

# Histoire et représentations de l'Afrique coloniale française dans le récit autobiographique d'Amadou Hampâté Bâ

*Pascal Scallon-Chouinard*

---

**Abstract:** *Life stories often seem plaintive due to a lack of testimony from those who may be termed the "forgotten" of history [Jewsiewicki-Koss, 1987 : 213]. In the specific case of African colonial history, this type of text may be an invaluable source that expresses the point of view of the "colonised" and puts forth an experienced or perceived social reality [Schuerkens, 1994 : 15]. The published memoirs of Amadou Hampâté Bâ, a leading figure in Francophone Africa, are an example of this. Immersed in a world of traditions and customs from his early childhood; it was under French rule that he evolved and found his place. His experience at colonial school directed him toward a position in the colonial administration in West Africa. Remaining committed to the values of his childhood Amadou Hampâté Bâ came to exist in a nuanced world that was both traditional and colonial. His point of view offers a singular portrait of colonial Africa and its players; simultaneously, a reflection of the author himself becomes accessible.*

**Keywords:** *Colonial Africa; Colonial School; African Literature; Racial Representations; Colonial Reports; Subaltern Identities.*

## *Introduction*

---

« Où nous emmènes-tu? osa demander Hammadoun. – Là où vous méritez d'aller, à la porcherie des toubabs! Vous y serez transformés en porceaux, ou mieux encore, en petits fagots destinés à alimenter les feux de l'enfer [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 314]! » Cette citation, tirée du premier volume des mémoires d'Amadou Hampâté Bâ, exprime bien la représentation que pouvait avoir une large part de la population africaine de « l'école des Blancs », cette institution qui s'était imposée dans le cadre de l'entreprise coloniale française en Afrique à partir du XIX<sup>e</sup> siècle. Bien souvent perçue comme « la voie la plus directe pour aller en enfer », l'école, croyait-on, amenait les jeunes africains réquisitionnés à renier leur foi et leurs traditions [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 308]. Cette conception référait notamment au souvenir que les populations locales gardaient des missions

catholiques présentes depuis plusieurs décennies un peu partout en Afrique. En effet, il n'était pas rare que certaines croyances propagées laissent entendre, au Rwanda par exemple, que les missionnaires – parfois perçus comme des revenants anthropophages – étaient parvenus à creuser un long tunnel souterrain leur permettant d'y faire passer de jeunes enfants africains [Erny, 2001 : 21].

Il faut comprendre que l'école a souvent été perçue, dans les colonies françaises, comme l'une des principales manifestations d'une « mission civilisatrice ». Elle représentait ce « devoir » – ou ce « droit » – de civiliser, et elle était l'une des justifications majeures de l'entreprise coloniale. L'enseignement, dans la théorie, se voulait un moyen d'apporter la connaissance et le « progrès » aux colonisés pour qui l'éducation traditionnelle, selon le discours colonial, ne répondait pas aux standards des civilisations européennes. Se faisant, l'école est longtemps demeurée décrite comme une œuvre d'assimilation et de formation de « citoyens » à qui, disait-on, l'on allait même jusqu'à enseigner l'histoire de « leurs ancêtres » gaulois [Bouche, 1968 : 110].

Malgré tout, lorsqu'il lui a été demandé par un commandant de cercle s'il était heureux d'entrer à l'école et s'il souhaitait y « apprendre à lire, à écrire et à parler le français qui est une langue de chef, une langue qui fait acquérir pouvoir et richesse », la réponse d'Hampâté Bâ, tout juste réquisitionné, fut des plus positives : « Oui, papa commandant! Et je t'en conjure par Dieu et son prophète Mohammad, ne me renvoie pas, garde moi et envoie-moi à ton école le plus vite possible [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 324]! » Il avait compris, indique Ayelevi Novivor, que l'école pouvait l'avantager; qu'elle pouvait également « représenter son avenir en étant un moyen fiable de devenir chef [Novivor, 2004 : 219]. »

Ce court épisode reflète bien ce qui deviendra l'une des principales caractéristiques de l'identité et du parcours général d'Amadou Hampâté Bâ, à savoir cette capacité d'adaptation à une situation vécue et ce désir de conciliation lorsque confronté à deux cultures bien distinctes. Car s'il est vrai qu'il dut passer par l'école coloniale, cela ne signifie pas pour autant qu'il en vint à abandonner ou à renier son passé et l'éducation traditionnelle qu'il avait auparavant reçue de sa famille, de son milieu ou de l'école coranique. De même, tout au long de l'exercice de ses fonctions au sein de l'administration coloniale en tant qu'auxiliaire africain, position relativement privilégiée – lorsque comparée à celle de la grande majorité des populations de l'Afrique occidentale française à l'époque coloniale – qui relevait directement

de son passage à « l'école des Blancs », il n'a cessé de travailler à la collecte, à la préservation et à la diffusion des connaissances traditionnelles de l'Afrique, restant toujours bien imprégné de sa culture d'origine. Aucune part de son héritage multiforme et complexe, composé d'attaches typiquement africaines et d'expériences (parfois heureuses, d'autres fois traumatisantes) relevant d'une situation coloniale vécue, n'a été reniée.

