



HAL
open science

A. Hampâté et l'hybridité culturelle : le cas des Mémoires : Amkoullel, l'enfant peul et Oui mon commandant !

Lise Pérusat

► To cite this version:

Lise Pérusat. A. Hampâté et l'hybridité culturelle : le cas des Mémoires : Amkoullel, l'enfant peul et Oui mon commandant!. Littératures. 2012. dumas-02888842

HAL Id: dumas-02888842

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-02888842>

Submitted on 3 Jul 2020

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.



Université de Pau et des Pays de l'Adour.
Master Lettres et Civilisations.
Parcours Poétiques et Histoire littéraire.

A. HAMPÂTE BÂ ET L'HYBRIDITE CULTURELLE.

**Le cas des Mémoires : *Amkoullel, l'enfant peul et
Oui mon commandant !***



Mémoire de deuxième année, réalisé sous la direction de **Christiane ALBERT**, Professeur de Lettres modernes à l'UPPA. Année 2011/2012.

Présenté devant le jury composé de **David DIOP**, Maître de conférences en Lettres Modernes, et **Abel KOUVOUAMA**, Professeur en Anthropologie.

Mémoire soutenu le 21 juin 2012, par **Lise PERUSAT**.

REMERCIEMENTS

Je tiens tout d'abord à remercier ma directrice de recherche, Professeur de Lettres Modernes à l'UPPA, pour m'avoir fait découvrir la littérature africaine, à travers ses cours riches, variés et passionnants ; pour ses encouragements et sa disponibilité tout au long de mes recherches. C'est aussi son aide et son soutien qui m'ont permis d'élaborer mon projet d'études de deuxième année de Master au Burkina Faso s'inscrivant dans la continuité de mes travaux. Je lui en suis très reconnaissante et lui exprime toute ma gratitude.

Je remercie le Pr. Salaka Sanou de l'Université de Ouagadougou, Burkina Faso pour son accueil dans ses cours, et pour m'avoir offert un autre regard sur la littérature africaine. Merci au CLANBUO (Club Littéraire et Artistique Nazi Boni de l'Université de Ouagadougou) de m'avoir si vite intégrée et accueillie lors de notre voyage pour la Semaine Nationale de la Culture en 2010, ainsi que pour les discussions et débats. J'ai une pensée toute particulière pour toutes les personnes avec qui j'ai eu la chance d'échanger lors de mon voyage au Burkina Faso, amis, étudiants ou simples passants ; femmes et hommes intègres, qui m'ont beaucoup appris.

J'adresse mes remerciements à Monsieur Diop pour ses remarques lors de ma soutenance de Master 1 qui m'ont permis d'avancer dans mes recherches.

Je tiens également à remercier très chaleureusement ma grand-mère à qui je dédicace ce travail, pour sa relecture avisée, ses encouragements, et ses conseils ; et de manière plus générale, ma famille et mes amis qui m'ont soutenue et supportée tout au long de l'année.

« Sa andi a anda a anda. Sa anda a anda a andata. »

« Si tu sais que tu ne sais pas tu sauras. Si tu ne sais pas que tu ne sais pas, tu ne sauras pas. » Amadou Hampâté Bâ, proverbe peul.

*« La tradition doit être
considérée comme un arbre.
Il y a le tronc mais il ya les
branches. Et un arbre qui n'a
pas de branches ne peut
donner d'ombre. C'est
pourquoi il faudrait que les
traditions élaguent elles-
mêmes les branches qui
meurent. Je suis contre la
conservation aveugle et
totale des traditions comme
je suis contre la négation
totale des traditions parce
que ce serait une négation,
une abdication de la
personnalité africaine. »*

Amadou Hampâté Bâ. Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul. p.133.

SOMMAIRE

INTRODUCTION.....	8
PREAMBULE	13
I. HAMPATE BA, A LA CROISEE DE PLUSIEURS DISCOURS IDEOLOGIQUES : QUELLE ADHESION.....	17
I. 1. La Négritude :.....	17
I.1.1. Hampâté Bâ : quel engagement ?.....	18
Son parcours. Données biographiques.	18
Dénonciation du colonialisme.	19
Perturbe organisations politiques, sociales, etc. traditionnelles.	19
La première guerre mondiale.	20
Cas d'injustice sociale :.....	23
Les travaux forcés ou l'exploitation des populations.	25
1.2. La revendication des racines et le mouvement de la Négritude dans les Mémoires.	29
Concepts.	29
Négritude au travers de deux penseurs : Senghor et Césaire.	29
Idéologie et vision du monde.	32
Etude des représentations dans le récit.....	34
Mise en scène de la famille traditionnelle.	34
Figure de la mère et représentation de la femme "traditionnelle" : rôle, statut... ..	38
Les waaldés : micro organisations sociales traditionnelles.	41
I. 2. L'africanisme	45
I.2.1. Le regard d'ethnologue voire ethnologisant dans les Mémoires	45
Ses débuts de chercheur	45
Le regard d'ethnologue	46
Voire ethnologisant	50
Bilan :	55
I.2.2. Africanisme.....	56
Liens avec l'orientalisme	57
Anthropologie et impérialisme colonial	58
Constitution de l'africanisme comme domaine spécifique	60
I.2.3. Trajectoire au sein de l'école et de l'administration françaises.....	62
Ecole républicaine et idéologie.	62

Ecole coloniale et idéologie.	63
Parcours scolaire et administratif d'Hampâté Bâ.	65
I. 3. La spiritualité :	69
I.3.1. Sa formation à l'ombre de grands savants musulmans.	69
Cosmologie animiste.	69
L'islam.	71
I.3.2. Œcuménisme et tolérance dans le récit.	73
Rôle de la religion.	73
Mise en application par le narrateur.	75
La religion source d'enseignements.	78
II. LE DEPASSEMENT DES DISCOURS PAR L'ECRITURE.....	- 84 -
II. 1. Hampâté Bâ, un homme qu'on ne peut enfermer	- 84 -
II.1.1. Dépassement de la Négritude	- 85 -
II.1.2. Conquête de l'autonomie auctoriale	- 97 -
II. 2. La pluralité en question. Etude de l'esthétique	- 101 -
II.2.1. Hampâté Bâ, un formidable (ra)conteur d'histoires ou l'invitation à une lecture synesthésique.....	- 101 -
L'art du portrait	- 101 -
Oralité, le cas des proverbes.....	- 108 -
Les voyages, une évocation poétique à mi-chemin entre plusieurs univers et registres. -	113 -
II.2.2. Une écriture hybride.	- 124 -
Interculturalité et métissages littéraires	- 125 -
Interpénétrations génériques.....	- 125 -
Intertextualité chez Hampâté Bâ, un va-et-vient incessant	- 127 -
Oralité et dialogisme	- 130 -
Hétérolinguisme	- 130 -
Polyphonie.....	- 132 -
CONCLUSION.....	- 135 -
BIBLIOGRAPHIE :.....	- 138 -
ANNEXES.....	145
Annexe I	145
Annexe II.....	149

INTRODUCTION.

« En Afrique, quand un vieillard meurt c'est une bibliothèque qui brûle. » Voici l'une des paroles les plus célèbres prononcée par Amadou Hampâté Bâ lors d'un appel à la préservation de la littérature orale africaine à l'UNESCO. C'était en 1962 alors que les pays africains fraîchement indépendants siègent pour la première fois au Conseil exécutif de l'UNESCO. Cette citation, d'une efficacité évidente, courte et audacieuse, frappe les esprits en introduisant une comparaison entre deux univers auparavant scindés et qui de plus est hiérarchisés selon les codes occidentaux : d'une part la culture orale représentée par l'image du vieillard, et d'autre part une institution occidentale, la littérature écrite, au travers de la bibliothèque, seule et unique garante possible des savoirs occidentaux. Cette phrase, qui parfois passe pour un proverbe africain, est donc le signe d'un engagement d'Amadou Hampâté Bâ, engagement en faveur du patrimoine immatériel africain. Cependant, l'auteur y a apporté de nombreuses modifications, qui elles, n'ont pas été retenues, dont celle que voici, lors du Festival des arts nègres à Dakar en 1966 : « En Afrique, chaque fois qu'un vieillard traditionaliste meurt, c'est une bibliothèque inexploitée qui brûle ». Cette correction nous apparaît riche de sens. En effet, ce n'est plus n'importe quel vieillard qui est dépositaire d'un savoir, mais bel et bien les traditionalistes c'est-à-dire ceux qui, comme lui, sont « diplômé[s] de la grande université de la Parole enseignée à l'ombre des baobabs »¹ pour citer une autre formule bien connue. Dans *L'Étrange destin de Wangrin ou les Roueries d'un interprète africain*, on trouve une définition de l'adjectif substantivé.² Pour revenir à la mise au point de 1966, on remarque également le rajout de l'adjectif indéfini « chaque » qui marque l'imminence du danger et la nécessité d'y pallier. Mais surtout, c'est l'adjectif « inexploitée » qui nous a semblé révélateur de l'importance du savoir détenu par les traditionalistes africains. En effet, cet adjectif vient insister sur la valeur des connaissances transmises oralement, car, contrairement aux préjugés occidentaux de l'époque, la culture orale a autant de valeur que celle présente sous forme écrite en Europe.

¹ A. H. Bâ. *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*. Paris : Actes Sud (Babel), 1998. p.11.

² « Le terme "traditionaliste" désigne généralement tous ceux, griots ou non, qui connaissent les "traditions", c'est-à-dire les récits ou les connaissances hérités des anciens dans un ou plusieurs domaines : religion, initiation, histoire, généalogie, contes, etc., et qui les transmettent avec fidélité. Il serait plus juste de traduire le terme africain par "connaisseur". Aujourd'hui, le terme prêtant à équivoque en raison de sa connotation nouvelle liée à la notion d'intégrisme ou de repliement sur le passé, peut-être vaudrait-il mieux, comme certains l'ont fait, dire "traditionniste" ? » A. H. Bâ, *L'Étrange destin de Wangrin*. Paris : 10/18 (Domaine Etranger), nouvelle édition 2008 p.379.

Cette célèbre phrase d'Amadou Hampâté Bâ continue de résonner dans tous les esprits lorsqu'on évoque la littérature africaine. A l'heure où l'Afrique tente de trouver sa place dans la communauté internationale, sur les plans économiques, politiques, et culturels, l'œuvre d'Amadou Hampâté Bâ fait référence. Pour l'écrivain, le développement économique ne peut se faire sans son penchant culturel. Cet homme n'est plus à présenter tant son œuvre a voyagé. Il est né en 1900 dans la ville de Bandiagara au Soudan français –dans l'actuel Mali– au sein d'une famille noble peule –sa mère se nomme Kadidja Pâté Poullo Diallo et son père Hampâté Bâ– et par la suite adopté par des Toucouleurs, noble eux aussi. Sa jeunesse est marquée par la pénétration toute récente de l'armée française, dont la présence a des conséquences directes sur sa famille. Son père adoptif le Roi Tidjani Amadou Ali Thiam, est condamné à l'exil par les autorités coloniales, en territoire bambara, loin des terres natales peules. Le jeune Amkoullel passe donc une partie de sa jeunesse à plusieurs centaines de kilomètres du reste de sa famille paternelle, le clan Bâ, ce qui le confronte dès son plus jeune âge à d'autres cultures. Il est ensuite réquisitionné pour fréquenter l'école coloniale française, au sein de laquelle il apprend la langue française, en parallèle de son éducation religieuse coranique et son parcours initiatique traditionnel. Suite au refus de sa mère concernant son admission à l'Ecole Normale de Gorée, il est à son tour condamné à l'exil en Haute-Volta, et plus précisément à Ouagadougou, en pays mossi. De mutation en mutation, il officie à Dori, de nouveau à Ouagadougou, puis à Tougan, ancienne chefferie de son père Tidjani, à Ouahigouya, et de bien nombreuses autres villes. En parallèle de sa carrière de fonctionnaire colonial, il mène des recherches sur les traditions orales africaines, ce qui lui vaudra son recrutement par le Pr. Th. Monod à l'IFAN en 1942 ; et continue de suivre les enseignements religieux et spirituels de son maître et père spirituel Tierno Bokar Salif Tall, ami de la famille depuis toujours, devenant à son tour un maître spirituel, se classant alors parmi les grands sages de ce monde. Il représentera également son pays fraîchement indépendant, le Mali, à la Conférence générale de l'UNESCO, au début des années soixante. Il participe aux deux congrès des écrivains et artistes noirs qui se tiennent respectivement à Paris et Rome. A partir du milieu des années soixante, il se consacre entièrement à ses travaux de recherche, de collecte et d'écrivain. Ecrivain, chercheur, sage, traditionaliste, personnalité diplomatique ou politique, guide spirituel ? Difficile de choisir entre toutes ces étiquettes ; il est au carrefour de plusieurs disciplines, plusieurs cultures, traditions. C'est une personnalité complexe mêlant diverses influences.

