zone avait été administrativement reconnue comme « Chefferie des Arabisés »; leur leader a été choisi, durant la plus grande partie de la période coloniale, parmi les descendants de Sa'id ihn Sabiti, chef swahili de la station de Stanley Falls qui s'était rallié à l'Etat Indépendant pendant la période des guerres « arabes ». Bien que les chiffres officiels ne donnent qu'une population ne dépassant pas les 5.000, Anciaux estime que le total réel approchait les 40.000 (35).

En plus de ces deux centres, on trouve des groupes importants de musulmans congolais à Ponthierville, Kirundu, Kindu et Kibombo, villes qui sont toutes situées sur le Lualaba et Lubutu et Kabambare, villes de l'intérieur du pays qui autrefois avaient été des avant-postes sur les deux routes swahili reliant les Grands Lacs au Lualaba. Dès le début, l'Islam, au Congo comme ailleurs, a d'abord été une religion de citadins. Les origines historiques et le mode de diffusion sont étroitement parallèles à ceux de l'Afrique Orientale intérieure, tout particulièrement à ceux de

(32) L'auteur de ce récit en est redevable à Lyndon P. HARRIES. La Sûreté était très vigilante et bloquait toute importation de matériel religieux musulman au Congo; les textes coraniques qu'elle détectait étaient confisqués comme « propagande communiste ». ABEL, *op. cit.*, p. 32.

(33) Chambre des Représentants, *Rapport sur l'administration du Congo Belge pendant l'année 1958*, p. 76. Le territoire était l'unité administrative de base, d'une étendue moyenne d'environ 7.000 milles carrés et qui portait le nom de la secte administrative. La ville de Kasongo était le quartier-général du territoire du Kasongo.

(34) Si l'on désire avoir un récit bref mais utile de l'histoire ancienne de Stanleyville en général et des « Wangwana » en particulier, que l'on s'en réfère au *Singitini* de F.M. DE THIER, Stanleyville, 1959. L'excellente étude de Abel manque malheureusement de détails concernant la communauté islamique de Kisangani.

(35) ANCIAUX, *op. cit.*, p. 44. Bien que les calculs d'Anciaux furent faits en 1949, alors que toutes les autres estimations leur étaient de beaucoup inférieures, ses totaux les plus élevés correspondent étroitement aux résultats des enquêtes postérieures. Le chiffre officiel le plus récent pour Stanleyville et la ville de Ponthierville, située en amont sur la rivière, n'était que de 8.000; Inforcongo, *Le Congo Belge*, 2 vol., Bruxelles, 1959, Vol. II, p. 177.

villes telles que Tabora et Ujiji au Tanganyika, avec cette différence toutefois, que le Congo est resté loin en arrière dans le développement de centres d'étude, la propagation et l'épuration de la foi islamique. Les excellentes conclusions que donne Trimmingham sur les obstacles s'opposant à la diffusion rurale de l'Islam en dehors de la côte semblent applicables, mutatis mutandis, au Congo (36).

Comme nous l'avons vu plus haut, la plupart des musulmans congolais appartiennent au Qâdirîya tariqa; les membres de l'ordre sont appelés « mulidi » ou « muridi » (37). A sa tête, chaque communauté a un Calife qui doit justifier son droit à enseigner par la possession d'un ijâna ou diplôme acquis le plus souvent au centre d'instruction islamique d'Ujiji. Le Calife possède aussi un document, réel ou fictif, établissant la lignée des Cheiks par lesquels s'est accomplie la transmission de l'enseignement, lignée qui remonte jusqu'à la fondation de l'ordre Qâdirîya et, éventuellement, jusqu'au prophète lui-même. Si dans les grandes communautés, le Calife possède, en fait, ces documents, un très grand nombre d'instituteurs de village n'ont suivi qu'un enseignement rudimentaire, donné par un Calife congolais mais que les communautés villageoises rurales reconnaissent aussi comme Califes. Dans une communauté importante, un Calife doit recevoir l'investiture des mains d'un Calife authentique. Très peu de Califes connaissent l'arabe et presque aucun des enseignants ne comprend la langue rituelle de l'Islam; bien que les prières et la récitation du Coran soient en arabe, c'est en fait le swahili qui est le moyen d'expression de l'Islam populaire. En plus des Califes, il existe un grand nombre de mwalimu ou hommes cultivés qui ont acquis leur instruction religieuse dans l'entourage d'un Calife.