Ses mémoires, qu'il a rédigés au courant des années 1970-1980 et qui ont été publiés en deux volumes dans les années 1990, offrent d'ailleurs un large éventail de détails et de précisions sur la société dans laquelle il a évolué. Or, en quoi ces représentations peuvent-elles être utiles à l'historien, ou plutôt, un récit de vie peut-il réellement se révéler être une source exploitable dans le cadre d'une étude historique? Dès les premières pages de son récit, écrit Robert Jouanny, « le lecteur est frappé par le désir de l'auteur d'insérer son récit dans une continuité et une authenticité africaines [...] [Jouanny, 2002 : 73]. » En effet, tout au long de son œuvre, Hampâté Bâ a pris soin d'insister sur la sincérité de ses propos et de les rattacher à des événements historiques. Il s'est fixé comme objectif de « faire revivre le passé de l'Afrique et mettre en exergue ses traditions [Touré et Mariko, 1999 : 26]. » Et puisque son récit se déroule dans le cadre colonial, c'est également le colonialisme et ses rouages qui sont illustrés, expliqués et documentés. En offrant son récit de vie, c'est sa propre compréhension du monde, teintée par ses expériences personnelles et professionnelles, qu'Hampâté Bâ offre au lecteur et à l'historien. C'est une histoire qui s'inscrit en dehors des documents officiels et des sources traditionnelles, mais dont l'analyse peut conduire à certains pièges, notamment celui de la généralisation.

Le présent texte se propose ainsi d'aborder les mémoires d'Amadou Hampâté Bâ et d'en démontrer la portée analytique. Pour ce faire, il sera d'abord question, dans une perspective plus théorique, de discuter de la pertinence et de l'intérêt d'utiliser le récit de vie – et plus particulièrement celui d'Hampâté Bâ – dans le cadre de travaux historiques. Pour bien illustrer la richesse des mémoires à l'étude, les représentations issues des rapports coloniaux seront abordées en insistant sur leur construction et leur évolution dans la pensée de l'auteur.

*Le récit de vie : œuvre littéraire ou document historique?*

---

Pour certains, l'utilisation du récit de vie en tant que témoignage historique peut s'avérer problématique. Ayelevi Novivor affirme en effet qu'une telle conception donne l'impression d'occulter « la créativité de l'écrivain en le réduisant à un simple observateur des sociétés africaines [Novivor, 2004 : 169]. » Bien qu'il s'agisse d'une œuvre littéraire originale, le récit autobiographique d'Hampâté Bâ offre pourtant une portée historique et anthropologique évidente. L'esthétique, affirme d'ailleurs Adam Bâ Konaré, « tire sa force de l'éthique qui la nourrit et l'irrigue de l'intérieur. Il ne s'agit ni de simples artifices littéraires, ni de simples jeux de langage, mais d'une façon de représenter le monde et de le styliser. [...] Il est ainsi parvenu à concilier les contraintes esthétiques et les réalités culturelles avec la nécessité historique [...] [Bâ Konaré, dans Touré et Mariko, 1999 : 7]. » Les mémoires d'Hampâté Bâ apparaissent ainsi « comme une somme : somme de documents sur la civilisation et l'histoire récente de l'Afrique; somme d'informations sur la personne et l'art de celui qui fut à la fois un grand penseur et un écrivain de talent [Jouanny, 2002 : 71]. » La trame biographique, explique Robert Jouanny, sert constamment de « prétexte à illustrer (voir à expliquer) la trame historique ou le document ethnographique, à évoquer à la lumière du présent de l'écriture le passé d'Amkoullel et celui du Mali colonisé [Jouanny, 2002 : 73]. » Malgré tout, les mémoires d'Hampâté Bâ ne furent que très peu utilisés dans le cadre de recherches historiques.

La littérature autobiographique et les écrits coloniaux offrent pourtant une perspective intéressante aux historiens. Le récit de vie, écrit Bogumil Jewsiewicki-Koss, « apparaît souvent comme palliatif aux manques de documents écrits émanant des oubliés de l'histoire, ceux qui ne prenaient que rarement la parole sur la place publique [Jewsiewicki Koss, 1987 : 213]. » Il se veut un outil intéressant et pertinent qui peut parfois apporter de nouveaux points de vue sur des éléments historiques vécus par son auteur. Quant à la littérature africaine en tant que telle, explique Ulrike Schuerkens, « quand elle traite de la colonisation, [elle] est une description de la réalité sociale. [...] Les textes présentent l'œuvre coloniale selon le point de vue du colonisé, et ainsi des opinions relatives à ce passé récent. [...] Ces auteurs, par le fait qu'ils appartiennent à une élite intellectuelle,

étaient capables d'exprimer dans leurs livres le vécu quotidien africain pendant l'administration coloniale [Schuerkens, 1994 : 15]. » Dès les premières pages d'*Amkoulel, l'enfant peul* (le premier volume de ses mémoires), Hampâté Bâ inscrivait d'ailleurs son récit dans « une continuité et une authenticité africaines [...] [Jouanny, 2002 : 73]. » Le lecteur, qui aurait pu être surpris qu'un homme de son âge (il a travaillé à ses mémoires de 74 ans à sa mort) puisse, avec autant de précision et de minutie, traiter de souvenirs lointains pour en faire émerger un véritable roman, est très tôt éclairé :

C'est que la mémoire des gens de ma génération, et plus généralement des peuples de tradition orale qui ne pouvaient s'appuyer sur l'écrit, est d'une fidélité et d'une précision presque prodigieuses. Dès l'enfance, nous étions entraînés à observer, à regarder, à écouter, si bien que tout événement s'inscrivait dans notre mémoire comme dans une cire vierge. Tout y était : le décor, les personnages, les paroles, jusqu'à leurs costumes dans les moindres détails [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 13].