Amadou Hampâté Bâ se décrit lui-même comme un des « fils aînés du siècle », en effet sa vie couvre presque l'ensemble du XXème siècle. Cette période, marquée par la colonisation a été le lieu de nombreuses et profondes mutations dans l'Afrique de l'Ouest. Ces changements concernent principalement les domaines politique –présence militaire et contrôle via l'administration coloniale–, économique –imposition d'une nouvelle monnaie qui vient supplanter progressivement le troc et les monnaies locales–, culturel –utilisation de la langue française comme langue de communication, implantation d'écoles françaises–, social –réorganisation des chefferies traditionnelles, démantèlement de certaines communautés–, religieux –christianisation plus ou moins forcée des populations, construction d'églises. Toutes ces transformations ont donné lieu à différents discours idéologiques dont les deux principaux concernant l'Afrique sont le discours de la Négritude –représenté essentiellement par les figures de Léopold Sédar Senghor et d'Aimé Césaire– et le discours africaniste – l'équivalent de l'Orientalisme– élaboré dans le cadre de la recherche anthropologique, autour de Delafosse, Griaule, Frobenius, Leiris pour n'en citer que quelques-uns. Le premier est un discours qui s'élabore à la fois dans le domaine littéraire et dans le champ politique en réponse au colonialisme ; le second, quant à lui, s'inscrit dans le giron de la recherche anthropologique et rassemble et des scientifiques et des administrateurs coloniaux "éclairés".

Amadou Hampâté Bâ, du fait d'une part de son statut d'informateur –dans sa jeunesse– puis de collecteur de traditions orales et d'autre part du fait de ses fonctions à l'Institut Français d'Afrique Noire (IFAN) dirigé par le Professeur Théodore Monod, a souvent été présenté comme un ethnologue, en marge de ses activités d'écrivain. Or, Amadou Hampâté Bâ n'a pas de formation d'ethnologie à proprement parler ; cependant, ses travaux participent dans une certaine mesure du discours africaniste. En ce qui concerne le mouvement de la Négritude, on peut relever à son actif la participation au Premier Congrès des écrivains et des artistes noirs à la Sorbonne à Paris en 1956, congrès auquel participent Césaire et Senghor notamment, et qui témoigne d'une volonté des intellectuels africains et antillais de se soustraire à la prédominance de l'institution occidentale. De fait, ils échappent à la perspective éminemment africaniste qui caractérisait jusque là le discours élaboré au sujet de l'Afrique. Ce congrès et celui qui l'a suivi en 1959 à Rome, permettent la multiplication des regards par l'introduction de perspectives nouvelles, ainsi que la déconstruction du savoir occidental. La Négritude et ses représentants ont permis la diffusion d'idées et de productions allant à l'encontre du colonialisme et ont été le premier pas vers les Indépendances. Après la période des Indépendances de nouvelles formes esthétiques ont été développées par des

écrivains. Ahmadou Kourouma a été le premier à révolutionner –dans une démarche de subversion, de transgression– l’écriture qu’il imprègne des structures de pensée malinkés en "africanisant" la langue française. La critique littéraire telle qu’elle était pratiquée avant les indépendances n’était plus en mesure de prendre en charge ces nouvelles formes et ne pouvait rendre compte de la situation post-coloniale. C’est dans ce contexte qu’apparaît le postcolonialisme dans les années 1980 au sein des universités américaines alors que 70% de la population de la planète sont encore dans une position de colonisés. L’objectif des études postcoloniales est la critique de l’eurocentrisme et le racisme culturel occidental – phénomènes de domination– à l’œuvre dans les productions culturelles. Ainsi, cette critique se concentre sur tous les présupposés idéologiques qui ont servi le colonialisme. Ce mouvement arrive en France dans les années 1980, grâce à la présence dans les universités d’intellectuels issus d’anciennes colonies françaises et se retrouve tout d’abord dans les études comparatistes.

Après avoir étudié la manifestation et la mise en scène de la rencontre des cultures, autrement dit l’interculturalité, dans *L’étrange destin de Wangrin ou les roueries d’un interprète africain* dans le cadre de notre mémoire de première année, il nous a semblé pertinent de nous interroger sur la manière dont se situait Amadou Hampâté Bâ vis-à-vis de ces différents discours idéologiques d’une part et critique d’autre part. Comme nous l’avons évoqué rapidement précédemment, l’écrivain malien a souvent été affilié à la recherche ethnologique ayant pour objet l’Afrique, mais nous sommes en mesure de questionner cette filiation. En effet, il a été formé à l’école française, a travaillé au sein de l’IFAN, a œuvré pour la découverte des cultures africaines, mais peut-on pour autant le cantonner dans la recherche africaniste ? De la même façon, peut-on considérer Amadou Hampâté Bâ comme un écrivain de la Négritude parce qu’il revendique une culture et une identité africaine ? D’autre part, dans ses mémoires et déjà dans son roman, l’auteur critique la colonisation, les phénomènes de domination occidentale, mais est-il pour autant un auteur post-colonial ? Nous tenterons de répondre à ces questions en termes d’adhésion et de dépassement, en partant de l’hypothèse dégagée à la fin de nos recherches de première année, qui considérerait Amadou Hampâté Bâ comme un homme du consensus à la croisée de plusieurs discours et cultures et qui ne peut se laisser enfermer dans un seul discours ou dans une seule pensée. De plus, nous prendrons en considération ses convictions religieuses toujours présentes dans ses œuvres, ainsi que sa profonde croyance en l’homme, animée par une grande tolérance et bienveillance à l’égard de ses pairs, ce qui somme toute le rattache à la pensée humaniste. Nous étudierons dans un premier temps les phénomènes d’adhésion aux différents discours idéologiques que

sont la Négritude et l'africanisme en nous concentrant sur son parcours et les manifestations de cette adhésion dans son autobiographie, puis dans un second temps à la manière dont il dépasse ces discours, sa filiation ou non filiation avec le discours post-colonialiste en nous attachant tout particulièrement à son talent de conteur ainsi qu'aux notions de métissage, d'hybridité, de polyphonie, d'éthos, etc., au centre des productions postcoloniales. Ceci nous amènera à la conclusion de la singularité de la trajectoire d'Amadou Hampâté Bâ dans le champ littéraire, car nous verrons qu'il va au-delà des limites imposées par l'africanisme avec la conquête de l'autonomie auctoriale (-re-centralisation et « subjectivisation » du je), et qu'il dépasse la dichotomie présente dans le postcolonialisme, pour tendre vers une philosophie humaniste (tolérance et bienveillance fortement liées aux enseignements de Tierno Bokar concernant la religion musulmane) qui transcende les conflits humains, politiques et génériques. Le passage de ces enseignements à l'écrit relève également d'une forme de dépassement, puisque ces derniers lui ont été transmis oralement ; il leur donne une nouvelle dimension, plus matérielle, permettant ainsi une plus large diffusion, ouverte sur le monde. Ses Mémoires *Amkoullel, l'enfant peul* et *Oui mon commandant !* constituent une création nouvelle et originale, loin des sentiers battus, mais s'inscrivant cependant sur le continuum des traditions ancestrales alliées à une modernité que personne ne peut/doit ignorer. Amadou Hampâté Bâ présente foule d'éléments permettant l'institution d'une esthétique littéraire et artistique négro-africaine, sous l'angle comme le propose J. Paré de la constitution d'une herméneutique de l'hybridité, entre rupture et continuité. A l'image des trois personnages du conte initiatique *Kaïdara*, Hampâté Bâ est un carrefour, à la croisée de plusieurs discours, nourri de plusieurs influences, et nous invite à rentrer dans son œuvre avec comme point de départ les traditions, de même que les personnages du conte partent à la recherche de Kaïdara, le dieu de l'or et de la Connaissance.

PREAMBULE

Suite à cette introduction, il s'agit pour nous de questionner cette notion de traditionaliste et de nous demander en quoi les Mémoires de notre auteur s'inscrivent dans la lignée des traditions africaines. Tout d'abord, il semble pertinent de s'interroger sur l'acception que prend le terme de tradition, dont Bréhima Bérédogo nous fournit une approche anthropologique.³ En ce qui concerne notre auteur, il ne nous fournit pas de définition exacte de la tradition, cependant dans son ouvrage consacré à son maître et père spirituel Tierno Bokar, on trouve un commentaire qui s'en rapproche.⁴ Cette citation place les traditions sur un continuum reliant passé et présent via la chaîne de l'oralité.

Pour revenir plus précisément à notre corpus, on note que l'autobiographie à proprement parler, ne commence qu'à partir de la page 58 :

« Si l'on croit ce qui est porté sur mes actes d'état civil, je suis né à Bandiagara "vers 1901" ; mais les regroupements que j'ai effectués par la suite m'inclinent à penser que ma naissance se situe plutôt aux alentours de décembre 1899 et de janvier ou février 1900 (puisque'elle eut lieu au plus vif de la saison froide), plus vraisemblablement au début de l'année 1900 puisque, paraît-il, je suis né l'année où le roi Aguibou Tall a effectué son voyage en France, lequel eut lieu en 1900. Tout laisse donc à penser que j'occupe une bonne place dans le peloton des "fils aînés du siècle". »⁵

Ce passage se situe dans la deuxième partie du premier tome, intitulée "Kadidja, ma mère" qui fait suite à la première partie "Racines" ; or, le lecteur occidental s'attend à trouver ce genre

³ « Pour l'anthropologie, la tradition au sens restreint, est l'ensemble des habitudes d'un peuple. Au sens large, elle se définit "comme ce qui d'un passé persiste dans le présent où elle est transmise et demeure agissante et acceptée par ceux qui la reçoivent et qui, à leur tour, au fil des générations la transmettent"³. Elle est transmise oralement et sert de support à l'identité collective. Les connaissances traditionnelles, elles, se trouvent condensées dans la cosmologie et la cosmogonie. La cosmologie est "un ensemble de croyances et de connaissances, un savoir composite, rendant compte de l'univers naturel et humain ; quant à la cosmogonie (partie de la cosmologie centrée sur la création du monde) elle expose, sous forme de mythes, les origines du cosmos et le processus de constitution de la société" Lallemand S., "Cosmologie, cosmogonie", in Augé M., *La construction du monde, religion, représentations, idéologie*. Paris : Maspéro, 1974. p.20. Cit. par Bérédogo B. "La tradition comme mode de connaissance et système de pensée", in *Amadou Hampâté Bâ homme de science et de sagesse. Mélanges pour le centième anniversaire de sa naissance*. Sous la dir. de Touré, A. et Mariko N. I. Bamako : Nouvelles Editions Maliennes, 2005, p.27.

⁴ « [...] les traditions peuvent se présenter sous forme de contes plus ou moins longs de différentes natures [...] dont l'ensemble forme une mine de renseignements que les anciens nous ont légués par région, race, famille et souvent d'individu à individu. Certains [...] croient qu'évoluer c'est rompre carrément avec toutes les traditions pour adopter celle d'une race [...]. La tradition est le point d'ancrage et de référence qui permet de savoir qui l'on est et d'avancer hardiment sur des routes nouvelles ou lointaines sans pour autant perdre son équilibre et son identité. » A. H. Bâ. *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris : Le Seuil, 1980, pp.184,185.