Théoriquement, tous les mulidi sont les sujets religieux du Cheik qui sert de gardien à la tombe de 'Abd al-Qâdir al Jîlâni, le fondateur du Qâdirîya, à Bagdad. Il a délégué ses pouvoirs en Afrique Orientale à Hasan ibn Amir Al-Shirâzi de Dar-es-Salaam. Celui-ci a rendu trois visites importantes au Congo, en 1948, 1954 et 1957. Un autre lien important avec le Qâdirîya extérieur a été Abdallâh Kitenge d'Ujiji qui a dispensé l'enseignement religieux à de nombreux Califes congolais. Au Congo même, les figures les plus importantes ont été 'Aqîba Kangala, Amisi ibn Yûsuf, Shabani Kayombo ibn Baruani ainsi que les divers membres de la famille Sabiti qui ont été les chefs du quartier Wangwana de Stanleyville. En 1936, 'Aqîba Kangala, fondateur du Qâdirîya au Congo, Amisi ibn Yûsuf et Shabani Kayombo ibn Baruani furent rélégués à Uvira comme éléments subversifs; les deux premiers y moururent.

(36) TRIMINGHAM, *Islam in East Africa*, pp. 31-74 et passim.

(37) CEULEMANS fait mention de la présence d'autres sectes, y compris le Sunûsiya de la fin de la période Swahili, lorsque plusieurs des leaders swahili subalternes reprochaient à Tippo Tip sa collaboration avec l'Etat Indépendant; *op. cit.*, pp. 151-163. Que ces sectes aient ou non existé pendant un court moment, elles semblent avoir complètement disparu avant la destruction du régime Swahili.

(38) Pour un rapport beaucoup plus complet de la structure et de la pratique de l'Islam au Maniema, avec quelques documents importants en annexe, voir ABEL, *op. cit.*

Par la suite, Baruani revint à Kasongo et y est resté le personnage central jusqu'à ce jour (39).

Au Maniema, il semble y avoir eu de nombreux cas de cumul entre les chefs et les notables de la hiérarchie politique officielle, et les Califes et les mwalimu. Dans certains cas, les chefs se sont apparemment attribué le titre de Calife pour augmenter leur prestige social; dans d'autres cas, les professeurs musulmans sont étroitement liés aux autorités politiques (40). Il faut se rappeler que les structures sociales du Maniema sont très fragmentées et que l'étendue des chefferies est très petite.

Comme partout ailleurs, pour l'Islam populaire, l'appel du Sufisme est l'occasion d'une expérience directe d'extase.

Au Congo, comme en Afrique Orientale, la récitation en groupe du dhirkr y amène régulièrement; on se remémore Allah, en groupe, par la répétition de son nom et de ses attributs, et en même temps par des techniques de respiration et des mouvements physiques qui font appel au rituel traditionnel et à la pratique de la danse (41).

Les musulmans congolais appartiennent au rite Shafi'ite de l'Islam Sunnite. Dès le début, ce fut la forme dominante de l'Islam de la côte. L'effort fait pour appliquer la version Shafi'ite de la shari'a, ou loi infaillible, a placé l'Islam congolais en conflit direct avec l'administration coloniale. Les Belges ne voulaient pas admettre l'application de la shari'a dans les tribunaux indigènes qu'ils créaient et supervisaient. L'attitude du colonisateur est clairement explicitée par une circulaire d'août 1956 du Gouverneur général, dont l'intention était de procéder à une prudente libéralisation de la politique antérieure :

« S'il ne peut être question de tolérer que les tribunaux indigènes réguliers fassent application de certaines règles coraniques en se référant expressément au droit coranique, nous pouvons cependant admettre qu'il soit fait application de certaines règles de droit coutumier unanimement admises, dans un milieu déterminé, alors même qu'elles sont inspirées d'un droit coranique adopté et consacré par la coutume révélée » (42).

