



Open Research Online

The Open University's repository of research publications
and other research outputs

La perception de l'islam chez Goyemide : *Le Dernier survivant de la caravane* (1985)

Journal Item

How to cite:

Ugochukwu, Françoise (2016). La perception de l'islam chez Goyemide : Le Dernier survivant de la caravane (1985). Les Cahiers du GRELCEF, 8 pp. 119–135.

For guidance on citations see [FAQs](#).

© 2016 Les Cahiers du GRELCEF

Version: Version of Record

Link(s) to article on publisher's website:

http://www.uwo.ca/french/grelcef/cgrelcef_08_numero.htm

Copyright and Moral Rights for the articles on this site are retained by the individual authors and/or other copyright owners. For more information on Open Research Online's data [policy](#) on reuse of materials please consult the policies page.

oro.open.ac.uk

La perception de l'islam chez Goyemide : *Le Dernier survivant de la caravane* (1985)

Françoise Ugochukwu¹
Open University (UK)

RÉSUMÉ

La République centrafricaine (RCA), ancien Oubangui-Chari, en Afrique équatoriale française, qui obtint son indépendance en 1960, compte plusieurs écrivains, souvent peu connus hors de chez eux. Étienne Goyemide (1942 – 1997), le plus célèbre d'entre eux, et qui a mené de front une carrière d'enseignement et l'action politique, a publié des romans, plusieurs fois primés, ainsi que des pièces de théâtre et des recueils de poèmes. Cet article considère le second de ses deux romans publiés en France, *Le Dernier survivant de la caravane* (1985), qui évoque, à travers un récit mythique de fondation raconté par le patriarche du village, un épisode de la traite nord-africaine en pays banda. Après l'irruption brutale des étrangers au sein du village, les trois jours que dure le voyage de la colonne de prisonniers, rythmés par les ablutions et la prière des Maures, sont surtout l'occasion d'une découverte progressive de l'islam et des méthodes d'un jihad qui retrouvent aujourd'hui toute leur actualité.

¹ Françoise Ugochukwu a rejoint l'équipe du Département de Développement après neuf ans au Département des langues de l'Open University (GB) et plus de quarante ans d'enseignement et de recherche en université au Nigeria, en France et au Royaume-Uni. Ses qualifications, sa carrière et son champ de recherche se situent au carrefour de l'étude des langues, de la littérature, de la traduction, de l'anthropologie et du cinéma. Habilitée à diriger des recherches, anciennement Professeur des universités au Nigeria et qualifiée aux fonctions de Professeur des universités en littérature comparée en France, elle a publié plusieurs ouvrages et de très nombreux articles sur la langue et la culture igbo du Nigeria et les littératures africaines orales et écrites. Elle est Chevalier des Palmes académiques.

INTRODUCTION

La République centrafricaine (RCA), ancien Oubangui-Chari, dans l'Afrique équatoriale française coloniale, qui obtint son indépendance en 1960, compte plusieurs écrivains, souvent peu connus hors de chez eux. Etienne Goyemide (1942 – 1997), le plus célèbre d'entre eux, et qui a mené de front une carrière d'enseignement et l'action politique, a publié des romans, plusieurs fois primés, ainsi que des pièces de théâtre et des recueils de poèmes, et a plusieurs fois obtenu le prix de la meilleure nouvelle francophone. Cette étude considère le second de ses deux romans publiés en France, *Le Dernier survivant de la caravane* (1985), qui évoque, à travers un récit mythique de fondation raconté par le patriarche du village, un épisode de la traite nord-africaine en pays banda. Après l'irruption brutale des étrangers au sein du village, les trois jours que dure le voyage de la colonne de prisonniers, rythmés par les ablutions et la prière des Touaregs, sont surtout l'occasion d'une découverte progressive de l'islam et des méthodes d'un jihad qui retrouvent aujourd'hui toute leur actualité.

EXPANSION DE L'ISLAM ET ESCLAVAGE

L'islam arrive en République centrafricaine avec l'expansion de la route de l'esclavage du Sahara et du Nil. Les premiers esclavagistes arabes au XVII^e siècle expédient les esclaves vers l'Afrique du nord ou au sud de l'Oubangui, dans ce qui était alors l'Afrique équatoriale française, et du Congo. Si la traite atlantique, qui a duré du seizième au dix-huitième siècle, reste la plus connue, le pays a aussi et surtout souffert des razzias musulmanes organisées au dix-huitième et au dix-neuvième siècle depuis les États voisins du nord et de l'est, qui dépeuplèrent le pays. Les archives – carnets de route de voyageurs, archives coloniales françaises de Bangui et de N'Djamena, entretiens oraux comme ceux notés par Cordell dans les années 1970 dans les dialectes du Dar-Kouti² et les publications sur le sujet, confirment une longue tradition de pratique de l'esclavage dans le monde arabe et musulman. Botte (2010 : 13-14) confirme qu'au moment de l'arrivée de l'islam, l'esclavage était déjà « une vieille institution fermement établie, enracinée dans les

² Ville de RCA dans la sous-préfecture de Ndele (Cordell 2002 : 18).

coutumes guerrières arabes », que la nouvelle religion n'a fait que conforter et perpétuer.