L'écoute et le souvenir se sont donc retrouvés à la base du processus d'écriture des mémoires d'Hampâté Bâ. En outre, ce dernier n'hésite pas à recourir, tout au long de son œuvre, à l'oralité et aux données qu'elle fournit. La portée pédagogique de la tradition orale est évidente, et son œuvre témoigne d'un certain désir d'enseigner, de présenter et d'instruire le lecteur sur les réalités historiques qu'il a vécues. « Au-delà d'une autobiographie classique », décrivait Alhousseyni Konaré, « il s'agit d'une chronique où nous découvrons des pans de l'histoire africaine, de la géographie de l'Afrique de l'Ouest, de la socioanthropologie des groupes en présence et d'importants éléments de l'oralité [Konaré, dans Touré et Mariko, 1999 : 225]. »

Certes, il ne faut pas s'y méprendre, il s'agit bien là d'une contribution littéraire. Hampâté Bâ, d'ailleurs, « y fait œuvre d'écrivain maître de son art, au point de rencontre de deux traditions littéraire », l'une européenne, l'autre africaine [Jouanny, 2002 : 79]. La créativité de l'auteur ne doit en aucun cas être minimisée, et le modèle narratif préconisé s'organise bel et bien autour d'axes sémiotiques et de procédés stylistiques qui font de ses mémoires une œuvre littéraire tout à fait originale [Novivor, 2004 : 169-170]. Cela dit, l'aspect didactique et le désir de témoigner d'une réalité historique sont également part intégrante de l'ouvrage. Le passé de l'Afrique, marqué à la fois par les traditions et par le colonialisme, y est mis en

exergue et nous est raconté par un « vieillard » s’amusant à revisiter ses souvenirs d’enfance. Mais il ne s’agit pas de n’importe quel « vieillard ». Étant donné ses expériences, ses recherches et sa carrière, Hampâté Bâ a pu donner à son récit une « authenticité assez rare, du fait que l’informateur est en même temps un sociologue et un ethnologue, apte à interpréter les faits qui sont portés à sa connaissance [Jouanny, 2002 : 73]. » Pour reprendre les propos de Moradewun Adejunmobi : il n’était pas simplement un écrivain possédant un certain degré de connaissances sur les traditions, mais bien un auteur qui faisait lui-même de l’anthropologie [Adejunmobi, 2000 : 31].

Œuvre d’anthropologue, oui. Mais également œuvre d’historien. Les nombreuses précisions et notes explicatives qui figurent à l’intérieur et en marge du texte (précisions érudites, traductions, mise en contexte, rappels historiques, etc.) présentent les mémoires d’Hampâté Bâ, non seulement comme une création littéraire d’une grande richesse, mais également comme une source documentaire (et documentée) sur les sociétés africaines. Afin d’en témoigner, les prochaines pages porteront sur l’un des aspects qui ressort le plus des mémoires d’Hampâté Bâ et qui illustre bien la profondeur de son récit et des informations historiques qu’il recèle, à savoir les représentations issues des rapports coloniaux vécus ou observés par l’auteur lui-même.

### *Les représentations coloniales et leurs évolutions dans le récit d’Hampâté Bâ*

---

Susanne Gehrman et János Riesz mentionnaient que, de façon générale, la « réflexion sur la représentation de l’Autre s’est beaucoup plus préoccupée des images des Africains dits “noirs” élaborées par les discours dominants occidentaux, c’est-à-dire “blancs” et colonisateurs, que du regard des Noirs sur les Blancs [Gehrman et Riesz, 2004 : 7]. » Or, en adoptant le point de vue d’un Africain qui a été témoin de l’implantation du colonialisme dans son environnement traditionnel, le récit d’Hampâté Bâ permet, en partie, de pallier cette lacune. Par l’entremise de ses observations et de ses jugements, il est possible d’assister à la construction d’images : d’abord celles du colonisateur, du Blanc, qu’il découvre, qu’il apprend à connaître et

avec qui il interagit; mais également celles de tout l'univers colonial africain qui se développe sous ses yeux et qui est cadencé par les échanges sociaux et culturels pour lesquels il se trouve bien souvent à être à la fois le témoin et le participant.

*« Le blanc était “une braise qui ne brûle pas” »*

---

Hampâté Bâ était encore un jeune enfant lorsqu'il a vécu ses premiers véritables moments de rencontre et de dialogue avec les Européens. C'est un regard marqué à la fois par la crainte et par la curiosité qui s'est posé sur l'homme blanc. Lorsqu'il a été, pour l'une des premières fois, à proximité d'un Français – un commandant de cercle de surcroît –, il a cherché à vérifier une assertion populaire qui présentait les Blancs comme étant des « fils du feu ». Les Africains les auraient surnommés ainsi « parce qu'ils avaient observé que les Européens devenaient tout rouges lorsqu'ils étaient contrariés [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 184-185]. » Mais, porté par son imaginaire d'enfant et par sa méconnaissance de l'étranger, le jeune Hampâté Bâ était plutôt persuadé que les Blancs devenaient rouges parce qu'ils brulaient. C'est bien caché dans le « boubou » de sa gardienne qu'il s'est risqué à vérifier sa théorie : « Le plus légèrement que je pus, je posai le bout de mon index sur la main gauche du commandant qui reposait au bord de la table. Contrairement à mon attente, je ne ressentis aucune brûlure. J'en fus extrêmement déçu. Désormais, pour moi, le Blanc était “une braise qui ne brûle pas” [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 184-185]. »

Il n'est pas étonnant de voir que le jeune Hampâté Bâ ait attribué à l'homme blanc cette image mythique d'un être de feu. Ayelevi Novivor mentionne qu'à l'époque coloniale, celui-ci était bien souvent « représenté comme une sorte de sorcier possédant des pouvoirs extrêmement puissants. Toutes sortes de configurations sont créées à partir de rumeurs et de spéculations [Novivor, 2004 : 216]. » Cette représentation s'inscrivait dans une certaine continuité. En effet, lors d'expéditions portugaises au XV<sup>e</sup> siècle, il n'était pas rare que des Africains viennent à la rencontre d'Européens en s'émerveillant de leurs vêtements et de leur blancheur, puis s'étonnant que celle-ci ne disparaisse pas lorsque la peau était frottée [Northrup, 2002 : 11]. Ces