⁵ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*. Mémoires I. Paris : J'ai lu, 1991. p.58.

d'information dans les toutes premières pages du récit. Alors pourquoi attendre plus de cinquante pages pour révéler ce qui semble constituer le préalable de toute autobiographie ? La réponse se trouve dans l'intitulé même de la première partie, "Racines" ainsi que dans l'avertissement que voici :

« En Afrique traditionnelle, l'individu est inséparable de sa lignée, qui continue de vivre à travers lui et dont il n'est que le prolongement. [...] Aussi serait-il impensable, pour le vieil Africain que je suis, né à l'aube de ce siècle dans la ville de Bandiagara au Mali, de débiter le récit de ma vie personnelle sans évoquer d'abord, ne serait-ce que pour les situer, mes deux lignées paternelle et maternelle, toutes deux peules, et qui furent l'une et l'autre intimement mêlées, quoique dans des camps opposés, aux évènements historiques parfois tragiques qui marquèrent mon pays au cours du siècle dernier. »⁶

Plusieurs éléments nous semblent se dégager dans cette introduction. Bien évidemment, il s'agit d'une autobiographie au sens de « récit introspectif en prose qu'une personne réelle fait de sa propre existence, lorsqu'elle met l'accent sur sa vie individuelle, en particulier sur l'histoire de sa personnalité »⁷ ainsi que la définit P. Lejeune. En marge de cela, l'auteur précise d'emblée le cadre du récit par l'expression « en Afrique traditionnelle » qui ouvre la narration. Comme nous l'avons dit précédemment, il ne s'agit pas de n'importe quelle Afrique, mais bel et bien celle qui concerne les traditions. Cette notion apparaît donc comme primordiale chez Hampâté Bâ, ainsi que le souligne l'adjectif « impensable », et le titre de la première partie "Racines" prend tout son sens à la lumière de ces indications. De la même manière, nous retrouvons l'idée de continuum dans le substantif « prolongement », renforcée par la restriction et l'adjectif « inséparable » qui viennent insister sur le lien que constitue la famille. L'adjectif « historiques » quant à lui, vient ajouter une information sur les orientations et choix du narrateur, qui écrit alors qu'il est âgé de plus de 90 ans. Amadou Hampâté Bâ, comme l'indique le sous titre "Mémoires" des deux volumes *Amkoullel, l'enfant peul* et *Oui mon commandant !* place son récit dans l'Histoire de l'Afrique de l'Ouest. De ce fait son récit se situe à la jonction entre le sous genre de l'autobiographie et celui des Mémoires dont voici la définition proposé par A. Cantin et A. Viala⁸. Nous détaillerons de

⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p. 17.

⁷ P. Lejeune. *Le pacte autobiographique*. Paris : Seuil, 1975, p.14.

⁸« Un mémoire est d'abord, comme son nom l'indique, un ensemble de notes destinées à conserver traces d'un fait, ou encore un relevé de faits. Les premières productions attestées de ce genre gardent l'empreinte de cette fonction première : mémoires historiques, scientifiques, juridiques, etc. ont pu être définis comme "relation de faits, ou d'évènements particuliers pour servir à l'histoire" (Dictionnaire de l'Académie française, 1694). » A. CANTIN; A. VIALA. Article "Mémoires" in *Dictionnaire du Littéraire*. Sous la direction de ARON, Paul ; SAINT-JACQUES, Denis ; VIALA, Alain. Avec la collaboration de Marie-Andrée Beaudet, Jean-Pierre

manière plus approfondie le lien qu'entretient le récit avec l'Histoire. Pour revenir à l'ouverture de la narration, un dernier élément se dégage : l'adresse au lecteur occidental visible implicitement dans la localisation de la ville de Bandiagara mais aussi au travers des précisions sur les traditions africaines. En effet, *Amkoullel, l'enfant peul* et *Oui mon commandant*, sont destinés à l'ensemble du lectorat francophone ce qui inclut le public occidental, peu au fait des traditions africaines. On peut donc voir dans les minces informations concernant sa naissance à ce stade du livre, une manière pour l'auteur de prendre en compte les attentes du lecteur occidental, tout en situant sa démarche d'écrivain dans la tradition orale africaine.

En outre, on peut également signaler la présence d'un avant-propos de l'auteur développant quatre points qui sont "La mémoire africaine", "Chronologie", "Zone de référence" ainsi que "Rêves et prédictions", et bien que ces propos aient été recueillis par Hélène Heckmann –légataire littéraire de l'auteur–, on peut considérer qu'il s'agisse d'un choix d'Hampâté Bâ, le premier tome, *Amkoullel, l'enfant peul*, ayant été publié de son vivant. Le premier thème traité, "La mémoire africaine", est une manière pour l'auteur de justifier la véracité des anecdotes relatées dans ses Mémoires, ce qui effectivement d'un point de vue occidental, peut paraître étonnant. En effet, il est difficilement imaginable pour un Européen de narrer autant d'épisodes de sa vie et surtout avec autant de détails. Mais, Hampâté Bâ se décrit lui-même comme appartenant à un « peuple[s] de tradition orale qui ne pouvait s'appuyer sur l'écrit » ce qui permet « une fidélité et une précision quasi prodigieuse. »⁹ Cet avant-propos est donc le lieu pour Hampâté Bâ de justification de ses choix littéraires ainsi que d'inscription dans une tradition orale africaine, mais une tradition qui apparemment n'a plus cours puisqu'il précise à plusieurs reprises son ancienneté, comme dans ce passage :

« Lorsqu'on restitue un événement, le film enregistré se déroule du début jusqu'à la fin en totalité. C'est pourquoi il est très difficile à un Africain de ma génération de "résumer". On raconte en totalité ou on ne raconte pas. On ne se lasse jamais d'entendre ou de réentendre la même histoire ! La répétition pour nous, n'est pas un défaut. »

L'usage du pronom personnel "nous" dans la dernière phrase est, semble-t-il, à la fois une manière de se positionner dans la culture africaine traditionnelle mais également une mise à

Bertrand, Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Perrine Galand-Hallyn, Lucie Robert et Isabelle Tournier. Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige, Dicos Poche), 2è édition revue et argumentée, 2004. p.385.

⁹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.11.

distance des codes littéraires occidentaux ainsi qu'un avertissement au lecteur européen. De la même façon, l'absence de repères spatio-temporels dans certaines parties du récit est légitimée dans le paragraphe intitulé "Chronologie" :

« Dans les récits africains où le passé est revécu comme une expérience présente, hors du temps en quelque sorte, il y a parfois un certain chaos qui gêne les esprits occidentaux, mais où nous nous retrouvons parfaitement. Nous y évoluons à l'aise, comme un poisson dans une mer où les molécules d'eau se mêlent pour former un tout vivant. »¹⁰

On note dans ce passage l'opposition entre deux systèmes de pensées, deux conceptions de la littérature, l'une africaine, l'autre occidentale. Hampâté Bâ ne les hiérarchise pas mais se positionne dans la première. La comparaison entre le récit et le « tout vivant » formé par des molécules d'eau est peut être une manière d'inviter le lecteur européen à se laisser aller dans la narration en dehors des contraintes génériques occidentales. On retrouve également cette idée dans le dernier point évoqué "Rêves et prédictions" quant aux nombreuses prolepses introduites par les prémonitions dans la narration –sur lesquelles nous reviendrons plus loin– qui n'ont généralement pas cours dans les récits occidentaux dans un souci de maintenir le lecteur en haleine.

¹⁰ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.12.

I. HAMPATE BA, A LA CROISEE DE PLUSIEURS DISCOURS IDEOLOGIQUES : QUELLE ADHESION.

I. 1. La Négritude :

La Négritude est très certainement le mouvement idéologique qui a le plus marqué le XX^e siècle concernant la perception et la manière de se vivre Noir. C'est à Harlem dans les années 1900, avec notamment l'essor du jazz, que s'est cristallisé un mouvement, la "Black Renaissance", qui dénonçait le misérabilisme culturel dans lequel se trouvait la communauté noire. Il faisait suite à la prise de conscience de l'identité noire, et traduisait la volonté de réhabiliter le passé négro-américain marqué par l'idéologie esclavagiste. Dans les années trente, le mouvement arrive en France et prend forme sous le nom de Négritude autour des figures centrales de Senghor et Césaire, à partir desquels nous la définirons de manière plus approfondie. Pour le premier, elle est synonyme de culture, pour le second elle recouvre une notion de rejet. Nous traiterons ces deux aspects du discours de la Négritude, en commençant par l'aspect politique car la Négritude est avant tout un discours du refus des préjugés occidentaux concernant les cultures émanant du monde noir. Les intellectuels de la Négritude vont s'engager sur différents plans, dont la scène politique, s'exprimer au travers d'articles dans des revues, tribunes d'expression et de revendications, publier des essais, ce qui conduira à la libération de l'Afrique du joug colonial, autrement dit les Indépendances. Il s'agira donc de relever les marques de l'engagement d'Hampâté Bâ contre le colonialisme et le discours idéologique qui le sous-tend, et dans un deuxième temps de considérer son militantisme culturel en faveur d'une défense et illustration des cultures africaines. Notre recherche s'axera autour de deux thèmes, d'une part nous étudierons comment son engagement se manifeste dans ses Mémoires, en parallèle du combat des intellectuels de la Négritude en faveur de la libération de l'homme noir de la domination blanche ; et d'autre part, en quoi Hampâté Bâ adhère aux représentations véhiculées par la Négritude dans une démarche de revendication et valorisation des cultures africaines.

I.1.1. Hampâté Bâ : quel engagement ?

Son parcours. Données biographiques.

On ne peut renier à Hampâté Bâ son aspect militant, même si chez lui, l'engagement n'est pas aussi politisé que chez des Césaire ou Senghor. En effet, Hampâté Bâ ne s'est jamais réclamé de la Négritude, n'a pas adhéré à un quelconque parti politique, mais on peut relever dans son parcours des signes manifestant de cet engagement. Comme nous l'avons signalé, il est présent en 1956 au Premier Congrès des Ecrivains et Artistes Noirs. Plus tard, en 1947, il assiste en compagnie d'Houphouët-Boigny au congrès constitutif du RDA –le Rassemblement Démocratique Africain, parti qui conduira à l'Indépendance du Mali en 1960. En 1958, date de l'autonomie des anciennes colonies au sein de la Communauté française, il fonde à Bamako l'Institut des Sciences humaines dont il sera nommé directeur. En 1960, date de l'Indépendance du Mali, il assiste en tant que membre de la délégation de son pays, à la première "Conférence générale" ; de 1962 à 1966 il est ambassadeur extraordinaire et ministre plénipotentiaire du Mali en Côte d'Ivoire à la demande d'Houphouët-Boigny, dont il est proche. Enfin de 1962 à 1970, date où il se consacre uniquement à ses recherches personnelles, il est membre du Conseil Exécutif de l'UNESCO.¹¹

Ainsi que cet aperçu sommaire permet de constater, Hampâté Bâ n'occupe pas des fonctions politiques de premier plan, comme L. S. Senghor, premier Président de la République du Sénégal en 1960, ou A. Césaire, Président du Conseil Régional de Martinique puis maire de Fort-de-France, mais on peut tout de même noter sa trajectoire en parallèle à ses contemporains, c'est pourquoi nous le considérons plus comme un compagnon de route de la Négritude que comme un acteur véritable de ce mouvement. Son engagement est donc à mi-chemin entre le politique et le culturel car selon lui le développement politique et économique de l'Afrique ne peut se faire sans son penchant culturel. Ceci explique son militantisme culturel en faveur du patrimoine matériel et immatériel africain, qu'il s'est toujours assigné à défendre et valoriser. Il est clair que sa volonté de défendre les cultures africaines ne peut se faire dans un contexte où une grande puissance occidentale domine la moitié du continent africain. Amadou Hampâté Bâ, même s'il ne se prononce jamais de manière ouverte contre la colonisation, ne tolère évidemment pas ce système d'oppression des libertés des peuples

¹¹ Source Héléne Heckmann, Exécutrice testamentaire littéraire d'Amadou Hampâté Bâ. Annexe III, *Oui mon commandant!*, ed. cit., pp.487,488.

africains, aspirant à leur souveraineté. Néanmoins, on trouve de nombreux passages dans ses différentes œuvres et en particulier dans *Oui mon commandant!*, qui revêt un aspect beaucoup plus politique qu'*Amkoullel, l'enfant peul*. Lors de nos recherches de Master 1, nous avons mené une étude similaire concernant le roman *L'Etrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain*, dans lequel, à travers le regard du protagoniste, s'opère une dénonciation implicite du système colonial, et nous retrouverons à ce sujet, plusieurs passages qui se font écho.