L'impact de ce commerce nord-africain, peu documenté et qui n'a jamais atteint les proportions de la traite atlantique, a été davantage culturel et social qu'économique. Cette pratique a surtout conduit à d'importants transferts de population des forêts d'Afrique centrale et orientale vers l'Égypte, le Maghreb et la péninsule arabique.³ Cordell (2002 : 17) considère que l'interdiction coranique de l'asservissement des musulmans semble avoir forcé les marchands à organiser des raids de plus en plus loin vers le sud 'païen', d'abord dans le sud du Tchad, puis en RCA, « la razzia se substituant au jihad en vue de l'expansion de l'islam » (Botte 2010 : 13).⁴ Les chefs de guerre du Soudan occidental illustrent cette pratique : ils avaient l'habitude de faire des incursions en savane et dans les forêts du sud en saison sèche quand les déplacements étaient plus faciles. À partir de 1830, ces raids se sont intensifiés et en 1874, la traite négrière s'étendait autour du lac Tanganyika, pénétrant le continent de plus en plus profondément et dépeuplant des régions entières (Cameron 1888 : 265).

Tisserant (1955 : 19-20) fait état, en particulier, d'une migration massive des Banda, l'un des principaux groupes ethniques de la RCA et probablement l'un des plus affectés par les raids des marchands d'esclaves.⁵ Il rapporte avoir rencontré un vieux Banda à Bambari, qui lui révéla avoir été emmené en esclavage en direction du Nil avec d'autres captifs avant de pouvoir s'échapper. Les autorités coloniales françaises calculèrent que dans les dix dernières années du dix-neuvième siècle, plus de 6 000 personnes par an avaient été réduites en esclavage et emmenées vers le nord – pour Gordon (1987 : 10), ce chiffre aurait dépassé 1 250 000 entre 1770 et 1900.⁶ Au total, Raymond Mauvy, cité par Gordon (1987 : 19), considère qu'entre le septième et le vingtième siècle, environ quatorze millions d'Africains ont été emmenés

³ Si le marché aux esclaves de Zanzibar, qui recrutait dans l'intérieur du continent africain, est le plus connu, de nombreuses caravanes se dirigeaient directement vers le nord.

⁴ Selon Botte (2010 : 40), la razzia, pratique considérée comme illicite, n'en a pas moins perduré entre le neuvième et le dix-neuvième siècle.

⁵ Les Banda occupent le cœur de la RCA mais plusieurs sous-groupes se retrouvent dans tout le pays. Victimes des razzias, ils gagnèrent le centre et l'est au dix-huitième siècle puis se dirigèrent vers le nord-ouest à la recherche de terres nouvelles jusqu'à la région de l'Ouham entre 1840 et 1860. Ils représentent la plus importante population du pays.

⁶ Cf. Julien (1904 : 38 et 1929 : 69-70).

vers le nord, avec d'importantes pertes en vies humaines.⁷ Modat (1912 : 232) rapporte par exemple que lors d'un raid survenu à Bria, l'une des villes mentionnées dans le roman, en 1909, seuls 200 des 600 hommes enlevés étaient encore en vie à leur arrivée à Ndele. Il décrit les souffrances des colonnes d'esclaves marchant le long de sentiers écartés, souffrant de malnutrition et de déshydratation, et déplore l'abandon ou le massacre des malades et des rebelles.⁸ Après s'être déplacés plus au sud, les Banda finirent par se diviser en petites communautés qui s'établirent dans la vallée de l'Oubangui et le long de ses affluents.⁹ C'est dans ce cadre que se situe le roman étudié ici.

LE TÉMOIGNAGE DE L'ÉCRIVAIN

Si, au fil des années, un certain nombre de romans africains francophones se sont inspirés de récits sur l'esclavage, il faut noter qu'ils traitent pour la plupart de la traite transatlantique. D'autres, comme *L'Esclave* de Couchoro et le premier roman igbo *Omenuko* de Nwana (1933), sont marqués par la pratique de l'esclavage domestique. Le cas qui nous occupe ici, celui de la traite résultant des raids esclavagistes arabes et musulmans en Afrique subsaharienne, bien que peu à peu dévoilé par les chercheurs (Renault 1987, N'Diaye 2008, Chebel 2010, Botte 2010), est très peu abordé dans la littérature africaine.¹⁰ Après *Le Devoir de violence* de Ouologuem (1968) et sa diatribe contre les exactions des Saïfs, conquérants et maîtres du mythique empire Nakem et de leurs alliés arabes esclavagistes, *En attendant le vote des bêtes sauvages* de Kourouma (1998) évoquera les Touaregs négriers.¹¹ Goyemide semble bien cependant avoir été le seul à placer le trafic esclavagiste en Afrique centrale et orientale au centre de son roman, le seul aussi à se faire l'écho de ces razzias en RCA.

⁷ Cité dans Segal (2001 : 57) et Miller (2002).

⁸ Cf. aussi Tisserant (1955 : 17-21).