« configurations » semblaient créer une certaine appréhension de l'homme blanc, ou du moins un sentiment de méfiance et de crainte. En se remémorant les pensées qu'il avait eues au moment de son premier dialogue avec le Commandant de Courcelles, Hampâté Bâ mentionnait que les Blancs, « c'est bien connu, sont de puissants sorciers qui émettent des forces maléfiques et mieux vaut ne pas s'attarder en leur compagnie [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 185]. » Voulant protéger son petit frère du « mauvais œil qui émanait des Blancs », il l'avait placé entre ses jambes pour ensuite faire face au Commandant qui s'approchait de lui. Mais au moment où ce dernier s'est penché vers eux, Hampâté Bâ a pris peur : « Son corps exhala une vapeur inhabituelle à mon odorat. Bien que cette odeur ne fût pas une puanteur à proprement parler, elle me saisit à la gorge et je faillis vomir. J'eus la conviction que le Blanc-Blanc venait de m'envoûter avec un encens magique émané de son propre corps [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 188]. »

La crainte a ici été renforcée par l'imaginaire et la naïveté caractéristiques du monde de l'enfance. Une méfiance similaire pouvait toutefois également se retrouver chez les adultes. Alors qu'elle s'apprêtait à accéder sans permission et en secret dans les quartiers de la prison où était retenu son époux, racontait Hampâté Bâ, sa mère avait reçu les avertissements de sa propre belle-mère : sois prudente, lui avait-elle dit, « les Blancs ne badinent pas avec leurs interdits. Ils font boire à leurs serviteurs des philtres d'une magie si puissante que les nôtres qui s'engagent à leur service en cessent d'être eux-mêmes [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 184]! » Comment expliquer qu'il y ait, chez les adultes comme chez les enfants, cette association des Blancs à la « sorcellerie »?

### *La tradition orale*

---

Ayelevi Novivor mentionne que les représentations de l'homme blanc se fondaient sur un amalgame « de rumeurs et de spéculations [Novivor, 2004 : 216]. » Il apparaît toutefois réducteur de parler ici de simples « rumeurs ». Les références imagées auxquelles a fait allusion Hampâté Bâ dans ses mémoires dépassent largement l'idée de la spéculation. Certes, il s'agissait bien de croyances et de mythes. Mais ceux-ci pouvaient se trouver profondément enracinés dans la culture africaine et dans la tradition orale. Hampâté Bâ était fortement attaché

aux connaissances liées à l'oralité : toute son œuvre et sa carrière en ont été imprégnées. Lorsque sont mentionnées ses observations de l'homme blanc, ses premières impressions ne proviennent pas de simples « rumeurs », mais bien de connaissances liées aux représentations des Blancs dans les récits traditionnels africains.

Le passage qui illustre le mieux cet aspect demeure cette première rencontre avec le Commandant de Courcelles. Avant de sentir le parfum de l'étranger et de prendre la fuite, le jeune Hampâté Bâ avait pris soin de bien observer son interlocuteur. Les vêtements que celui-ci portait, très différents des habits africains qui étaient plus amples et qui épousaient moins la forme du corps, lui faisaient penser à une carapace de protection. Ils lui rappelaient de sorte des récits qu'il avait entendus et qui remontaient aux premières rencontres avec les Blancs :

Les Blancs, disait-on alors, étaient des "fils de l'eau", des êtres aquatiques qui vivaient au fond des mers dans de grandes cités. Ils avaient pour alliés des djinns (génies) rebelles que le prophète Salomon avait jadis précipités dans les profondeurs de l'océan et à qui le séjour sur terre était interdit à jamais. Ces djinns fabriquaient pour eux, dans leurs ateliers, des objets merveilleux. De temps en temps ces "fils de l'eau" sortaient de leur royaume aquatique, déposaient quelques-uns de leurs objets merveilleux sur le rivage, ramassaient les offrandes des populations et disparaissaient aussitôt. "Ce costume [l'habit colonial] prouve bien que les Blancs-Blancs sont des "fils de l'eau", me dis-je en moi-même. Ce sont des espèces d'écrevisses géantes à forme humaine, et comme toute bonne écrevisse qui se respecte, ils doivent avoir une carapace, si légère fût-elle [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 186-187]."

Ce récit décrit de façon imagée, à la manière des contes traditionnels africains, les premiers échanges commerciaux entre les Africains et les Européens venus par les eaux. Ce « commerce muet », qui se déroulait entre deux peuples ne partageant ni la même culture, ni la même langue, ni la même conception de la valeur des biens et des marchandises, est connu des historiens grâce aux informations données en premier lieu par Hérodote. Celui-ci mentionnait en effet, dans le quatrième volume de ses *Histoires*, que les Carthaginois parlaient jadis d'une contrée nommée Libye – c'est-à-dire l'Afrique – où ils allaient faire des échanges commerciaux avec les populations locales. Lorsqu'ils accostaient sur les côtes africaines, écrivait-il, ils avaient l'habitude de débarquer leurs marchandises et de les étaler sur la plage avant de rembarquer sur leurs vaisseaux. Faisant des signaux

de fumée, ils attendaient que les habitants viennent déposer de l'or en échange des biens proposés : « s'il leur paraît équivaloir à la cargaison, ils l'enlèvent et s'en vont; s'il ne leur paraît pas équivalent, ils remontent dans leurs vaisseaux et s'y tiennent; les indigènes s'approchent et ajoutent de l'or à ce qu'ils avaient déposé, jusqu'à ce qu'ils les aient satisfaits [Hérodote, 1985 : 196]. »

L'interprétation qu'a donnée Hampâté Bâ du commerce muet laisse croire que ces premières rencontres avec les Blancs ont marqué l'imaginaire des Africains. Cela est d'autant plus probable que les Portugais, tels que le démontrent des récits de voyageurs, ont également pratiqué cette forme de commerce lors d'échanges avec des Africains au XV<sup>e</sup> siècle [Boisvert, 2000 : 168]. Le récit de cette pratique, qui s'est probablement transmis de génération en génération jusqu'à l'époque coloniale, n'a certainement pas été le seul à alimenter les croyances et les représentations à l'endroit des Blancs.