Dénonciation du colonialisme.

Perturbe organisations politiques, sociales, etc. traditionnelles.

De manière générale, on ne peut considérer les ouvrages d'Hampâté Bâ comme des manifestes anticoloniaux, l'auteur offre à voir à son lecteur le système colonialiste lui laissant le soin de juger par lui-même. Il est évident qu'à partir de là, le lecteur condamne la colonisation, mais rares sont les fois où c'est le narrateur lui-même qui se positionne. En ce sens, Hampâté Bâ propose une vision complexe de la colonisation. Nous reviendrons sur cette complexité dans une seconde partie, il s'agit ici de repérer les éléments témoignant de la critique du système colonial. La première chose que signale l'auteur à ce sujet, est le fait que la colonisation a profondément perturbé les fonctionnements des sociétés traditionnelles. Le premier exemple qui y fait référence concerne son père adoptif, le Roi Tidjani Thiam. Hampâté Bâ, comme souvent propose une vision historique de ces événements de manière à ce que le lecteur puisse saisir tous les enjeux de cet incident. Pour ce faire, il rappelle les modalités de la pénétration française dans le royaume du Macina¹², qu'il situe en ce qui concerne la ville de Bandiagara, en 1893. C'est à cette date que le colonel Archinard s'empare de la ville, « où régnait alors depuis deux ans Ahmadou Cheikou, fils aîné d'El Hadj Omar, qui était venu s'y réfugier après la prise de Ségou par les Français. »¹³ Hampâté Bâ relate dans le détail la manière dont le pouvoir français a utilisé les institutions déjà en place afin de ne pas démanteler complètement la société:

« Fin politique, le colonel Archinard ne voulut pas supprimer immédiatement le pouvoir toucouleur dont les structures administratives et hiérarchiques et administratives pouvaient, au moins

¹² Cf. carte.

¹³ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.68.

provisoirement, lui être utiles. Il mit en œuvre un compromis habile en proposant au gouverneur de la République française de "nommer" roi de Bandiagara un autre fils d'El Hadj Omar: Aguibou Tall, ancien roi de Dinguiraye (Fouta Djallon), qui s'était rallié à lui quelque temps auparavant et qui était arrivé à Bandiagara à ses côtés. Cette proposition fut acceptée par Paris, et c'est ainsi qu'Aguibou Tall devient roi de Bandiagara en vertu d'un décret du président de la République française, qui avait elle-même coupé le cou à son dernier roi! »¹⁴

Le narrateur met en avant l'habileté politique du colonel Archinard, les adverbes "immédiatement" et "provisoirement" permettent d'envisager les visées à plus long terme de l'armée française. Un autre élément mis en avant, avec beaucoup d'ironie, est la perpétuation du système monarchique après l'arrivée des Français dans le Soudan, alors que la France se targue d'avoir mis fin à l'Ancien Régime avec la Révolution Française. Pour pousser plus loin le raisonnement, on peut émettre l'hypothèse, que c'est là une manière pour l'auteur de signaler le décalage entre ce que prône la France –c'est-à-dire l'idéologie progressiste qui veut amener la Civilisation en Afrique– pays de la Déclaration Universelle des Droits de l'Homme et du Citoyen, et les résultats dans ses colonies. La nomination d'un Tall à la tête de Bandiagara a des conséquences désastreuses pour le père d'Hampâté Bâ, Tidjani Thiam. En effet, les deux hommes sont de clans rivaux, et le soutien des Français donne au roi Aguibou Tall les moyens d'exercer sa vengeance à l'égard des Thiam. Un peu plus loin, le narrateur signale la destitution en 1902 d'Aguibou Tall de ses fonctions de roi, l'administration étant confiée à un "commandant de cercle"¹⁵. Un an plus tard, une révolte éclate dans la province de Louta, gouvernée par Tidjani Thiam. Ce dernier en informe Aguibou Tall afin qu'il transmette le message au commandant de cercle, ce qu'il fait mais avec beaucoup de retard. Il va même jusqu'à falsifier les consignes du commandant Charles de la Bretèche ce qui a pour effet d'aggraver la situation de Tidjani Thiam. Celui-ci, pensant bien faire, ordonne la répression violente des rebelles, est donc jugé coupable, perd tout ses biens, sa chefferie, et est condamné à l'exil. Ces évènements sont tout à fait révélateurs des conséquences de la colonisation française sur l'organisation politique des territoires occupés.

La première guerre mondiale.

La dénonciation de la colonisation se manifeste autour d'un autre fait majeur de l'histoire: la première guerre mondiale. Cette période est relatée dans *Amkoullel, l'enfant peul*

¹⁴ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.68.

¹⁵ Mis entre guillemets dans le texte, ce qui semble être une mise à distance de l'auteur, signalant par la même la nouveauté de cette fonction dans l'administration des colonies.

et se dilate dans plusieurs chapitres, et selon l'auteur a de terribles répercussions dans les colonies. Juste avant l'annonce de la déclaration de guerre, la situation est déjà critique dans la région. En 1913, une famine effroyable sévit, et cause « la mort de près d'un tiers des populations dans les pays de la Boucle du Niger ». L'épisode est relaté via le regard de l'enfant, suffoqué par les visions d'horreur. Le narrateur introduit au discours indirect libre les questions de l'enfant à ce sujet, sans qu'aucune réponse n'y soit apportée, comme si l'administration française n'avait rien fait pour enrayer cette situation dramatique, à l'image des questions qui restent en suspend. L'annonce de l'entrée en guerre de la France se situe dans ce contexte. Cet épisode entretient également de fortes relations avec l'ouvrage *L'Etrange destin de Wangrin*, puisque c'est l'occasion pour Wangrin de réussir une de ses plus belles ruses, en détournant des bœufs à l'origine destinés au front pour participer à l'effort de guerre. Le discours de la déclaration de guerre n'est pas cité en entier, Hampâté Bâ ne cite qu'une petite partie des paroles du commandant: « L'Allemagne vient d'allumer les poudres en Europe. Son empereur, Guillaume II, veut dominer le monde. Mais il trouvera devant lui notre France éternelle, championne des libertés! »¹⁶ suivies d'un commentaire du narrateur: « Les territoires français d'outre-mer étaient appelés à participer activement à l'effort déployé par la France pour gagner la guerre, en hommes et en matières premières. »¹⁷ Le fait que ces deux chapitres se suivent est très probablement, en dehors des contraintes chronologiques qui ne sont pas toujours respectées au demeurant, une manière pour l'auteur de souligner les

¹⁶ A propos de l'intertextualité entre les deux œuvres: discours que tient le commandant à Wangrin manifestant l'état d'esprit conquérant de la France occupant l'Afrique. Le chapitre 5 intitulé « où le malheur des uns... » fait référence au contexte historique de l'époque lors de la déclaration de la Première guerre mondiale et de ses conséquences. En effet, l'image de la France a été fortement affaiblie, ainsi que son pouvoir au sein même des colonies: Wangrin utilise cette période de confusion pour détourner de grosses sommes d'argent, en l'occurrence grâce aux réquisitions de bœufs. En voici l'annonce faite par le commandant: « L'Allemagne vient d'allumer les poudres en Europe. Son Empereur Guillaume II, veut dominer le monde. Mais il trouvera devant lui notre France éternelle, championne de la liberté et du droit de l'homme. La France demande à tous ses territoires une aide en hommes, en prières et en matières premières. Le gouvernement vient d'instituer la loi de réquisition pour le mil, le riz, les matières grasses et les animaux de boucherie. Les prix des fournitures seront fixés par une commission qui se réunira à Koulouba. Toute personne qui, par ses actes ou ses paroles, entravera les réquisitions sera poursuivie et punie comme ennemie de la France. » Ce discours est tout à fait représentatif de la mentalité de la France à l'aube de la première guerre mondiale: elle n'offre rien à ses colonies, et prend tout sous couvert de l'effort de guerre. On voit bien l'intransigeance dont fait preuve celle-ci vis-à-vis d'hommes qui sont censés se sacrifier humainement et économiquement pour un pays qui les méprise. Les contradictions de ce discours sont flagrantes: les africains sont englobés dans le groupe nominal « notre France » avec l'adjectif possessif de première personne du pluriel, alors que, comme nous l'avons vu précédemment, la plupart des indigènes n'ont pas le statut de citoyens français –sauf exception–, ils sont de simples « sujets français ». Il est donc difficile pour eux de se reconnaître dans cette nation qui les asservit et d'éprouver un quelconque sentiment de patriotisme. De la même façon, le commandant oppose Guillaume II et sa politique expansionniste, à la « France éternelle », alors que cette dernière a eu la même volonté hégémonique lorsqu'elle s'est emparée des territoires africains; la périphrase « championne de la liberté et du droit de l'homme » est donc tout à fait inappropriée, voire insultante pour les Africains.

¹⁷ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.323.

paradoxes du rapport de la France à ses colonies. Lorsque ces dernières sont dans une situation humaine déplorable, elle ne leur vient pas en secours, mais lorsqu'elle a besoin de ces mêmes colonies, elle n'hésite pas à leur demander de fournir hommes et denrées pour une guerre qui finalement ne les concernent pas. En outre, le groupe nominal « championne des libertés » caractérisant la France accentue ce paradoxe. En effet, dans un contexte de domination politique, culturelle et économique, les libertés n'ont pas leur place; d'autant plus qu'une énumération fait directement suite à ce discours, révélant au lecteur les produits réquisitionnés. L'école, vecteur de l'idéologie française, participe activement de la propagande destinée au recrutement des soldats, Hampâté Bâ ne manquant de souligner le rôle important qu'elle joue dans ce sens:

« Toujours est-il qu'à la longue notre maître d'école réussit à nous faire haïr si violemment les Allemands que nous les appelions plus que du nom injurieux de "boches". Notre haine pour eux était telle qu'à la seule vue d'un serpent ou d'un scorpion nous nous mettions à hurler: "Hé ! Voilà un sale boche ! Tuez le, tuez-le avant qu'il ne s'échappe !" N'avions-nous pas vu nous-mêmes, sur le portrait de Guillaume II, les pointes de sa moustache de faire face comme deux scorpions prêts à piquer, les queues méchamment relevées? »¹⁸

La tournure exclamative rend bien la ferveur dans laquelle semble plongés les écoliers provoquée par la haine à l'encontre des Allemands. L'influence de narrateur adulte, quelque peu moqueuse, se manifeste dans la dernière question, ce qui introduit une mise à distance avec son sentiment de l'époque. Cependant, plus tard dans le récit, on relève un chapitre beaucoup plus virulent à l'encontre de la politique menée dans les colonies durant la première guerre mondiale. L'action se situe entre 1917 et 1918, et met en scène plusieurs personnages historiques, dont Joost Van Vollenhoven et Blaise Diagne. L'ordre est donné à Van Vollenhoven, gouverneur général de l'A.O.F., de procéder à un nouveau recrutement intensif en vue d'envoyer de nouvelles troupes au front. Il s'y oppose avançant l'argument que l'Afrique noire française avait déjà beaucoup fait en ce sens, et que cela avait eu pour conséquence d'entraîner de violentes révoltes dans certaines régions. De plus,

« il ne pouvait supporter que des hommes aillent se faire tuer sans avoir les mêmes droits que les autres et soient considérés comme des demi-soldats –la solde des soldats indigènes étaient en effet la moitié de

¹⁸ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.332.

celle de leurs homologues français, de même que les pensions affectées à la médaille militaire et autres distinctions »¹⁹.