⁹ Cf. Kalck (1970) pp. 171-172, 212-213 et 244. Ces mouvements de populations, à leur tour, modifièrent durablement l'architecture et les pratiques agricoles des sociétés affectées.

¹⁰ Ce trafic a fait l'objet d'un seul film, *Ceddo* (1977) de Sembene Ousmane.

¹¹ Selon Agoun Perpère (2014 : 94), qui rappelle la réalité de l'esclavage des noirs par les Arabes, et plus tard par les musulmans, « l'accroissement de la population servile noire tendit à établir progressivement une corrélation entre négritude, esclavage et infériorité sociale ».

Comme le personnage central de son premier roman, Goyemidea fait carrière dans l'enseignement, du secondaire au ministère centrafricain de l'Éducation et de la Recherche, et la Fondation culturelle de Bangui porte aujourd'hui son nom. *Le Dernier survivant de la caravane* (1985), situé dans les dernières années du dix-neuvième siècle, évoque un épisode de l'histoire violente du pays, « l'un des rares pays de l'ancien empire français », constitué « de tribus refoulées de l'Est par la traite arabe qui drainait des esclaves vers les ports de l'Océan indien et par d'autres tribus refoulées de l'Ouest fuyant la traite européenne » (Decraene 1989 : 60).

La razzia sur laquelle s'ouvre le texte, perpétrée par les Arabes en pays banda, éclaire les racines africaines du trafic esclavagiste et révèle la double violence de l'esclavage et de la colonisation, implicitement liés dès les premières pages du récit. Elle lie surtout, explicitement, pratique de l'islam et violence. Le texte situe le récit à l'est, entre Ippy, « à mi-chemin entre Bambari et Bria » (p. 9) et plante le nouveau village établi par les esclaves marrons sur la rivière Kaada. Ce roman cite encore d'autres villes : Bakala, Birao, Berberati, Ndele, Bokouma, Bangassou, situées aux quatre coins de la RCA, qui achèvent de l'ancrer dans la réalité géographique et de donner corps au récit qui va suivre. L'auteur a choisi de traiter le sujet à travers un récit mythique de fondation, raconté par le patriarche du village, depuis ses débuts heureux jusqu'au raid des esclavagistes, une razzia brutale au lever du jour dans un village, la suite du récit retraçant le calvaire de la caravane et les étapes de sa progression jusqu'à sa libération aussi désirée qu'inattendue. La conclusion, telle qu'elle s'exprime à travers les dernières paroles du griot aux enfants du nouveau village, révèle le public visé par l'auteur – une nouvelle génération avide de retrouver son histoire, allusion à la vaste diaspora africaine à la recherche de ses racines et de son identité perdues.

DE LA PAIX AU CHAOS

Les premières pages du roman décrivent Ippy, « fondée vers les années 1912 par un administrateur français des colonies » (p. 9), comme cette « minuscule localité perdue au cœur de l'immense Afrique » (p. 10) au milieu de « grandes étendues de savanes et de forêts » (p. 23) et arrosée par quatre petites rivières. Évoquant la colonisation française, le narrateur tente de « préciser les circonstances

exactes et les éléments qui ont présidé à cette rencontre de deux mondes et de deux civilisations somme toute diamétralement opposées » (p. 10) mais qui n'a pas altéré la paix de l'endroit. « Il va sans dire qu'il y a certainement eu des heurts, des incompréhensions, voire des rejets assez prononcés », mais ceux-ci « font désormais partie des multiples objets rangés dans les oubliettes de l'histoire » tandis que la localité « continue son petit bonhomme de chemin au rythme imperturbable du temps » (p. 10). Cette évaluation positive de l'arrivée des Blancs s'explique par ce qu'ils ont apporté : l'hôpital, les routes, « les belles maisons, l'école et les magasins » (p. 18). Même si l'école est présentée de façon ambivalente, le narrateur affirme qu'elle n'a pas vraiment bouleversé les comportements, qui restent régis par les valeurs communautaires. La vie au village est décrite comme un « havre de paix et de bonheur » (p. 87), « un bonheur sain, gai, de tous les jours, au jour le jour » (p. 23), et le narrateur résume ce quotidien quatre fois par les mêmes mots : « nous étions heureux » (pp. 23, 24, 33 et 87).

La violence de l'irruption des esclavagistes dans le village est d'autant plus ressentie que le narrateur s'était d'abord attaché à démontrer à quel point ce village, au cœur de la forêt, loin des grandes routes et protégé par « de véritables forteresses naturelles » (p. 32) – la forêt et deux rivières à caïmans – était considéré comme inaccessible. Le paragraphe s'ouvre sur la locution « tout à coup » (p. 40) qui traduit dès l'abord la brutalité de l'irruption des Arabes. Le style et le vocabulaire rendent ensuite la violence du choc de la rencontre en une cacophonie faite de cris, de hurlements et de sanglots mêlés au cliquetis des armes et au sifflement des fouets, et soulignée par des adjectifs comme 'inattendu', terrifiant', 'perçant' et 'assourdissant' (p. 40). Le narrateur une fois sorti de sa case, le champ de la description s'élargit et détaille l'armement des assaillants : cimenterres, sabres, sagaies, fouets, mentionnés de façon répétée et opposés aux mains nues des esclaves, avec, à l'arrière-plan, décapitations, flagellations et la fureur de l'incendie allumé qui se propage de case en case – un spectacle « d'une horreur indescriptible » (p. 41). La violence de cette attaque, qui deviendra le pain quotidien des esclaves de la caravane, s'inscrit dans l'espace, rendue par des oppositions comme celle des Touaregs montés sur leurs chevaux¹² et dominant puissamment le paysage.