Ainsi donc, les communautés musulmanes durent former des juridictions officieuses parallèles pour juger, intra muros, des disputes entre musulmans. Abel conclut en disant que les musulmans congolais les

(39) Ces détails sont tirés d'un rapport spécial sur le Qâdiriya, préparé pour le Centre pour l'Etude des Problèmes du Monde Musulman Contemporain par un jeune administrateur belge, H. GRAEFFE, réimprimé dans *ibid.*, pp. 99-125.

(40) *Ibid.*, p. 68, ANCIAUX, *op. cit.*, p. 54, maintient que « pratiquement tous les chefs du Maniema étaient des musulmans », bien que Abel dise que c'est considérablement exagéré.

(41) TRIMINGHAM, *Islam in East Africa*, p. 93.

(42) ABEL, *op. cit.*, p. 44. En raison du fait que l'observance de la loi islamique était pour une grande part non officielle et consistait en procès menés en dehors des « tribunaux indigènes » reconnus, on trouve peu de rapports à ce sujet. Une brève discussion d'Abel, pp. 44-55 est le meilleur que l'on puisse trouver.

plus prospères, les premiers trafiquants, appliquaient strictement entre eux la shari'a en matières de contrats, de propriétés et de familles. Un groupe assez étendu, comprenant de nombreuses communautés rurales voisines ne professant pas la religion islamique, avait été à la longue fortement influencé par certains éléments de la loi islamique qui avaient alors été assimilés par les codes coutumiers.

L'appartenance à la communauté musulmane congolaise a contribué à pousser les jeunes gens ayant de l'ambition vers le commerce; l'élite musulmane se compose de commerçants plutôt que d'employés. Ce fait s'explique, en partie, historiquement; le commerce a toujours occupé une place d'honneur en Islam et les Swahili, qui transmirent la nouvelle religion, vinrent en qualité de trafiquants, établissant par là que la réussite commerciale était la plus haute considération que l'on pouvait atteindre sur terre. La politique coloniale renforça encore cette façon de voir; les enfants musulmans étaient, soit exclus des écoles, dirigées principalement par les Pères Blancs au Maniema, soit soumis à une pression très forte tendant à les convertir à la religion chrétienne. Jusqu'à la Seconde Guerre mondiale, le seul enseignement secondaire accessible se donnait dans des séminaires catholiques et les musulmans en étaient évidemment exclus. Même lorsque d'autres établissements secondaires furent accessibles, il était en fait très difficile pour un Arabe d'y entrer. A la connaissance de l'auteur, il n'y a jamais eu d'étudiants congolais musulmans à l'Université Lovanium.

De ce fait, les musulmans pouvaient difficilement entrer dans les services publics. Non seulement, les candidats musulmans auraient été considérés comme suspects et, dès lors, passés au crible pour raison de sécurité (coloniale) mais ils n'auraient vraisemblablement pas possédé les qualifications officielles requises. Le commerce, par contre, n'avait pas de telles exigences et c'est dans cette voie que les musulmans ambitieux déployèrent toutes leurs énergies. En fait, beaucoup d'entre eux réussirent très bien à Stanleyville, Kindu et dans la région de Kasongo. Dans cette même zone, il y a aussi un certain nombre de commerçants arabes, swahili et pakistanais.

Ceci devait s'avérer être d'une grande importance lorsque l'activité politique débuta soudainement dans cette région au début de 1960. La nouvelle classe politique fut recrutée quasi exclusivement parmi les employés. Il est frappant de constater que l'on ne trouvait presque aucun musulman dans la direction du mouvement politique le plus important du Congo Oriental, le *Mouvement National Congolais Lumumba* (MNC-L). En octobre 1959, lorsqu'un congrès MNC-L amena une bagarre sanglante entre les habitants de Stanleyville et l'administration coloniale, Mabe Sabiti, chef du quartier des Wangwana, garda ses distances vis-à-vis du MNC-L. Son neveu, François Sabiti, fut le seul musulman important dans l'entourage du MNC-L. Il fut ministre dans le premier gouvernement MNC-L de la Province Orientale en 1960 et, dans la rébellion de 1964, il fut une personnalité importante de la République Populaire de Gbenye-Soumialot à Stanleyville. Il fut pendant un court

moment désigné comme président provincial d'un MNC-L réorganisé et fut nommé ministre des Travaux publics dans le gouvernement Gbenye (43).