Il est convoqué en France pour expliquer les motifs de son refus d'obtempérer, et démissionne devant l'impassibilité de l'Etat Major français. Blaise Diagne, seul député noir à l'époque du Parlement français à l'époque, est chargé de la mission de recrutement. Plus en avant dans le récit, Hampâté Bâ revient sur cette massive levée de troupes:

« Le passage de Blaise Diagne fut suivi d'un recrutement massif. Presque tous les jeunes gens âgés d'au moins dix-huit ans furent enrôlés. Il en résulta une perturbation profonde dans la vie associative des jeunes comme dans celle des adultes. Notre propre association, par exemple, ne fut plus en état de fonctionner, et la plupart des sociétés initiatiques virent partir leur classe de relève. L'un des effets majeurs, quoique peu connu, de la guerre de 1914 a été de provoquer *la première grande rupture dans la transmission orale des connaissances traditionnelles*, non seulement au sein des sociétés initiatiques, mais aussi dans les confréries de métiers et les corporations artisanales, dont les ateliers étaient jadis de véritables centres d'enseignement traditionnel. L'hémorragie de jeunes gens envoyés au front –d'où beaucoup ne devaient pas revenir–, le recrutement intensif pour les travaux forcés liés à l'effort de guerre et les vagues d'exode vers la Gold Coast (actuel Ghana) privèrent les vieux maîtres de la relève nécessaire et provoquèrent, de façon plus ou moins marquée selon les régions, la première grande éclipse dans la transmission orale de ce patrimoine culturel, processus qui, au fil des décennies, irait en s'aggravant sous l'effet de nouveaux facteurs sociaux. »²⁰

Les conséquences sont jugées terribles par l'auteur, comme la mort de nombreux jeunes gens, et surtout provoque la perte d'un maillon dans la chaîne de transmission. On peut relever l'écart entre le passage cité plus haut alors qu'il était encore écolier, et celui-ci, bien que ce commentaire soit celui du "je" narrant, c'est-à-dire datant du moment de l'écriture. Cependant, certaines traces du "je" narré témoignent de la maturité, de l'esprit critique dont il fait preuve, prenant ses distances avec l'idéologie véhiculée par les militaires et administrateurs de l'époque.

Cas d'injustice sociale :

Néanmoins, c'est dans *Oui mon commandant !* que la dénonciation des méfaits de la colonisation est la plus marquée, dans le sens où il dévoile le régime politique de la colonisation. A ce sujet, on relève trois chapitres significatifs, "L'impôt en nature: galette

¹⁹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.384.

²⁰ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.390,391. Souligné par l'auteur.

d'argent ou galette de mil?", "Le drame de la prison de Dori" qui lui fait suite directement, et "Du commerce muet à la colonisation économique". Les deux premiers se situent pendant la période durant laquelle Hampâté Bâ officie à Dori, en pays peul, dans le nord de l'actuel Burkina Faso, et le dernier alors qu'il est en poste à Ouahigouya, à la frontière de l'actuel Mali²¹. Le premier chapitre retrace la manière dont l'impôt est perçu dans les colonies, et les problèmes que cela entraîne. En effet, nous explique Hampâté Bâ, avant 1916, l'impôt peut être payé en nature, mais cette tolérance prend fin, la France ayant besoin de liquidités. Du fait d'un amalgame concernant la traduction du mot "argent", qui a une double signification en Peul –peut aussi bien vouloir dire pièce d'argent ou galette de mil– un malentendu s'instaure entre le commandant de cercle de Dori et le chef touareg, déclenchement de la révolte de 1916. L'anecdote met en avant la bonne volonté du chef touareg concernant le paiement de l'impôt, et le manque de compréhension et de tolérance du commandant de cercle. Le chapitre "Le drame de la prison de Dori" est quant à lui beaucoup plus dramatique que le précédent. Pour situer, l'administrateur Lambaque, « un maniaque de la construction »²² ordonne la réfection d'un bâtiment de l'administration. Pour ce faire, il réquisitionne des hommes de différents villages, sans se soucier des rivalités entre les diverses ethnies. Des Peuls sont donc forcés d'aller travailler chez leurs anciens captifs de case. Une bagarre se produit et le chef-brigadier « pour se conformer aux ordres formels du commandant absent, [...] les fit emprisonner, sans mandat d'arrêt ».²³ L'exiguïté et le manque d'aération dans la cellule collective a pour effet de provoquer la mort d'une bonne partie des détenus. Le médecin-capitaine de Dori signale l'abus à la hiérarchie, et au lieu d'être jugé devant la cour d'assises, l'administrateur reçoit une simple lettre de blâme alors que le brigadier-chef est lourdement sanctionné. Hampâté Bâ marqué par l'injustice, manifeste sa colère:

« Il ne pouvait en être autrement, car quand un nègre fait la grande roue au milieu des Blancs, ils lui font porter leurs valises... Cet évènement fut l'un des premiers à me faire toucher du doigt la réalité qu'était, à la colonie, un Blanc par rapport aux Noirs, et me confirma la supériorité des administrateurs des colonies sur tous les autres Blancs. La manière dont le brigadier-chef avait été sacrifié me dégoûta de servir dans un cercle de brousse [...]. »²⁴

²¹ Cf. Cartes en annexe.

²² A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.212.

²³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.215.

²⁴ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.221.

C'est donc à cette période que s'opère une prise de conscience du narrateur par rapport aux réalités sociales du système colonial. L'action est située en 1916, mais le narrateur n'a pas assisté à ce drame il relate simplement ce qu'on lui en a dit, à ce stade du récit on est courant de l'année 1923. Hampâté Bâ a donc vingt-trois ans environ, il travaille en tant que fonctionnaire depuis deux ans, et à partir de cette anecdote, la dénonciation des abus de la colonisation se fait de manière plus marquée. En effet, l'auteur aigüise son esprit critique, et prend du recul, via ses expériences dans l'administration coloniale. Les anecdotes sont de plus en plus courtes au fur et à mesure de l'avancée de la narration, prennent une tournure plus générale, axées sur les fonctions explicative et idéologique. Le chapitre "Du 'commerce muet à la colonisation économique" dresse un bilan historique de l'évolution du colonialisme²⁵. Le narrateur dans cette dernière phase du récit axe son propos sur des bilans qu'il dresse, c'est ainsi qu'il porte un regard critique sur la gestion et l'évolution du système colonial. Ce chapitre, situé en 1932 année du démantèlement de la Haute-Volta, est probablement celui dans lequel le narrateur prend position de manière explicite et condamne la domination : « Sans en saisir encore tous les aspects, je commençais à me faire une idée sur le fonctionnement du système colonial et sur les différentes phases qu'il avait connu au fil des temps. »²⁶ Il est probable que cette prise de recul soit motivée par la réorganisation arbitraire des territoires occupés, décidée par le gouvernement de métropole, sans prise en compte des populations, ce qui, comme chacun sait, a de terribles conséquences.

Les travaux forcés ou l'exploitation des populations.

Il distingue quatre grandes phases dans le processus de colonisation. La première centrée sur ce qu'il appelle le "commerce muet", qui, même si elle n'est pas située historiquement est celle du commerce triangulaire, pendant laquelle les Européens "échangeaient des objets et marchandises contre les richesses du pays. Les Occidentaux entreprennent alors de grandes explorations pour aller à la découverte des arrières pays, ce qui amène la période de conquête, que l'auteur situe approximativement entre 1848 et 1892, -la

²⁵ Ce chapitre suit celui intitulé "Coup de tonnerre sur la Haute-Volta" dans lequel Hampâté Bâ relate les différents découpages administratifs des provinces. La Haute-Volta (actuel Burkina Faso), faisait partie depuis 1919 de l'ensemble appelé "Haut-Sénégal-Niger", démantelé et réparti en trois colonies en 1932: la zone nord-est allait au Niger, la zone ouest allait au Soudan Français (actuel Mali), et la zone sud-ouest à la Côte-d'Ivoire, appelée alors "Haute Côte-d'Ivoire". La "Haute-Volta" n'avait donc vécu qu'un peu plus de treize ans. Elle ne réapparaîtra que quinze ans plus, soit en 1947, avec quasiment les mêmes frontières. En 1958, elle devient République de Haute-Volta et acquiert son Indépendance en 1960. Signalons également que la dénomination de Burkina Faso est née avec Thomas Sankara en 1983, à la suite d'une révolution, et signifie "le pays des hommes intègres".

²⁶ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.412.

première étant l'année de l'abolition de l'esclavage et le début de la II^e République en France—directement suivie par une occupation militaire, selon Hampâté Bâ qui s'étale de 1893 à 1904. Hampâté Bâ ne condamne pas forcément cette phase, car

« [...] bien que très dure, [l'administration militaire] était néanmoins assez juste et ne pratiquait pas encore l'exploitation systématique des populations. Les militaires étaient des hommes fiers, parfois fantaisistes, mais généralement ils tenaient leur parole et se souciaient surtout de servir l'honneur de la France. Plutôt que des amasseurs de fortune, c'étaient des idéalistes à leur manière. Ils aimaient commander, mais ils ne pillaient pas. Lors de leur pénétration dans le pays, bien des peuples africains les considérèrent comme une armée à l'égal d'une autre, et plusieurs passèrent même alliance avec eux pour mieux lutter contre leurs propres ennemis. A cette époque, les Africains n'avaient aucune idée de ce qui les attendait. »²⁷

Signalons d'emblée que si Hampâté Bâ dresse un portrait mélioratif des militaires, c'est bien parce que leur attitude respecte un code d'honneur, et plus particulièrement les valeurs nobiliaires peules, axées sur la vertu, le courage, la dignité morale et le respect des guerriers. Néanmoins, l'apparent respect des populations occupées de la part des militaires, est pour Hampâté Bâ, un gage de leur inclination en faveur d'une certaine justice. Ceci a pour conséquence la formation d'alliances entre certaines ethnies et l'armée française. La troisième étape de la colonisation consiste à la mise en place de l'administration civile, période pendant laquelle rappelons le, le roi Aguibou Tall fut destitué de sa chefferie par l'administration alors que c'est elle-même qui l'avait intronisé. Durant cette période qui s'étale sur une vingtaine d'années, entre 1895 et 1905, l'administration met en place la réquisition des fils de chefs afin de les envoyer à l'école française pour en faire « de fidèles serviteurs de la France, sevrés de leurs traditions ancestrales »²⁸, nous reviendrons sur ce phénomène dans la partie qui suit. Cette période est peu commentée par l'auteur, car pour lui, c'est bel et bien à partir de 1913, avec la création de la première chambre de commerce de Bamako, qu'apparaît le système capitaliste. Les chambres de commerce acquièrent plus de pouvoir, suivant les ambitions économiques et mercantiles de la métropole. La prégnance de l'argent est selon Hampâté Bâ l'élément déclencheur d'abus, ainsi qu'il l'évoque sur un ton assez véhément :

« Alors seulement apparut l'exploitation systématique des populations sur une grande échelle, l'instauration des cultures obligatoires, l'achat des récoltes à bas prix, et surtout le travail forcé pour

²⁷ A. H. Bâ. A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.413.

²⁸ A. H. Bâ. A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.414.

réaliser les grands travaux destinés à faciliter l'exploitation des ressources naturelles et l'acheminement des marchandises. »²⁹

Ce qui, nous a-t-il semblé, scandalise le plus Hampâté Bâ est la réification des populations désormais considérés selon leur "valeur marchande", avec une absence totale d'humanisme et de considération à leur égard. Finalement, cette dernière phase de colonisation prend une tournure qui rappelle les phénomènes actuels de mondialisation, qui entraînent un recentrement sur l'argent et une dépersonnalisation. Ce qui nous permet d'avancer cette hypothèse est la récurrence de la critique des travaux forcés, que l'on retrouve également dans *L'Etrange destin de Wangrin*. A ce sujet, on relève ces passages qui entretiennent des relations étroites avec un extrait du roman sur Wangrin³⁰ :

« Bien damée à la main d'homme grâce aux "prestations de service" obligatoires auxquelles était soumise la population, elle est bordée des deux côtés par de grands flamboyants, arbres ainsi nommés pour leurs belles fleurs rouges et recherchés pour leur ombre rafraîchissante. »³¹

« La route de terre rouge, damée à la main par des cohortes de manœuvres africains réquisitionnées d'office (car il importait que la garnison militaire de Kati soit reliée à Bamako par une route), tranchait sur les ténèbres. »³²

²⁹ A. H. Bâ. A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.414.