¹² Botte (2010 : 247) fait état de ces razzias de nomades musulmans « montés sur leurs chevaux », véritables « kidnappings organisés » qui descendaient jusqu'à la République centrafricaine.

UNE PROFONDE ALTÉRITÉ

Chaque nouveau détail de l'attaque renforce le caractère absurde de l'évènement. Le récit s'attache d'abord à démontrer la gratuité de la violence quasi muette infligée aux villageois, rendue par le mouvement et une multiplicité de verbes d'action. Les étrangers mettent le feu à la case du narrateur, et bientôt « toutes les cases de notre village brûlaient » (p. 41). Ils fouettent les villageois, les blessent et les massacrent sans état d'âme.

Mon père gisait dans son sang, une sagaie enfoncée dans le ventre, tandis qu'un de ces diables cuivrés [...] traînait ma mère vers la grande place du village. [...] La tête d'un bébé arraché des bras de sa mère éclata littéralement sous le sabot d'un cheval. [...] Les cases et les greniers brûlaient toujours. Les coups de fouet continuaient de pleuvoir dru sur les dos nus. [...] On avait atteint le tréfonds de l'horreur avec cette décapitation de mon oncle, l'éclatement de cette tête de bébé, et toutes ces vieilles personnes soumises à la flagellation (pp. 41-42).

Le déroulement et la succession rapide des évènements provoquent d'abord un hébètement chez les victimes : c'est qu'« il y a des limites au-delà desquelles les sentiments ne peuvent ni s'exprimer ni même se définir » (p. 42). Les mots choisis ensuite par le narrateur témoignent d'une évolution dans le ressenti face à cette violence : c'est le mot 'diable' qui surgit d'abord pour qualifier les assaillants, et qui reviendra trois fois dans le texte, un mot hérité du christianisme colonial et condamnant le mal perpétré par les esclavagistes. Les nouveaux-venus sont ensuite qualifiés d'assaillants et d'envahisseurs, puis rapidement ravalés au rang d'animal : ils ont des yeux de hibou, hurlent « de manière bestiale » (p. 42) ; leur chef, « haut sur pattes », ressemble à « un énorme criquet » (p. 48). La suite du roman reprendra les mêmes images de « bêtes », « hyènes », « criquets », « sauterelles » et « hiboux ». Les noms d'animaux qui leur sont attribués, inspirés par leur apparence, disent le refus de leur reconnaître un statut humain ; ils justifient et soutiennent l'antagonisme, excusant les ressentiments, la haine et les pensées meurtrières tout en évoquant des souvenirs de chasse faisant appel à l'instinct de survie.

La profonde altérité des Touaregs est également soulignée par leurs vêtements noirs – ils sont décrits quatre fois comme « les hommes en noir », leur code vestimentaire tranchant sur celui des villageois. L'auteur rappelle constamment la façon dont ils se couvrent, perçue

comme marquant leur identité¹³ tout en l'occultant. Leur turban, « qui ne laissait entrevoir que deux yeux » (p. 41) et le nez, cachant le reste du visage, est présenté comme une protection supplémentaire, ce qui leur vaut encore les appellations d'« hommes enturbannés » (cinq fois) alors que cette protection augmente le sentiment de vulnérabilité des villageois nu-tête. Le peu de peau visible confirme encore leur étrangeté – leur couleur « cuivrée », leur nez « crochu ». L'appellation de « fantôme » remplacera progressivement, vingt-deux fois, celles du premier jour, établissant définitivement le statut de non-humain de ces esclavagistes.

Leur parler lui-même reste incompréhensible, gênant l'interaction, comme le soir de l'attaque des fourmis rouges où, « ne parlant pas leur langue » (p. 66), les esclaves sont incapables d'expliquer ce qui se passe à leurs maîtres. Les villageois captifs et ignorants de leur destination souffrent également de constater « qu'il leur était impossible de comprendre ce qui se tramait [parce] nos maîtres s'exprimaient dans une langue entièrement inconnue de nous » (p. 45), un « jargon guttural et incompréhensible » (p. 133).