La peur et la méfiance ont en partie caractérisé la représentation qu'a eue Hampâté Bâ des Blancs durant son enfance. Cela peut s'expliquer par tout le bagage culturel – la tradition orale, les croyances, les mythes – dans lequel il a baigné durant sa jeunesse. Or, en grandissant, cette image s'est nuancée au rythme du contexte colonial et des événements vécus. Les images liées à l'étonnement de la découverte de l'Autre se sont transformées, laissant place à des observations et à des critiques qui démontrent bien la compréhension qu'il avait du monde dans lequel il a grandi.

### *La « chute du mythe de l'homme blanc »*

---

La présence relativement nouvelle au début du XX<sup>e</sup> siècle des autorités françaises sur le territoire du Soudan français pouvait jouer une influence dans le développement de représentations de l'homme blanc, en suscitant des réactions diverses, notamment la crainte ou la peur. Dans les années 1850, la France avait entrepris, par l'intermédiaire du Général Faidherbe, un vaste mouvement de conquête visant l'unité du territoire de la Boucle du Niger [Coquery-Vidrovitch, 1992 : 160]. Bien que l'occupation française s'était jusqu'alors concentrée de façon quasi exclusive sur les régions côtières de l'Afrique, Faidherbe avait plutôt adopté une stratégie de pénétration des terres [Coquery-Vidrovitch, 1992 : 164]. Ce n'est cependant que dans les années 1880, avec Gallieni, et dans les années

1890, avec Archinard, que cette stratégie militaire s'est portée sur la région du Soudan français. Plus précisément, c'est en 1893, racontait Hampâté Bâ lui-même, que les troupes françaises, commandées par le colonel Archinard, se sont emparées de Bandiagara, la ville qui l'a vu naître [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 79]. Officiellement créée en 1895, l'Afrique occidentale française (AOF) était encore jeune et fraîchement marquée par l'empreinte des conquêtes françaises sur les grands empires africains lorsqu'il y fit ses premiers pas.

Il n'est donc pas étonnant qu'Hampâté Bâ, qui a grandi enveloppé par les récits et les contes traditionnels, ait d'abord eu une représentation des Blancs – des envahisseurs – teintée par la crainte et la méfiance. Des sentiments semblables pouvaient également se retrouver chez les adultes, notamment chez les chefs traditionnels qui avaient vu et vécu les conquêtes. Ainsi, racontait Hampâté Bâ, le chef traditionnel du village de Say, qu'il a brièvement côtoyé en 1915 et qui était réputé pour avoir combattu contre de nombreux grands chefs, « n'a jamais eu peur que d'un seul homme : le colonel Archinard, chef des "peaux allumées" [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 402]. »

Or, au fur et à mesure que la présence européenne s'est intensifiée, les contacts entre Noirs et Blancs se sont également multipliés. Au bout de quelques années, chez les populations habituées à la présence coloniale, la crainte qu'inspirait la « blancheur » s'est atténuée, ou du moins celle-ci a progressivement perdu son image d'invulnérabilité, d'inaffabilité et de puissance absolue. Cette transformation s'est mise en oeuvre de façon plus apparente au lendemain de la Première Guerre mondiale, alors que les militaires africains, réquisitionnés au nom de la France, revenaient en colonie. L'effort de guerre avait été considérable, « l'impôt du sang » ayant pesé sur près de 200 000 individus de l'Afrique occidentale française [Michel, 2003 : 191]. Les combattants étaient de sorte revenus en Afrique avec un réel espoir de reconnaissance [Michel, 2003 : 198], mais également avec une image nouvelle des Européens. Ils ont été la cause, décrivait Hampâté Bâ, « d'un nouveau phénomène social qui ne fut pas sans conséquence sur l'évolution future des mentalités : je veux parler de *la chute du mythe de l'homme blanc* en tant qu'être invincible et sans défaut [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 470]. »

Jusqu'alors perçu comme un être sans faille, étranger à toute faiblesse, l'homme blanc a rendu, par l'entremise de la guerre, une image de lui-même qui détonnait de celle qu'il s'était forgée aux yeux des Africains. Les soldats noirs, racontait Hampâté Bâ, avaient côtoyé

leurs camarades blancs dans les tranchées, vivant au quotidien avec eux et partageant leurs craintes et leurs angoisses. Ils avaient vu des héros et des hommes courageux, mais ils en avaient également vu pleurer, crier et être apeurés, mendier, voler et tuer. Rentrés en Afrique, expliquait-il, les tirailleurs « racontèrent, au fil de veillée, tout ce qu'ils avaient vu. Non l'homme blanc n'était pas un surhomme bénéficiant d'on ne savait quelle protection divine ou diabolique, c'était un homme comme eux, avec le même partage de qualités et de défauts, de force et de faiblesse [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 470-471]. »