³⁰ « Tout en nageant dans ces flots d'idées contradictoires, Wangrin fonçait à cent, cent dix à l'heure. La route était déjà, à l'époque, bien macadamisée, non pas au moyen de rouleaux compresseurs, mais grâce aux milliers de bras des femmes, enfants et hommes de tous âges armés de tapettes en bois spécialement taillés à cet effet. C'était encore la triste période des travaux forcés, appelés "prestations en nature", qui commença à décliner en 1936 avec le Front Populaire, et qui ne prit vraiment fin qu'en 1947 avec l'avènement de l'Union française. La route, rouge comme si elle avait été teintée du sang de ceux qui l'avaient préparée, se déroulait tel un ruban sous la torpédo qui semblait l'avalier. »

Cet extrait apporte d'une part des précisions historiques sur le travail forcé dans l'A.O.F et ses changements en fonction de l'évolution politique de la métropole, et d'autre part des considérations poétiques suite à l'évocation du (mal) traitement de la main d'œuvre. En effet, l'écriture se charge d'antithèses : on relève le groupe nominal « tapettes en bois » qui s'oppose aux « rouleaux compresseurs » ; de la même façon, les « milliers de bras des femmes, enfants et hommes de tous âges » contrastent avec le simple « la route », etc.

La disproportion est flagrante et montre l'écart entre le résultat et les moyens archaïques mis en œuvre pour y arriver. En outre, l'image de la voiture qui « avale » la route évoque la position de Wangrin envers ses racines, en roulant à vive allure, il s'oppose au travail de longue haleine, qu'il écrase par sa soif de vitesse, et son avidité. De plus, l'adjectif « triste » modalise le propos, et fait écho à la couleur rouge de la route. Par association, ce n'est plus seulement la route qui semble « teintée du sang de ceux qui l'avaient préparée », mais aussi toute cette période des travaux forcés. Cette courte évocation permet à l'auteur de rappeler les conditions de travail, et surtout le coût humain de ces infrastructures démesurées. Une des autres conséquences de la prépotence française est évoquée dans le chapitre 34 –alors que Wangrin passe son temps dans les bars- l'alcoolisme chez les anciens tirailleurs. En effet, les habitués du bistrot que Wangrin fréquente assidument, étaient « pour la plupart anciens tirailleurs, convertis en nouveaux clochards » . L'auteur évoque rapidement les ravages de l'alcool sur ces anciens soldats, partis combattre pour une France qui les méprise. Cette brève allusion participe de la polémique toujours d'actualité sur la reconnaissance à la fois historique et économique des anciens tirailleurs africains. Ces deux passages sont l'occasion pour l'auteur de rappeler que les colonies ont fortement participé au développement et à la grandeur de l'empire français, bien que les habitants aient été traités sans aucune considération.

³¹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.267.

« Alors il appela les habitants de plusieurs villages, leur dit de prendre leurs outils à damer, sortes de tapettes en bois en forme de pelles aplaties dont on frappait le sol pour le compacter et le durcir, et les envoya sur la route. Jadis, toutes les routes de l'Afrique, sur des milliers de kilomètres, ont été ainsi damées à main d'hommes. Et voilà les villageois, hommes, femmes et enfants, qui se mettent à taper dans le sol humide et bourbeux. »³³

L'adjectif « rouge » que l'on retrouve également dans *L'Étrange destin de Wangrin* dans lequel il est associé au sang, n'est pas, selon nous, fortuit. De même, on retrouve le contraste entre la dureté de la tâche, et les intentions des administrateurs, désirant améliorer les infrastructures. Or, on peut bien imaginer que les immenses routes ne sont pas utiles aux populations locales, ni la beauté et l'ombre rafraichissante des arbres. La critique trouve sa source dans le décalage entre la souffrance endurée par les travailleurs indigènes et le résultat escompté. Les travaux forcés sont donc bel et bien pour Hampâté Bâ l'aspect le plus condamnable de cette dernière phase de colonisation, ce qui est assez compréhensible tant le lien est facile avec la période de l'esclavage. Effectivement, l'obligation de "prestations en nature" –la dénomination officielle– est probablement une des facettes les plus avilissantes pour les Africains, dont les administrateurs disposaient de leur bon gré.

Cette dénonciation du colonialisme et de son idéologie s'inscrit dans la démarche des intellectuels de la Négritude, sans pour autant qu'Hampâté Bâ s'en réclame ouvertement. En effet, sa critique se concentre non pas sur la domination politique puisque finalement selon lui chaque peuple tente d'augmenter ses territoires, et c'était effectivement le cas avant la pénétration française en Afrique, voire encore à ses débuts, mais bel et bien l'asservissement et l'exploitation des populations. Cet assujettissement est permis par l'idéologie colonisatrice qui infériorise les populations, ce qui permet aux autorités coloniales de pratiquer les travaux forcés, ou comme dans "Le drame de la prison de Dori", d'enfermer des pauvres gens dans des conditions effroyables. *Oui mon commandant !* s'achève donc sur une prise de conscience concernant la colonisation:

« Avec d'autres, je prenais peu à peu conscience des faiblesses ou des abus de l'organisation coloniale dans laquelle nous étions nés; mais, à l'époque, nous n'imaginions même pas qu'elle puisse disparaître un jour. Nous espérions seulement, qu'elle s'améliorerait avec le temps... Depuis, les situations se sont modifiées, mais, hélas, les règles qui président aux échanges internationaux restent les mêmes dans leurs grandes lignes: acheter le moins cher possible les matières premières et revendre le plus cher

³² A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.355.

³³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.420.

possible les produits manufacturés. La colonisation économique n'a fait que prendre un autre visage. Tant que l'on ne se suffit pas à soi-même, on reste nécessairement l'esclave de son approvisionneur. »³⁴

Le tournant fatal de la colonisation est l'arrivée du règne de l'argent, puisque la seconde partie du commentaire –signe du "je" narrant– signale que même si politiquement, l'Afrique n'est plus colonisée, ce n'est pas le cas sur le plan économique. La dernière phrase qui prend la tournure d'une maxime, ou d'un proverbe, rappelle fortement les idées anti-impérialistes mises en place par Thomas Sankara alors qu'il était à la tête du Burkina Faso.

1.2. La revendication des racines et le mouvement de la Négritude dans les Mémoires.

Concepts.

Négritude au travers de deux penseurs : Senghor et Césaire.

Ainsi que nous l'avons dit, l'accompagnement du texte inscrit la démarche de l'auteur dans les traditions de l'Afrique de l'Ouest, dans une revendication de l'identité africaine. Cette approche n'est pas isolée, et on la retrouve chez les écrivains de la Négritude. En effet, en réponse au discours dénégateur de l'Occident, et en particulier de la France en ce qui concerne l'Afrique de l'Ouest, se développe tout en ensemble de textes écrits par des Africains, témoignant de leur militantisme en faveur de la reconnaissance des cultures présentes en Afrique. L'engagement littéraire se double d'un engagement politique, qui se concentre essentiellement dans le communisme en plein essor. Les peuples opprimés pensent trouver dans le communisme un moyen de sortir de leur état de dominé, c'est pourquoi de nombreux intellectuels se tournent vers les idées marxistes. Sartre, symbole de l'écrivain engagé, définit la Négritude comme « La négation de la négation de l'homme noir » dans son *Orphée Noir*. La Négritude est donc un mouvement politique, idéologique et littéraire. Dans notre démarche qui consiste à évaluer l'adhésion d'Hampâté Bâ aux différents discours idéologiques concernant l'Afrique au XX^e siècle, nous questionnons les analogies entre le discours de la Négritude et celui d'Hampâté Bâ dans ses Mémoires. De ce fait, nous considérerons la Négritude sous son aspect idéologique, comprise comme un « système

³⁴ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.416.

d'idées, considérées comme des modes de représentation, perception et projections, où l'impensé joue un rôle capital. »³⁵

Ce mouvement est né en France de la rencontre entre le Martiniquais Aimé Césaire et le Sénégalais Léopold Sédar Senghor, accompagnés du poète guyanais Léon-Gontran Damas –pour ne citer que les plus connus– alors qu'ils étaient tous deux étudiants à Paris au début des années 1930. C'est Aimé Césaire, dans la revue *L'étudiant noir*, qui forge ce terme, repris dans son célèbre ouvrage *Cahier d'un retour au pays natal*, publié en 1939. La Négritude est un mouvement idéologique et littéraire, qui s'élabore en réponse à la domination exercée sur les peuples noirs par les empires coloniaux, en l'occurrence la France. Elle trouve sa source dans le mouvement de la "Renaissance Nègre" qui naît dans le quartier de Harlem aux Etats-Unis dans le début des années 1900. A ce sujet, on peut citer W.E.B. Du Bois considéré comme le père de la Négritude, qui en 1903 publie *Ames Noires* et y dénonce la situation scandaleuse des Noirs aux Etats-Unis. Ces idées, point de départ en France de la Négritude, vont se propager dans le quartier latin à Paris, où vivent Senghor et ses condisciples. Des revues voient le jour, comme *La Revue de monde noir* –qui paraît de 1931 à 1932– *Légitime Défense*, *L'Etudiant noir* –avec une seule publication en 1935– de même que *Présence africaine*, éditée pour la première fois en 1947. Elles sont le lieu d'expression et de débat des intellectuels noirs vivant en France à cette époque.

Il est difficile de trouver une théorie de la Négritude élaborée à ses débuts –les références à Senghor et Césaire dont nous allons traiter sont plus tardives– mais J. Chevrier dans son ouvrage *La littérature nègre* propose une tentative de définition. Il relève quatre composantes essentielles de la Négritude : elle est l'expression d'une race opprimée, elle est « la manifestation d'une manière d'être originale », elle est un instrument de lutte et enfin elle est un outil esthétique³⁶. Il faut rajouter à ces éléments la vocation universelle manifestée par la volonté de réunir l'ensemble des peuples noirs afin de contrer l'hégémonie politique et culturelle occidentale. L. S. Senghor la définit comme telle dans le premier tome de son ouvrage *Liberté*, intitulé *Négritude et Humanisme* :

« La Négritude, c'est donc la *personnalité collective négro-africaine*. [...] Ne sont-ce pas d'éminents européens –un Maurice Delafosse, un Léo Frobenius– qui nous ont parlé "d'une civilisation négro-africaine" ? Et ils ont eu raison. Nous nous sommes contentés de l'étudier –en la *vivant*– et de lui

³⁵M. Riot-Sarcey. Article "Idéologie". In *Dictionnaire du Littéraire*, ed. cit., p.292.

³⁶J. Chevrier. *La littérature nègre*. Paris : Armand Colin, 2004 (Deuxième édition), pp.43,44.

donner le nom de *Négritude*. [...] Il serait sot de nier qu'il y ait une *race* noire, métissée, au demeurant, d'arabo-berbère et de khoïsan. »³⁷

Ou plus loin :

« Or, donc, la Négritude c'est, comme j'aime à le dire, *l'ensemble des valeurs culturelles du monde noir*, telles qu'elles s'expriment dans la vie, les institutions et les œuvres des Noirs. Je dis que c'est là une *réalité* : un nœud de réalités. Ce n'est pas nous qui avons inventé les expressions "art nègre", "musique nègre", "danse nègre". [...] Ce sont des blancs européens. Pour nous, notre souci, depuis les années 1932-1934, notre unique souci a été de l'assumer, cette Négritude, en la *vivant*, et, l'ayant vécue, d'en approfondir le *sens*. Pour la présenter, au monde, comme une pierre d'angle de la *Civilisation de l'Universel*, qui sera l'œuvre commune de toutes les races, de toutes les civilisations différentes –ou ne sera pas. C'est en cela que la *Négritude ouverte* est un *humanisme*. »³⁸

On peut voir dans la description que fait Senghor de la Négritude une volonté de défendre et illustrer l'ipséité négro-africaine à la conquête de la liberté, comme l'indique le titre des cinq ouvrages. On note à travers la mise en évidence à deux reprises du verbe « vivre » que cette affirmation d'une personnalité collective noire passe par l'expérience du vécu, ou plus exactement –comme il l'explique dans l'article "Eléments constitutifs d'une civilisation d'inspiration négro-africaine"– par l'émotion nègre en opposition à la raison européenne. Pour Aimé Césaire, la Négritude ne prend pas tout à fait la même acception, voici comment il la décrit dans son *Discours sur la Négritude* :

« C'est une manière de vivre l'histoire dans l'histoire : l'histoire d'une communauté dont l'expérience apparaît, à vrai dire, singulière avec ses déportations de populations, ses transferts d'hommes d'un continent à l'autre, les souvenirs de croyances lointaines, ses débris de cultures assassinées. Comment ne pas croire que tout cela qui a sa cohérence constitue un patrimoine ? En faut-il davantage pour fonder une identité ? [...] Singulièrement, et soit dit en passant, je n'ai jamais pu me faire à l'idée que les milliers d'hommes africains que la traite négrière transporta jadis aux Amériques ont pu n'avoir d'importance que celles que pouvait mesurer leur seule force animale –une force animale analogue et pas forcément supérieure à celle du cheval ou du bœuf– et qu'ils n'ont pas fécondé d'un certains nombres de valeurs essentielles, les civilisations naissantes dont ces sociétés étaient en puissance les

³⁷ L. S. Senghor. *Liberté I. Négritude et humanisme*. Paris : Seuil, 1964 (deuxième tirage 1984), Introduction, p.8. Souligné par l'auteur.