UNE VIOLENCE SANS PAROLES

D'un bout à l'autre du roman, les deux groupes, incapables de communiquer verbalement du fait de la différence de langue, ont recours à l'action violente comme moyen d'expression alternatif – ils malmènent, crachent, frappent et tuent. Tout ceci est mis en lumière par le rôle central et le statut du discours dans la culture villageoise comme dans la survie du groupe. Réduire l'autre au silence, ici, c'est éliminer : on comprend donc que le narrateur détaille les châtiments variés endurés par les esclaves et destinés à accélérer leur marche tout en les empêchant de parler ou de chanter. La castration du chef de village, destinée à venger l'insulte faite au chef des esclavagistes, illustre cette parole alternative¹⁴ en même temps qu'elle crie le désir de couper la

¹³ Selon Loyer (1863 : 23), ces hommes, recouverts de « noir » de la tête aux pieds, et considérés par les Fulani comme les anciens maîtres esclavagistes, portaient en réalité de longues robes flottantes teintées dans l'indigo, la tête enveloppée dans un turban de la même couleur fait d'une seule pièce de tissu de cinq à six mètres de long qu'ils ne retiraient jamais en public. Le même auteur rapporte que les Africains noirs s'enfuirent à la vue des premiers touareg rencontrés, effrayés par ceux qu'ils appelaient « les voilés ».

¹⁴ Voir les détails donnés au cours d'un programme radiophonique d'Anfani Radio, radio privée émettant de Niamey, Niger, et qui reconnaissait en 2003 la continuité de la

parole et d'empêcher sa reproduction. Les mots du narrateur comme les actes évoqués disent la montée de la haine qui envahit l'espace pour enfin jeter les deux groupes l'un contre l'autre dans le dernier chapitre au titre bien choisi : « le combat final » (p. 133). La libération des esclaves, due à l'arrivée inattendue du seul villageois à avoir échappé au raid, un jeune parti à la chasse, se fait l'écho d'une libération semblable mais réelle, celle d'un groupe Banda Linda qui, en 1901, réussit à repousser ses adversaires vers la rivière Ouaka et à les noyer.¹⁵

La violence se manifeste également en creux, dans l'absence quasi-totale d'interaction normale entre les deux groupes, qui se déplacent côte à côte tout en s'ignorant mutuellement et en menant des existences complètement différentes. L'auteur met l'accent sur tout ce qui peut contribuer à peindre les marchands comme différents, étrangers, étranges : leur comportement, leur langage, la couleur de leur peau, leurs vêtements, leurs montures, leurs rites religieux et leurs ablutions, leur nourriture et leur boisson. Il rend aussi l'extrême violence des sentiments des esclaves à travers leur description péjorative de la routine des Touaregs.

L'ISLAM PERÇU PAR LES VILLAGEOIS

Le roman de Goyemide met surtout en avant le lien étroit qui s'établit progressivement entre islam, violence et esclavagisme, le vocabulaire et les images présentant cette religion comme étrangère aux croyances ancestrales représentées par les villageois. L'invasion est clairement du côté des Touaregs, considérés comme les esclavagistes les

pratique de la castration par les Touaregs sur leurs esclaves et châtiant les fautes graves. Ce programme particulier, intitulé « Les pratiques esclavagistes et la démocratie : le paradoxe nigérien », produit par Mahamadou Assoumane Toudou, journaliste de Radio Anfani, prouva la persistance de l'esclavage au Niger tout en promouvant le travail d'une association nationale pour les droits de l'homme, DIMITRIA, fondée douze ans auparavant par les Touaregs et visant à l'abolition de l'esclavage. Selon un recensement effectué par cette association en 2003, il y avait encore à l'époque 870 633 esclaves au Niger. Le programme de Toudou, qui comportait un entretien avec un esclave marron ayant échappé de peu à la castration pour s'être rebellé contre son maître, reçut le prix suisse pour les radios du Sud à Genève le 26 septembre 2003 et amena à la promulgation d'une loi anti-esclavagiste par le parlement nigérien.

¹⁵ D'autres luttes libératrices avaient déjà été couronnées de succès en 1892, 1893 et 1896.

plus actifs, décrits dans le détail, la tête entièrement couverte de leur turban (p. 100).¹⁶

Les envahisseurs du roman sont qualifiés indifféremment et successivement d'assaillants, puis de maîtres, de tortionnaires et d'esclavagistes, d'hommes en noir et au cœur noir, de diables et de fantômes. S'ils sont d'abord perçus comme des individus isolés, du fait de la soudaineté et de la violence de leur incursion dans le village endormi, rendues par une série d'instantanés fragmentaires, le reste du récit décrit les cavaliers vêtus de noir dans les gestes qui les rassemblent, révélant leur appartenance ethnique, leur foi et leur occupation : la cérémonie du thé, bu dans des tasses minuscules, assis à même le sol (pp. 47-48), la prière, « une étrange gymnastique, la face tournée du côté du soleil levant » (p. 55) et les violences infligées à la caravane des esclaves. La découverte de l'islam par les villageois est limitée à la gestuelle des Touaregs. Les trois jours de marche de la caravane, rythmés par les rites du matin et du soir, vont contribuer à identifier les « tortionnaires » comme musulmans, en même temps qu'ils établissent une routine théâtrale, muette et dénuée de sens, qui garde la distance entre les deux groupes, les uns acteurs et les autres spectateurs :

Après s'être pour la première fois débarrassés de leur turban, [...] ils se lavèrent la figure et la plante des pieds. [...] Quand ils eurent terminé leur drôle de toilette, ils se mirent sur deux lignes et entamèrent une étrange gymnastique, la face tournée du côté du soleil levant. Au signal de leur chef placé à quelques cinq pas derrière eux, ils s'asseyaient, se relevaient, se rasaient encore, tendant leurs mains ouvertes devant eux, se cognant le front par terre, se relevant encore. Puis, comme s'ils en avaient assez de ces va-et-vient ridicules, ils s'assirent sur leurs talons, et sortirent des poches de leurs grands boubous des espèces de grosses perles noires enfilées sur des ficelles attachées en rond (pp. 55-56).