### *L'homme blanc caricaturé*

---

La « caricature » est une autre forme d'illustration présente dans le récit d'Hampâté Bâ et qui permet d'apprécier les transformations dans les représentations africaines de l'homme blanc. Le stéréotype, écrivent Ruth Amossy et Anne Herschberg Pierrot, « simplifie et élague le réel; il peut ainsi favoriser une vision schématique et déformée de l'autre [Amossy et Herschberg Pierrot, 2009 (1997) : 27]. » Les Européens ont sans contredit eu une conception stéréotypée des Noirs, nourrie, aux XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles, par un « racisme scientifique » et par l'exotisme associé aux populations africaines [M'Bokolo, 2006 (1992) : 349]. Cette situation a contribué à donner à l'Afrique l'image d'un continent « peuplé de gens brûlés par le soleil, vivant dans l'état de nature, sans histoire possible, de façon intemporelle, dans une préhistoire, donc [Boiley, dans Ba Konaré, 2008 : 117]. » De façon inverse, comme nous l'avons vu, l'image du Blanc s'est quant à elle construite, en Afrique, sous des aspects de toute puissance, de supériorité, d'autorité et d'invulnérabilité qu'ont contribué à mettre de l'avant les différentes formes de dominations exercées par les Européens sur les populations africaines au fil des siècles. Or, la figure de l'homme blanc, en dehors de son image stéréotypée suscitant crainte et inquiétude, pouvait également mener à diverses formes de réactions, notamment à la moquerie. Les populations africaines, « si rapides à épinglez les travers ou les qualités d'un homme », écrivait Hampâté Bâ, n'hésitaient pas à donner des surnoms aux individus qu'elles côtoyaient [Hampâté Bâ, 1996 (1994) : 440].

Dans les sociétés à tradition orale, cette « pratique du surnom » servait de véhicule de transmission aux représentations ethno-culturelles; elle insistait sur les traits physiques ou de personnalité, le

caractère ou encore les habitudes liés à un individu, lui accolant une forme de jugement social parfois positif, d'autres fois négatif [Klokov, 1998 : 166]. Portée sur les Blancs présents en Afrique, cette tradition du surnom a laissé des descriptions très imagées des figures de l'autorité coloniale. Un commandant de cercle aux comportements particuliers, racontait Hampâté Bâ, a très rapidement reçu des surnoms loufoques caricaturant l'image qu'il dégageait. Celui-ci était en effet affligé d'un tic bizarre qui impliquait qu'à « intervalles réguliers et fréquents, sa bouche s'ouvrait et se fermait comme pour mordre le vent. Et chaque fois que la contraction de ses muscles buccaux le lui permettait, il criait comme un dément. On lui donna vite le sobriquet de *coumadan dajenje kloti* : “commandant bouche-tordue-éclate-cris” [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 141-142]. »

Presque toutes les personnalités rencontrées héritaient d'un surnom choisi et utilisé par les populations africaines. C'est ainsi qu'Hampâté Bâ a rencontré et côtoyé, au courant de sa carrière, le commandant « Porte baobab » (*Touk-toïga*) qui avait comme habitude de faire transporter des baobabs par des Africains sur plusieurs kilomètres; le commandant « Diable boiteux » ou « Boule d'épine », qui n'hésitait pas à démontrer son fort caractère à tous ceux qu'il rencontrait; le commandant « Déculotte-toi » (*Koursi boo*), réputé pour asséner de nombreux coups de cravache sur le derrière des Noirs; le commandant « Mange tes excréments » (*Boo doum*) qui sévissait à l'endroit des prisonniers dans leurs cellules, etc [Hampâté Bâ, 1996 (1994) : 440-441].

Ces surnoms témoignaient de la nature des rapports entretenus entre les populations africaines et les figures de l'autorité coloniale en insistant sur ce qui était le plus marquant, sur ce qui permettait de développer une image quasi caricaturale, voire satirique, du colonisateur. Bien sûr, de façon générale les « tout-puissants administrateurs coloniaux », écrivait Hampâté Bâ, ces « “dieux de la brousse” incontestés [...] inspiraient une telle crainte que, bons ou méchants, en leur présence l'expression conjuratoire “Oui mon commandant” sortait de la bouche des sujets français comme l'urine d'une vessie malade [Hampâté Bâ, 1996 (1994) : 441-442]. » Mais au-delà de la peur engendrée et de la crainte que pouvait susciter l'image des Blancs, les populations africaines se permettaient, à l'insu des coloniaux, d'ironiser sur leur sort et sur la domination subie. Rire du colonisateur, l'insulter ou tourner la situation en dérision à son insu par le biais de chants ou d'histoires, c'était, en quelque sorte, le défier

et résister « passivement »; c'était contester l'ordre imposé et la condition vécue.

### *Les deux têtes du royaume de la France*

---

La « pratique du surnom » pouvait également laisser entrevoir de bons sentiments à l'endroit de figures de l'autorité coloniale. En effet, si les « défauts » pouvaient servir de caractéristiques principales à un surnom, de la même façon l'accent pouvait être mis sur ce qui était considéré comme des « qualités ». Ainsi, aux « Brise-crânes », « Porte-baobab » ou « Déculotte-toi » se mélangeaient les commandants qui pouvaient être appréciés ou admirés pour leurs valeurs, leur caractère ou leurs actions, tels que « Bon papa » (*Fa nyouman*), « Calomniateur n'ose » (*Fana te son*), « Heureux hivernage » (*Ndongou lobbo*), « La mésestante est morte » (*Lourral maayi*), « Dieu l'a lustré » (*Alla-ya-nya*), etc [Hampâté Bâ, 1996 (1994) : 441]. À ceux-là s'intégraient aussi des instituteurs, tel que « Le savoir fructifié » (*Anndal rimi*), des médecins comme « La mort est aveuglée » (*Maayde Woumi*), des ingénieurs, des cadres diverses, etc [Hampâté Bâ, 1996 (1994) : 441]. Il semble ainsi que deux types d'homme blanc aient émergé dans les représentations africaines telles que nous les présente Hampâté Bâ : le « mauvais Blanc », qui est craint, qui use de sa force et de ses privilèges, qui écrase; puis le « bon Blanc », qui impressionne par ses qualités humaines, qui peut faire preuve de compassion et de sympathie, et qui est venu avec un humanisme avoué et une foi en sa « mission ».