³⁸ L. S. Senghor. *Liberté I. Négritude et humanisme*, ed. cit., p.9.

porteuses. C'est dire que la Négritude au premier degré peut se définir d'abord comme prise de conscience de la différence, comme mémoire, comme fidélité et comme solidarité. »³⁹

Et il ajoute :

« C'est tout cela qu'a été la Négritude : recherche de notre identité, affirmation de notre droit à la différence, sommation faite à tous d'une reconnaissance de ce droit et du respect de notre personnalité communautaire. »⁴⁰

Césaire rejoint Senghor sur les points de communauté et d'affirmation d'une identité noire, mais son discours est beaucoup plus virulent à l'encontre de l'oppression occidentale. Plus loin dans son propos, il emploie même le terme de « révolte ». On peut comprendre la véhémence de son discours au travers de son allusion à l'esclavage ; en effet, il est Martiniquais, et bien que les Africains aient subi l'oppression des Européens, ils n'ont pas été arrachés à leur terre. Cependant, que ce soit l'un ou l'autre, leur conception de la Négritude tourne autour de trois éléments centraux que sont le panafricanisme, le mouvement des Lumières français ainsi que l'influence des théories marxistes.

Idéologie et vision du monde.

Nous avons conscience du caractère quelque peu déroutant de notre propos dans le sens où il est peu commun de rapprocher Hampâté Bâ du mouvement de la Négritude. Néanmoins, si l'on considère la Négritude qui, effectivement, comme nous venons de le constater, est un mouvement politique et idéologique au départ, n'en est pas moins un courant littéraire, et donc culturel. L'œuvre d'Amadou Hampâté Bâ ne peut pas pour autant se classer, comme la poésie de Senghor par exemple, dans la lignée directe de la Négritude, mais l'auteur adhère dans une certaine mesure à la vision du monde dans le sens où L. Goldmann l'emploie :

« [...] ils s'expriment ainsi sur le plan idéologique par une vision d'ensemble de l'homme actuel, de ses qualités, de ses défauts et, par un idéal de l'humanité future, de ce que doivent être les relations de l'homme avec les autres hommes et avec l'univers. Une vision du monde, c'est précisément cet ensemble d'aspirations, de sentiments et d'idées qui réunit les membres d'un groupe [...] et les oppose

³⁹ A. Césaire. *Discours sur le colonialisme*. Suivi de *Discours sur la Négritude*. Paris : Présence Africaine, 2001 (Première édition, 1955), pp. 82,83.

⁴⁰ A. Césaire. *Discours sur le colonialisme*. Suivi de *Discours sur la Négritude*, ed. cit., p.89.

aux autres groupes. [...] Toute grande œuvre littéraire ou artistique est l'expression d'une vision du monde. Celle-ci est un phénomène de conscience collective qui atteint son maximum de clarté conceptuelle ou sensible dans la conscience du penseur ou du poète. Ces derniers l'expriment à leur tour dans l'œuvre qu'étudie l'historien en se servant de l'instrument conceptuel qui est la vision du monde [...]. »⁴¹

Hampâté Bâ, dans ses Mémoires, témoigne de cette vision du monde qu'il partage dans une certaine mesure avec les penseurs de la Négritude, et c'est en cela qu'il adhère en partie à l'idéologie prônée par la Négritude, idéologie au sens quelque peu restreint de « vision du monde, c'est-à-dire une construction intellectuelle qui explique et justifie un ordre social existant, à partir de raisons naturelles ou religieuses... »⁴² En ce qui concerne la Négritude, le retour aux traditions opéré par ses penseurs est plus une manière de contre carrer le discours dénégateur de l'Occident vis-à-vis de l'Afrique, qu'un véritable fondement de la Négritude. Cela va bien au-delà chez Hampâté Bâ pour qui les traditions sont une vision du monde et source d'enseignements –ce sur quoi nous reviendrons ultérieurement. Nous considérerons donc Hampâté Bâ plus comme un "compagnon de route" de la Négritude que comme un de ces penseurs, son engagement se situant surtout au niveau culturel, comme en témoigne sa présence au Premier Congrès des écrivains et des artistes noirs à la Sorbonne à Paris en 1956, congrès auquel participent Césaire et Senghor notamment, et qui témoigne d'une volonté des intellectuels africains et antillais de se soustraire à la prégnance de l'institution occidentale. Son engagement culturel est notable dans les représentations que son œuvre véhicule, signes de sa vision du monde. D'autre part, et nous y reviendrons également, la vision du monde d'Hampâté Bâ est teinté d'universalisme, non pas au sens strict de celui des Lumières, mais en référence au titre du tome III *Liberté. Négritude et Civilisation de l'Universel*⁴³.

Pour comprendre en quoi Amadou Hampâté Bâ s'inscrit d'une certaine manière dans l'héritage de la Négritude –on ne peut pas le considérer ainsi que nous venons de le constater, et cela n'a jamais été fait, comme un auteur de la Négritude– on relève cette phrase de Senghor extraite de sa postface aux *Ethiopiennes* citée par J. Chevrier dans laquelle « il insiste sur l'importance de sa dette à l'égard de la tradition : "La vérité, écrit-il, est que j'ai surtout lu, plus exactement écouté, transcrit et commenté des poèmes négro-africains.... Si l'on veut

⁴¹ L. Goldmann. *Le dieu caché : étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris : Gallimard, 1976. p.26, p.28.

⁴² *Trésor de la langue française informatisé (TLFI)*. Disponible sur Internet : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>. Atilf: Analyse et traitement informatique de la langue française.

⁴³ L. S. Senghor. *Liberté III. Négritude et Civilisation de l'Universel*. Paris : Editions du Seuil, 1977. 573p.

trouver des maîtres, il serait plus sage de les chercher du côté de l'Afrique". »⁴⁴ On peut retrouver une conception assez proche du rapport aux traditions chez Amadou Hampâté Bâ, dans cet enseignement repris de son maître Tierno Bokar : « N'allez pas chercher fortune en mendiant au loin, vous qui êtes assis sur un sac d'or. Servez-vous de cette fortune. Faites la prospérer en commençant par elle. » Ou bien encore dans la Préface de la revue *Notre Librairie* consacrée à la littérature malienne, il qualifie les traditions de « grandiose héritage »⁴⁵ et lorsqu'il parle de ses travaux de collecte des traditions orales il précise qu'il n'a fait que « coucher la parole sur du papier ».

Etude des représentations dans le récit.

En ce qui concerne de manière plus précise les thèmes abordés par Amadou Hampâté Bâ et qui, selon nous l'inscrivent dans le continuum des traditions, notre étude porte autour de trois thèmes majeurs que sont la représentation de la famille traditionnelle, le statut de la femme et plus précisément de la mère, et pour finir la mise en scène des *waaldés* et le rôle qu'elles occupent dans la société traditionnelle.

Mise en scène de la famille traditionnelle.

La famille a une place primordiale dans la vie traditionnelle africaine, ainsi que le montre l'ouverture du récit :

« En Afrique traditionnelle, l'individu est inséparable de sa lignée, qui continue à vivre à travers lui et dont il n'est que le prolongement. C'est pourquoi, lorsqu'on veut honorer quelqu'un, on le salue en lançant plusieurs fois non pas son nom personnel (ce que l'on appellerait en Europe son prénom) mais le nom de son clan : "Bâ ! Bâ !" ou "Diallo ! Diallo !" ou "Cissé ! Cissé !" car ce n'est pas un individu isolé que l'on salue, mais, à travers lui, toute la lignée de ses ancêtres. »

Suivant ces préceptes, Amadou Hampâté Bâ consacre les cinquante premières pages de son autobiographie en narrant l'histoire des deux lignées desquelles il est issu, toutes deux nobles et peules. Heureusement pour le lecteur occidental, il ne fait remonter sa généalogie que jusqu'à la génération de ses grands-parents. Comme nous l'avons vu, son autobiographie ne

⁴⁴ J. Chevrier. *La littérature nègre*, ed. cit., p.131.

⁴⁵ *Notre Librairie*. Numéro spécial consacré à la littérature malienne, 75-76, réédition de 1989. Paris : Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan indien. CLEF. p.10.

peut commencer tant qu'il n'a pas dépeint l'histoire de sa famille, narrée sur le mode de l'épopée : hauts faits de guerre de personnages issus de la noblesse rappelant les grandes épopées mandingues comme celle de Soundiata Keïta. Ceci est tout à fait caractéristique pour une famille noble peule : les griots chantent pendant les veillées nocturnes la généalogie de la famille à laquelle ils sont attachés. Hampâté Bâ entretient cette tradition dans le récit et lorsque Niélé, sa servante-mère, lui conte l'histoire de son père :

« Je m'assis à côté d'elle, et c'est alors qu'elle me raconta pour la première fois, du début à la fin, l'histoire incroyable de Hampâté, qui se racontait alors comme un roman dans notre famille et bien dans des foyers de Bandiagara. J'en avais déjà entendu des bribes, mais cette fois-ci, on me la racontait pour moi tout seul, comme à une grande personne. Je n'ai certes pas tout retenu ce jour-là, mais je l'entendrai bien des fois par la suite –ce qui me permet d'introduire dans le récit de Niélé quelques précisions, notamment historiques, qui n'y figurait sans doute pas au départ. »⁴⁶

C'est donc grâce au récit que lui a fait Niélé quand il était enfant, mais également aux nombreuses autres auditions que le narrateur adulte peut restituer au lecteur cette anecdote. Les deux mémoires, celle du "je" narrant c'est dire le narrateur adulte et celle du "je" narré, l'enfant, viennent se superposer dans cet extrait. En effet, les manques de la seconde sont palliés par l'expérience du narrateur adulte, plus précise. On note que par la suite le narrateur s'efface totalement, il ne manifeste aucune émotion, derrière la parole de Niélé. Cette dernière est en réalité sa servante-mère autrement dit une nourrice rattachée à sa famille. La famille a donc un sens large en Afrique traditionnelle, elle comporte non seulement les parents proches mais également tous les membres du clan, dont font partie les « captifs de case »⁴⁷. Les deux *rimaïbé* qui occupent le plus d'importance dans la famille du narrateur sont Niélé, sa nourrice et Beydari tous deux rachetés par le père du narrateur et depuis attachés à leur famille. L'épisode concluant cette partie "Racines" illustre le rôle primordial des captifs et de toutes personnes liées au clan dans la société peule ; en effet, il relate le divorce entre Hampâté et sa première femme Baya, union déjà sous pression puisque stérile. Le divorce n'émane pas

⁴⁶ A. H. Bâ. *Amkoulle, l'enfant peul*, ed. cit., pp.29,30.