Le récit évolue ainsi progressivement de la surprise et du chaos initiaux à une prise de conscience de ce qui donne sens au comportement des esclavagistes : leur religion. Pour mieux rendre compte de la centralité de l'islam dans le récit, l'auteur a pris soin de structurer le roman en plaçant le rite des ablutions et de la prière aux points d'articulation du récit présenté de façon chronologique. Ce choix fait en outre ressortir

¹⁶ Les historiens font état des raids de pillage des Touaregs contre les populations autochtones, raids qui ont établi leur réputation de fiers esclavagistes. Bien des détails décrits, comme leurs vêtements, leurs armes et leurs habitudes, les identifient comme les personnages évoqués dans le roman.

l'importance capitale de la succession du jour et de la nuit, du matin et du soir, dans le quotidien de la caravane.¹⁷

1 ^{er} matin	Pause près d'un cours d'eau : Ablutions et prière	p. 54-56
1 ^{er} soir	Prière et repas	p. 61
2 ^e matin	Ablutions et prière avant le petit déjeuner	p. 67
3 ^e soir	Ablutions, prière et repas	p. 146

La prière est décrite comme une « drôle de gymnastique » (p. 61), un exercice « ridicule » précédé « d'une courte ablution non moins bizarre » (p. 67), un « jeu » violent qui consiste « à se cogner le front plusieurs fois contre le sol en se tournant vers le levant » (p. 146). Après la prière vient le repas, celui du soir, le seul de la journée, qui signale le début d'un moment de relaxation et de bonne humeur et permet aux esclaves de respirer. Dans tout le texte, aucune allusion au Coran, mais à l'attitude des musulmans devant la mort. Les deux hommes décédés accidentellement en cours de route ne reçoivent ni sépulture ni oraison funèbre – seulement un '*inch Allah*' dénué de toute émotion.

Les seuls mots de la langue des esclavagistes saisis par leurs victimes ont une forte connotation religieuse. Le premier qu'ils réussissent à saisir est celui de "*kirdi*" (p. 99) – un mot d'origine kanuri, péjoratif, *kerdi/kerdi*, traduit par 'païen' (Cyffer 1994 : 130).¹⁸ Après l'accident de cheval qui a causé la mort d'un des arabes, ils entendront chacun des islamistes émettre « une courte interjection, prière ou juron je ne sais, composée de deux mots, '*Inch Allah !*' » (p. 86). Cette attitude devant la mort, qui les caractérise, s'oppose aux rites de deuil, aux pleurs et au respect accordés par les villageois à la dépouille de leurs morts. Comme le rapporte le jeune chasseur banda, seul survivant du massacre, « j'ai enterré tout le monde. Je les ai tous enterrés. Chacun des nôtres a eu une sépulture décente » (p. 157).

¹⁷ Lorsqu'il arrive que la caravane continue son chemin sans pause nocturne, le second soir par exemple, ou lorsqu'elle se met en branle avant l'aube du troisième matin, trop tôt pour la prière, le narrateur en fait état. Le combat final aura lieu dans la nuit du troisième au quatrième jour de marche.

¹⁸ C'est Denham (1826 : 145) qui mentionne ce mot le premier dans son ouvrage sur l'Afrique centrale, traduisant le mot '*Kerdies*' par 'Nègres qui n'ont jamais embrassé la foi mahométane', ou 'mécraents'.

DEUX VISIONS DU MONDE ANTITHÉTIQUES

Dans le temps, la cassure entre l'avant et l'après, le passé et le présent, et l'attitude des uns et des autres vis-à-vis de ceux qui sont étrangers à leur communauté de vie, est longuement analysée, et perçue comme le fruit du colonialisme, défini dans le roman comme « la rencontre de deux mondes et de deux civilisations somme toutes diamétralement opposés » (p. 10). Avant, c'étaient les danses, les parties de chasse, les grands cercles autour des repas, les veillées – le bonheur solidement ancré dans l'appartenance à une même communauté de vie et de destin à une époque où « nous étions sans conteste le centre du monde, le nombril de la terre » (p. 11). Le village a ensuite connu l'arrivée du christianisme, une religion ayant pour objectif « la recherche de lendemains fleuris [...] au ciel » (p. 12), mais, comme le remarque le narrateur, « les écoles, tout comme la religion, ont eu quelques difficultés à s'implanter chez nous » (p. 12). Ces difficultés initiales n'ont pas empêché ces deux institutions de triompher « de tous les obstacles que certaines gens ont cru devoir dresser sur leur route » (p. 12), sans pour autant changer grand-chose aux croyances profondes de la population.