Tôt dans sa jeunesse, Hampâté Bâ a été confronté à cette « nuance ». En effet, le Commandant de Courcelles, celui qui l'avait tant intrigué et effrayé lors d'une première rencontre, était très proche de sa famille, notamment de son père adoptif, Tidjani Thiam, qu'il avait tâché de faire libérer de prison. Le jeune Hampâté Bâ avait été étonné par ce qui lui semblait être de la compassion de la part du Commandant de Courcelles, au point de demander à sa mère s'il était réellement un « toubab », un blanc. Oui, lui répondit-elle, « mais c'est un bon toubab », réponse qui avait alors troublé le jeune homme qui s'était jusqu'alors entêté à « haïr tous les toubabs [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 191]. » Il est évident que le Commandant de Courcelles a eu un impact majeur dans la représentation que s'est forgée Hampâté Bâ des Blancs, d'autant plus qu'il a fait sa rencontre dans les premières

années de sa vie. « [Il] nous aima, sans calcul ni arrière-pensée », précisait-il, « [f]orce fut pour nous de l'aimer et, à travers lui, d'aimer aussi son pays auquel il vouait une véritable dévotion. On ne répugnait plus, à la maison, à parler de la France et des Français. On ne les maudissait plus. Un jour mon père, parlant de la France, nous dit : "Le royaume de France a deux têtes : l'une est très bonne et l'autre très mauvaise" [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 191-192]. » Cette réflexion, avouait Hampâté Bâ, lui a plus tard fait comprendre la différence « entre le peuple de France et le comportement de certains de ses représentants hors de ses frontières, en particulier dans les colonies [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 192]. » D'autres rencontres, au cours de la vie d'Hampâté Bâ, et de façon plus précise durant ses années de service au sein de l'administration coloniale, ont contribué à maintenir, chez lui, cette image du « bon toubab ». À l'instar du Commandant de Courcelles, le gouverneur Édouard Hesling, pour qui il a travaillé, de 1925 à 1927, en tant que chef du secrétariat, lui a laissé une forte et bonne impression. Hampâté Bâ le présentait, dans ses mémoires, comme un homme « animé par un réel souci de justice, totalement exempt de tout esprit de racisme ou de discrimination, [qui] s'était toujours montré en avance sur l'esprit colonial de son temps [Hampâté Bâ, 1996 (1994) : 315]. »

### *Conclusion*

---

Ici, il faut évidemment comprendre qu'il s'agit du regard d'Hampâté Bâ, de sa compréhension et de la connaissance qu'il avait des différentes figures blanches qu'il a côtoyées. Son vécu et les rapports généralement favorables qu'il a entretenus avec les Européens présents en Afrique ont contribué à former, chez lui, une représentation relativement positive des Blancs. Son « expérience coloniale » fut assurément moins traumatisante que celle vécue par une majorité de « colonisés ». De sorte, son regard, ses perceptions et sa compréhension en furent évidemment affectés, et cela s'est reflété dans son propre récit et dans les représentations qui y prennent place. L'évolution de ses perceptions et de sa compréhension du colonisateur en témoigne : d'un être « maléfique » et inquiétant, l'homme blanc s'est transformé, au fil du récit d'Hampâté Bâ, en un être humain « comme les autres », avec ses défauts et ses qualités; un être qui pouvait même être vulnérable, voire risible. C'est donc en gardant à

l'esprit l'identité d'Hampâté Bâ, son parcours de vie singulier et sa condition relativement privilégiée dans le contexte colonial, que son récit dépasse le stade d'« illustration » d'une situation donnée pour devenir une véritable source pertinente et exploitable. L'exemple des représentations de l'homme blanc, qui ont évolué au même rythme que cheminait Hampâté Bâ et que sa compréhension du monde se précisait, témoigne bien du potentiel du récit de vie.

Homme de la parole, Amadou Hampâté Bâ a sans contredit été un personnage important de l'univers culturel de l'Afrique de l'Ouest francophone. Jouant à la fois les rôles de traditionaliste, d'ethnologue, d'écrivain, et même de diplomate, il s'est consacré tout au long de sa vie à la préservation et à la promotion des valeurs traditionnelles africaines. Invité à titre de délégué du nouvel État indépendant du Mali à l'occasion d'une rencontre de l'UNESCO tenue à Paris en 1960, il avait alors lancé qu'en Afrique, « quand un vieillard traditionaliste meurt, c'est une bibliothèque inexploitée qui brûle [Bâ Konaré, 2008 : 27]. » Ses propos faisaient alors écho à une réalité culturelle qui touchait de façon importante l'Afrique de l'ère postcoloniale. En effet, il semblait que la représentation occidentale, au lendemain des décolonisations, postulait toujours, et ce, dans une large mesure, la primauté de l'écriture sur l'oralité. Elle rappelait, d'une certaine façon, ce déni d'histoire et de culture que certains intellectuels européens des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles avaient mis à l'avant-scène au moment de déployer l'entreprise coloniale en Afrique [voir, par exemple : Hegel, 1965 : 247].