Lorsqu'on tente de fixer le rôle politique de la communauté islamique, on se heurte à un curieux paradoxe : alors que les musulmans eux-mêmes, individuellement ou collectivement, semblent n'avoir joué qu'un très petit rôle dans la formation des mouvements nationalistes congolais ou dans les gouvernements central et provinciaux depuis 1960, la région centrale du nationalisme militant correspond cependant très précisément au cœur de l'Islam congolais. Stanleyville même et la région Batetela-Bakusu du Maniema et du Sankuru, région natale de Lumumba, furent les lieux de fondation du MNC-L. Non seulement, les musulmans n'apparaissent pas à la direction, mais les résolutions adoptées par le Congrès du MNC-L ne contenaient aucune allusion aux griefs spécifiquement musulmans, tels que la reconnaissance de la loi islamique ou un crédit de l'Etat pour l'enseignement musulman. Un congrès particulier des populations Ankutshu-Anamongo (Batetela-Bakusu), dont sont issus la plupart des groupes Wangwana, qui se tint en mars 1960 ne fit aucune référence à l'Islam bien qu'il accordât quelque attention aux problèmes sociaux (44).

Le mot « Islam » n'est jamais cité dans les écrits ni dans les discours de Lumumba bien que celui-ci fasse allusion de temps à autre à la secte syncrétique des Kitawala (45). Du discours que Lumumba tint le 19 juillet 1960 à Stanleyville, on peut extraire une description caractéristique de la communauté nationale d'où toute référence à l'Islam est manifestement absente :

« ... Et alors, tous ensemble, chers frères, chères sœurs, les travailleurs comme les employés, les intellectuels comme les manuels, les riches comme les pauvres, les Africains comme les Européens, les catholiques comme les protestants, les kimbanguis-

(43) *Le Martyr*, Stanleyville, n° 3, septembre 1-2, 1964; n° 6, septembre 19-20, 1964. Sabiti s'occupa surtout de l'administration de Stanleyville; il fut généralement considéré comme le plus consciencieux des ministres de la « République Populaire ». Il perdit rapidement son poste de président provincial MNC-L au profit d'un extrémiste non musulman, Victor Benanga. Comme nous l'avons dit plus haut, son oncle Mabe Sabiti fut assassiné par les rebelles dans les derniers jours de leur occupation de Stanleyville. François Aradjabu, qui était gouverneur du Haut-Congo lorsque les rebelles s'emparèrent de Stanleyville en août 1964, était généralement considéré comme un « arabisé », il avait été élevé à Stanleyville et était d'une famille de Wangwana-Bakusu mélangés. Quelques autres personnalités de second rang étaient aussi taxés d'« arabisés »; dans la plupart des cas, ils n'étaient pas musulmans.

(44) Le texte de ces conclusions est repris dans *Congo 1960*, 3 vol., Bruxelles, CRISP, 1961, de Jules GERARD-LIBOIS et Benoît VERHAEGEN, Vol. III, pp. 7-18. Voir aussi dans vol. I, *ibid.*, pp. 174-182, les résolutions de plusieurs congrès MNC-L qui se tinrent dans les mois qui précédèrent l'indépendance. On ne trouve non plus aucune référence à l'Islam dans les déclarations officielles du gouvernement Gizenga à Stanleyville, novembre 1960 - août 1961; voir Benoît VERHAEGEN, *Congo 1961*, Bruxelles, CRISP, 1962, pp. 152-182.

(45) Version congolaise du mouvement de la Tour de Garde, considéré par les missions et les autorités comme au moins aussi subversif que l'Islam.