Goyemide structure son roman en deux pans antithétiques : les bons et les mauvais, les pacifistes et les violents, deux visions du monde qui s'opposent et dont l'histoire a écrit le heurt. Les villageois captifs, quant à eux, conservent dans leur nouveau statut d'esclaves la hiérarchie et les valeurs de leur village, et c'est ce qui les sauve. La relation entre les groupes, présentés comme ayant d'abord vécu en autarcie, est déterminée par les critères transmis et qui avaient pour but premier d'assurer la continuité et la survie du groupe. Ces relations ont ensuite été marquées par l'histoire violente du pays. L'interpénétration des communautés est décrite comme fondée sur un malentendu et une incompréhension initiaux. C'est la haine qui sert de moteur aux relations entre les deux groupes, les captifs ne désirent qu'une chose : la mort de leurs tortionnaires. À cet égard, l'évolution de leurs sentiments vis-à-vis des Touaregs est significative, comme la montée de leur haine et de leur soif de vengeance, prouvant, s'il en était besoin, que l'amour répond à l'amour comme la haine à la haine. À la brutalité de l'esclavage et au viol des croyances, Goyemide oppose la puissance tranquille et durable de la cohésion sociale, les premiers provoquant la mort et la seconde engendrant la vie.

Face aux musulmans, les villageois adeptes de la religion traditionnelle renouent avec leurs croyances en renforçant le lien qui les unit à leurs ancêtres, à travers une suite de récits oraux, contes, légendes et souvenirs interrompant pour un temps le récit de la caravane. Ce faisant, ils proclament la supériorité de leurs croyances, qui donnent un sens à leur existence et permettent cohésion et adéquation entre les croyances auxquelles ils adhèrent et leur comportement au quotidien : ils se soutiennent les uns les autres, démontrent leur courage, le respect des valeurs ancestrales – respect de la vie et des vieillards, habitude de protection des femmes et des enfants, transmission de ces valeurs. Les souffrances du groupe, à leur paroxysme, font remonter la prière : « J'appelai les 'Amatchis', les mânes de tous nos ancêtres, les priaï et les suppliai de toute la force de mon âme de venir détruire [...] tous ces hommes enturbannés dont la méchanceté dépassait les limites de l'imaginable » (p. 102). La libération finale sera attribuée aux Esprits du clan, prouvant la supériorité de la religion traditionnelle sur un islam vécu comme une religion de violence et de mort.

CONCLUSION

Au contraire des esclaves affectés par la traite atlantique, ceux déplacés par la traite nord-africaine n'ont laissé que très peu de témoignages écrits de leur expérience. Le roman de Goyemide, bien que fictionnel, peut donc être considéré comme une précieuse contribution à la reconstitution de la mémoire de cette époque.¹⁹ *Le dernier survivant de la caravane* lie, comme de nombreux romans antérieurs, l'école à la religion, englobant catholicisme et protestantisme, et perçoit ces deux institutions comme sources de privations. Mais le viol de leur civilisation par l'islam démarque clairement cette dernière religion de celles qui l'avaient précédée dans le village.

Au fil des pages, nous retrouvons plusieurs des thèmes traités ailleurs dans la littérature africaine – ceux de l'âge d'or précolonial, des méfaits de la colonisation et de ce qui l'a suivi : la perte de l'identité, l'aliénation de l'individu cherchant à s'intégrer dans un nouveau groupe

¹⁹ En 1928, la Conférence islamique réunie à La Mecque, adopta une résolution condamnant la traite négrière. Celle-ci, bien qu'abolie graduellement par la France et le Royaume-Uni entre 1794 et 1848, a continué à hanter la mémoire des Africains, donnant naissance à une quête individuelle et collective, à la recherche de leurs identités et de leurs racines perdues.

et y perdant son âme. L'originalité de Goyemide est, tout en rejoignant une tradition romanesque, d'avoir ancré ses romans dans l'histoire spécifique de la Centrafrique pour en rappeler le passé et offrir un regard critique sur sa gestion présente. Il donne ainsi raison à Mongo Beti qui écrivait en 1996 :

J'ai souvent entendu dire que les écrivains ne devaient pas se mêler de politique, que le militantisme affaiblit l'artiste ou même lui fait perdre sa voie [...]. Je n'ai pas besoin de consulter l'histoire littéraire pour prouver la fausseté de cet argument. Il me suffit d'examiner ma conscience pour affirmer qu'il n'y a pas de plus grande vocation pour un homme de lettres que la défense d'une noble cause. Et y a-t-il une cause plus noble au monde que le bonheur et la liberté d'un peuple ? (187)