Par ces paroles, Hampâté Bâ avait ainsi cherché à démontrer qu'au-delà de l'écriture pouvait exister une tradition orale riche dont il importait de tenir compte, ne serait-ce que pour qu'un partage commun des connaissances et des cultures puisse s'opérer entre les pays africains et le reste du monde. Mais cet héritage, c'est-à-dire l'oralité ou la « tradition vivante » de l'Afrique (comme se plaisait à l'appeler Hampâté Bâ lui-même), se trouvait dans un état précaire [Hampâté Bâ, dans UNESCO, 1980 : 192]. Les derniers dépositaires de cette mémoire, les « vieillards », se faisaient quant à eux de plus en plus rares, et leur savoir semblait disparaître avec eux avant même que leurs connaissances aient pu être récoltées et partagées (à noter que pour Hampâté Bâ, le personnage du « vieillard » est tout simplement « celui qui connaît, même si tous ses cheveux ne sont pas blancs [Hampâté Bâ, 1999 (1991) : 254]. »). L'Afrique moderne risquait

ainsi de se retrouver amputée de ressources majeures liées à ses valeurs culturelles, traditionnelles et, somme toute, identitaires.

Baignant dès sa plus tendre enfance dans un univers riche en culture et en traditions africaines, Hampâté Bâ a consacré une grande partie de sa vie à approfondir ses connaissances liées à l'oralité. Il s'en fit le défenseur et le promoteur. Ses mémoires, rédigés en français avec un souci historique évident, s'offrent ainsi comme un legs et comme un outil de transmission des connaissances qu'il a acquises. De sorte, sa « bibliothèque », au contraire de l'analogie qu'il avait proposée en 1960, ne s'est pas éteinte en même temps que le « vieillard traditionaliste » qu'il était devenu au soir de sa vie. Il a plutôt su la transmettre en héritage tout au long de son parcours dans le XX<sup>e</sup> siècle, et plus précisément par l'entremise de sa propre œuvre autobiographique.

### Bibliographie

- Adejunmobi, Moradewun, « Disruption of Orality in the Writings of Hampâté Bâ », *Research in African Literatures*, vol. 31, 3, 2000, pp. 27-36.
- Amossy, Ruth et Anne Hershberg Pierrot, *Stéréotypes et clichés : langue, discours, société*, Armand Colin, Paris, 2009 (1997), 127 p.
- Austen, Ralph A., « From a colonial to a postcolonial African voice: "Amkoullel, l'enfant peul" », *Research in African Literatures*, vol. 31, 3, 2000, pp. 1-17.
- Bâ Konaré, Adame (dir), *Petit précis de remise à niveau sur l'histoire africaine à l'usage du président Sarkozy*, La Découverte, Paris, 2008, 347 p.
- Boisvert, Georges, « La dénomination de l'Autre africain au XV<sup>e</sup> siècle dans les récits des découvertes portugais », *L'Homme*, 153, 2000, pp. 165-172.
- Bouche, Denise, « Autrefois, notre pays s'appelait la Gaule... Remarques sur l'adaptation de l'enseignement au Sénégal de 1817 à 1860 », *Cahiers d'études africaines*, vol. 8, 29, 1968, pp. 110-122.
- Coquery-Vidrovitch, Catherine, *L'Afrique occidentale au temps des Français. Colonisateurs et colonisés, 1860-1960*, La Découverte, Paris, 1992, coll. « Textes à l'appui. Série histoire contemporaine », 460 p.
- Erny, Pierre, *L'école coloniale au Rwanda (1900-1962)*, L'Harmattan, Paris, 2001, coll. « études africaines », 255 p.
- Hampâté Bâ, Amadou, *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*, 19/18, Paris, 785, 1973, coll. « Domaine étranger », 381 p.
- Hampâté Bâ, Amadou, *Amkoullel, l'enfant peul*, Paris, *Actes Sud*, 50, 1999 (1991), coll. « Babel », 544 p.

- Hampâté Bâ, Amadou, *Oui, mon commandant!*, Paris, *Actes Sud*, 211, 1996 (1994), coll. « Babel », 519 p.
- Hegel, Friedrich, *La Raison dans l'Histoire*, Plon, Paris, 1965, coll. « 10/18 », no. 235, 311 p.
- Hérodote, *Histoires. IV*. Traduit du grec par Ph.-E. Legrand, Les Belles Lettres, Paris, 1985, 325 p.
- Jewsievicki Koss, Bogumil, *Récits de vie et mémoires : vers une anthropologie historique du souvenir*, L'Harmattan, Paris, 1987, 344 p.
- Jouanny, Robert, *Lecture de l'œuvre d'Hampâté Bâ*, L'Harmattan, Paris, 2002, coll. « Critiques littéraires », 99 p.
- Klokov, Vassili, « Noms propres et termes de parenté dans la tradition orale des Africains », *Le français en Afrique*, 12, 1998, pp. 163-176.
- M'Bokolo, Elikia, *Afrique noire. Histoire et civilisation. Tome 2. Du XIX<sup>e</sup> siècle à nos jours*, Hatier, Paris, 2008 (1992), 587 p.
- Michel, Marc, *Les Africains et la Grande Guerre. L'appel à l'Afrique (1914-1918)*, Karthala, Paris, 2003, coll. « Hommes et Sociétés », 302 p.
- Northrup, David, *Africa's Discovery of Europe, 1450-1850*, Oxford University Press, New York, 2002, 200 p.
- Touré, Amadou et Nitji Idriss Mariko, *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse. Mélange pour le centième anniversaire de sa naissance*, Amadou Touré et Nitji Idriss Mariko (dir.), Karthala, Paris, 1999, 350 p.
- Novivor, Ayelevi, *Du conte au roman dans l'œuvre d'Amadou Hampâté Bâ*. Thèse de doctorat, Université de Montréal, Montréal, 2004, 294 p.
- Schuerkens, Ulrike, *La colonisation dans la littérature africaine. Essai de reconstruction d'une réalité sociale*, L'Harmattan, Paris, 1994, coll. « Critiques littéraires », 271 p.
- UNESCO (dir.), *Histoire générale de l'Afrique. Volume I. Méthodologie et préhistoire africaine*, Presses de l'UNESCO/NEA, Paris, 1980, 854 p.