Ouvrages cités

- AGOUN PERPERE, Fatma. 2014. « Etiologie de l'altérité noire dans le conte oriental et maghrébin », in Ursula BAUMGARDT (ed.), *Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine*, Paris, Karthala, 2014, pp. 89-114.
- BAUMGARDT, Ursula (ed). 2014. *Représentations de l'altérité dans la littérature orale africaine*, Paris, Karthala.
- BETI, Mongo. 1996. « Afterword : homecoming », in IBNLFASSI L. & HITCHCOTT N. (éd.), *African francophone writing. A critical introduction*, Oxford, Berg, p. 187.
- BOTTE, R. 2010. *Esclavages et abolitions en terres d'islam, Tunisie, Arabie saoudite, Maroc, Mauritanie, Soudan*, Bruxelles, André Versaille.
- CAMERON VERNEY, Lovett. 1888. « Slavery in Africa : the disease and the remedy », *National Review* 10 : 265.
- . 1877/2002. *Across Africa* Vol. I. Paris, Bibliothèque nationale de France (Reprod. from London, Daldy, Isbister & Co).
- CHEBEL, Malek. 2010. *L'esclavage en terre d'Islam*, Fayard, Pluriel.
- CORDELL, Dennis. 2002. « Des "réfugiés" dans l'Afrique précoloniale ? L'exemple de la Centrafrique, 1850-1910 », *Politique Africaine* 85, pp. 16-28.
- . 1988. « The delicate balance of force and flight : the end of slavery in Eastern Ubangi-Shari », in Suzanne MIERS et Richard ROBERTS (eds.), *The End of Slavery in Africa*, Madison, University of Wisconsin Press, pp. 150-171.
- . 1986. « Warlords and enslavement : a sample of slave traders from Eastern Ubangui-Shari, 1870-1920 », in P. E. LOVEJOY (ed.), *Africans in Bondage : Studies in Slavery and the Slave Trade*, Madison, African Studies Program and The University of Wisconsin Press, pp. 335-369.
- COUCHORO, Félix. 1983. *L'Esclave*, Editions Akpagnon, Lomé. [Paris, Editions de la Dépêche africaine 1929.]
- CYFFER, Norbert. 1994. *English-Kanuri Dictionary*. Köln : Rudiger Koppe Verlag.
- DECREAENE, Philippe. 1989. *L'Afrique centrale*, Paris, CHEAM.

- DENHAM, Dixon. 1826 / 2001. *Voyages et découvertes dans le nord et dans les parties centrales de l'Afrique : au travers du grand désert, jusqu'au 10e degré de latitude nord : et depuis Kouka, dans le Bornou, jusqu'à Sakatou, capitale de l'empire des Felatah*, Paris, Arthus Bertrand, Mongie aîné / BNF /INALCO/ AUPELF (trad. De l'anglais par Eyriès et de Larenaudière).
- GORDON, Murray. 1987. *L'esclavage dans le monde arabe VIIe-XXe siècles*, Paris, Robert Laffont. (trad. de l'anglais par C. Vlerick de Murray Gordon, *Slavery in the Arab World*, reprint New York, New Amsterdam, 1989.)
- GOYEMIDE, Etienne. 1985. *Le Dernier survivant de la caravane*, Paris, Hatier.
- . 1998. *Le Dernier survivant de la caravane*, Paris, Le Serpent à Plumes.
- JULIEN, Emile. 1904. « La situation économique du Dar-el-Kouti », *Afrique française : renseignements coloniaux*, 14 (1), janvier 1904, p. 38.
- . 1929. « Mohamed-es-Senoussi et ses États », *Bulletin de la société des recherches congolaises* 10, pp. 69–70.
- KALCK, Pierre. 1974. *Histoire de la République Centrafricaine*, Paris, Berger-Levrault.
- . 1970. *Histoire de la République centrafricaine, des origines à nos jours*. Thèse de doctorat, Paris, Université Paris-I-Sorbonne, vol. 1.
- Kourouma Ahmadou (1998) *En attendant le vote des bêtes sauvages*, Seuil
- LITTÉRATURE CENTRAFRICAINE. 1989. *Notre Librairie*, numéro 97, avril-mai.
- LOYER, Charles. 2014. *Les Touaregs*, Paris, B. Duprat/BNF (1^e édition 1863), 31p.
- MILLER, Joseph Calder. 2002. « The unknown slavery : in the moslem world, that is – and it's not over », *National Review inc.* 20th May.
- MODAT, Jean. 1912. *Une tournée en pays Fertyt*. Publication du Comité de l'Afrique française.
- N'DIAYE, Tidiane. 2008. *Le Génocide voilé – enquête historique*, Gallimard 2008.
- NWANA, Pita. 1964. *Omenuko*, Ikeja, Longmans of Nigeria [1933] texte igbo.
- . 2010. *Omenuko ou le repentir d'un marchand d'esclaves*, Paris, Karthala. Coll. Lettres du Sud, ISBN 978-2-8111-0453-5 (traduit

- de Figbo *Omenuko*, Longmans of Nigeria 1933 par Françoise Ugochukwu)
- OUOLOGUEM, Yambo. 2003. *Le Devoir de violence*, Rocher [Seuil, 1968].
- RENAULT, François. 1987. *Tippo-Tip, un potentat arabe en Afrique centrale au XIXe siècle*, Paris, Société française d'Histoire d'Outremer/ L'Harmattan.
- SEGAL, Ronald. 2001. *Islam's Black Slaves : The Other Black Diaspora*, New York, Farrar, Straus and Giroux.
- TISSERANT, Charles. 1955. *Ce que j'ai connu de l'esclavage en Oubangui-Chari*, Paris, Société antiesclavagiste/Plon.