⁴⁷ A. H. Bâ. *Amkoulle, l'enfant peul*, ed. cit., p.31. Note explicative sur le sujet, p. 437 : « A l'origine, les captifs étaient des gens raziés ou faits prisonniers lors des guerres. Ils étaient vendables et corvéables à merci. Leur descendance finit par former, au sein de la société africaine de la savane, une classe spéciale, celle des *rimaïbé* (sing. *dîmadjo* en peul ; en bambara *wolosso* "né dans la maison"). Ce sont généralement des familles de serviteurs, affranchis ou non, restés attachés depuis des générations à une maison "noble" dont ils partagent le sort et dont ils portent souvent le nom. On devenait *dîmadjo* dès la première ou la deuxième génération née dans la maison. Les *rimaïbé* étaient inaliénables, et leurs patrons leur devaient gîte, entretien et protection ainsi qu'à toute leur famille. Les patrons aisés leur confiaient souvent la gestion de leurs biens et presque toujours l'éducation de leurs enfants. Il existait aussi des villages de *rimaïbé* agriculteurs. Les captifs achetés et secourus par mon père (voir .45) n'étaient pas encore *rimaïbé*, puisqu'ils pouvaient être vendus. Ils le sont devenus chez lui. »

d'Hampâté lui-même mais de Balewel Diko, alors que Baya profère une insulte à l'encontre de la mère défunte d'Hampâté. Ce dernier outré par l'insolence de Baya lui signale la fin du mariage et la répudie en ces termes : « Ce ne sera rien de tout cela, répondit Balewel, mais la mort de ton mariage avec nous, Hampâté et Balewel. [...] Va-t-en de cette demeure, je te divorce ! »⁴⁸. Le pronom personnel inclue également tous les amis d'Hampâté, puisque présents lors de la scène, ils se lèvent et quittent la concession sur les traces de Balewel.

Le chapitre "L'affranchissement du vieux captif" du tome *Oui mon commandant !* est révélateur du profond lien qui unit traditionnellement les captifs à leur famille. Amadou Hampâté Bâ, alors qu'il est de retour à Bandiagara et suit une formation intellectuelle et religieuse intensive auprès de Tierno Bokar, décide d'affranchir le vieux Beydari Hampâté. A ce stade du récit, Beydari est gérant des biens du clan et tuteur de ses enfants. Tierno Bokar lui précise alors son nouveau statut selon la tradition afin de le sortir de l'effroi dans lequel cette annonce l'a plongé à l'idée de quitter la famille Hampâté :

« Beydari Hampâté, détrompe-toi ! Plus que Hampâté lui-même, c'est Amadou qui aujourd'hui, fait de toi un membre de la maison Hampâté à part entière. Avant ton affranchissement, selon notre loi tu étais "héritable" au même titre que tous les autres biens transmissibles de la famille ; tandis que maintenant, tu deviens l'héritier légal des biens de cette famille en l'absence des enfants et petits enfants, dont tu cesses d'être le "captif" pour devenir juridiquement l'oncle paternel. »⁴⁹

L'affranchissement d'un captif, loin de le séparer de la famille l'unit d'autant plus comme le souligne l'adverbe « juridiquement ». C'est ici Tierno Bokar, garant de la tradition qui endosse la figure d'autorité étant donné son âge et sa connaissance. Il n'est pas le seul à assumer ce rôle dans le récit, car c'est bien sûr le père, garant des valeurs au sein de la famille, qui est représenté comme tel dans le récit et en particulier dans le chapitre "La poignée de riz". Cet épisode relate un repas dans la concession de Tidjani à Bandiagara et donne de nombreuses informations sur l'organisation sociale de la famille, notamment sur le moment du repas. Ce temps est ritualisé dans la tradition africaine et l'une des choses présentée comme fondamentale est l'abondance de nourriture car « la tradition voulait en effet qu'une famille aisée réserve toujours un plat pour un pauvre, qu'une femme mariée envoie un plat à sa famille et que le fils en envoie un à ses parents. »⁵⁰ La prégnance du père est signalée par le fait qu'il est le premier à se laver les mains, il est le seul à avoir sa place attitrée sur la

⁴⁸ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.50.

⁴⁹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.459.

⁵⁰ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.208.

natte, se sert le premier afin de « donner l'exemple ». De même, il est le dernier à se laver les mains « afin que chacun ait largement le temps de manger à satiété. »⁵¹. Il est également garant du bon respect des règles de discipline s'appliquant aux enfants. Les voici résumées par l'auteur :

« Toute cette discipline ne visait nullement à torturer inutilement l'enfant, mais lui enseignait un art de vivre. Tenir les yeux baissés en présence des adultes, surtout des pères –c'est-à-dire les oncles et amis du père– c'était apprendre à se dominer et à résister à la curiosité. Manger devant soi, c'était se contenter de ce que l'on a. Ne pas parler, c'était maîtriser sa langue et s'exercer au silence : il faut savoir où et quand parler. Ne pas prendre une nouvelle poignée de nourriture avant d'avoir terminé la précédente, c'était faire preuve de modération. Tenir le rebord du plat de la main gauche était un geste de politesse, il enseignait l'humilité. Eviter de se précipiter sur la nourriture, c'était apprendre la patience. Enfin, attendre de recevoir la viande à la fin du repas et ne pas se servir soi-même conduisait à maîtriser son appétit et sa gourmandise. En fait, même pour les adultes, le repas correspondait jadis –et encore aujourd'hui dans certaines familles traditionnelles– à tout un rituel. En islam comme en tradition africaine, la nourriture était sacrée et le grand plat commun, symbole de communion, était censé receler en son centre comme un foyer de bénédiction divine. »⁵²

L'anecdote "La poignée de riz" est centrée autour de la transgression d'une de ces règles du narrateur enfant. En effet, Amkoullel jouant avec un camarade l'invite à manger un plat de riz chez lui –le riz étant à cette époque un met rare et couteux, contrairement au mil, céréale de base nous indique le narrateur– mais ce dernier trop impressionné par la cour de Tidjani, n'ose pas venir à table. Amkoullel, voulant absolument offrir du riz à son ami Abdallah, mange à toute vitesse et tente d'emporter une poignée de riz à l'insu de son père. Ce dernier s'en aperçoit et lorsqu'il comprend la raison de son geste, l'informe que désormais un plat sera réservé au jeune Amkoullel pour qu'il puisse en faire profiter ses camarades. Bien qu'ayant transgressé une des sept règles relatives au temps du repas, le narrateur n'est pas réprimandé par son père –il s'enfuit d'ailleurs une journée durant de la concession familiale redoutant le châtement– pour la bonne et simple raison que son geste s'inscrit dans une valeur fondamentale de la tradition africaine, l'hospitalité. Ces valeurs sont transmises au cours de l'éducation de l'enfant au sein de la famille. A. S. Mungala, dans son article "L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales"⁵³ propose une bonne synthèse de ces

⁵¹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.209.

⁵² A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.209,210.

⁵³A. S. Mungala."L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales". *Ethiopiennes* [en ligne] numéro 29. Consulté le 14 avril 2012. Disponible sur Internet : <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article838>

valeurs que nous retrouvons à la lecture des mémoires de notre auteur. Les points que nous retenons sont les suivants : l'éducation est fournie par la collectivité, le groupe, les parents ne sont pas les seuls responsables, c'est la communauté toute entière qui assure l'éducation, elle peut conseiller et guider l'enfant au même titre que ses propres parents. Celle-ci est basée sur l'expérience, c'est en participant aux activités des adultes que l'enfant apprend par mimétisme. En outre, elle est fonctionnelle c'est-à-dire adaptée aux besoins de la vie quotidienne et surtout orale ; de même les notions s'acquièrent de manière progressive, par paliers, elle est en corrélation directe avec les croyances animistes. Enfin, elle vise à intégrer l'individu dans la collectivité en lui offrant un panel le plus large possible de savoirs, qui ne sont pas séparés par des cloisons étanches comme en Occident.

Figure de la mère et représentation de la femme "traditionnelle" : rôle, statut...

La représentation de la femme et en particulier de la figure maternelle constitue selon nous, un autre point central de l'inscription de l'auteur dans le continuum des traditions. Les productions africaines de la première moitié du XX^e siècle laissent peu de place aux personnages féminins, mais dans une grande majorité, on retrouve au minimum un ou plusieurs passages consacrés à la mère. En effet, la mère joue un rôle central au sein de la famille et est présentée par Hampâté Bâ comme garante des traditions. Cette importance est d'emblée soulignée par le fait que l'auteur consacre à sa mère une partie toute entière du premier tome qui s'intitule "Kadidja, ma mère" dont les premiers mots sont :

« Si j'avais respecté les règles de bienséances africaine, c'est de ma mère que j'aurais dû parler en premier en commençant cet ouvrage, ne serait-ce que pour respecter l'adage malien qui dit : "*Tout ce que nous sommes et ce que nous avons, nous le devons une fois seulement à notre père, mais deux fois à notre mère.*" L'homme, dit-on chez nous, n'est qu'un sèmeur distrait, alors que la mère est considérée comme l'atelier divin où le créateur travaille directement, sans intermédiaire, pour former et mener à maturité une vie nouvelle. C'est pourquoi, en Afrique, la mère est respectée presque à l'égal d'une divinité. Que ma mère me pardonne donc de ne pas avoir commencé ce récit par elle en dépit de tout ce que je lui dois, mais l'enchaînement chronologique a ses lois. Du moins, occupera-t-elle, à partir de cette page et jusqu'à la dernière, une place essentielle dans cet ouvrage. »⁵⁴

Ce passage illustre bien le continuel souci de l'auteur de placer son œuvre dans la tradition africaine ; or, les contraintes narratives occidentales —évoquées dans l'allusion à la

⁵⁴ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.53.

chronologie– ne lui permettent pas d’ouvrir son récit avec la présentation de sa mère. Il contourne tout de même ce manque en ne faisant débiter, comme nous l’avons fait remarquer précédemment, son autobiographie que dans cette partie-ci. De la même façon, l’apostrophe directe de sa mère lui permet de lui demander pardon, et ce passage tout entier lui rend hommage, à elle et à l’ensemble des femmes africaines. Nous nous basons sur l’incision du proverbe ainsi que sur l’utilisation de l’article indéfini à valeur généralisante, renforcée par l’usage du présent gnominique.

L’auteur entretient une relation forte avec Kadidja et ce, dû à l’éloignement du père. En effet, Kadidja divorce du père biologique du narrateur, Hampâté, juste après la naissance d’Amkoullel. Comme il est de coutume que l’enfant reste avec sa mère les premières années de sa vie, Amkoullel vit avec Kadidja, même lorsque cette dernière se remarie avec Tidjani Amadou Ali Thiam, dauphin du turban de la province de Louta, juste avant la mort d’Hampâté, son premier mari, alors qu’Amkoullel n’a que trois ans. En effet, traditionnellement, la vie d’un homme est découpée en plusieurs étapes, dont deux grandes, à l’image du soleil, l’une ascendante (jusqu’à 63 ans, et l’autre descendante –sans connotation péjorative au contraire- (jusqu’à 126 ans). Chacune de ces deux phases en recoupe d’autres (de 21 ans chacune, elles-même divisées en périodes de sept ans). La première période de sept ans, celle donc de la petite enfance, est celle

« [...] où la personne en formation requiert le plus de soins possible, l’enfant restera intimement lié à sa mère dont il dépend pour tous les aspects de sa vie. De sept à quatorze ans, il est confronté avec le milieu extérieur dont il reçoit les influences, mais il éprouve toujours le besoin de se référer à sa mère, qui reste son critère. De quatorze à vingt et un ans, il est à l’école de la vie et de ses maîtres, et s’éloigne progressivement de l’influence de sa mère. L’âge de vingt et un ans marque un seuil très important, puisqu’il est celui de la circoncision rituelle et de l’initiation aux cérémonies des dieux. »⁵⁵

Le découpage traditionnel de la vie d’un homme dans les traditions peules et bambara se retrouve dans le récit. En effet, *Amkoullel, l’enfant peul* et *Oui mon commandant !* sont chacun découpés en sept parties, et la fin du premier tome relate la rupture du narrateur avec sa mère à l’occasion de son départ pour Ouagadougou, alors qu’il est âgé de vingt et un ans. De même, le chapitre intitulé "Mort de ma petite enfance" coïncide avec les sept ans du narrateur. La pensée d’Hampâté Bâ nous invite donc à ne pas rester aveugles au sens caché des choses, ainsi que le veut la conception peule. En outre, on signale que bien que les

⁵⁵ A. H. Bâ. *Aspects de la civilisation africaine*. Paris : Présence africaine, 2000 (Première édition 1972), p.13.

femmes n'aient pas une place centrale –à part Kadidja on trouve peu de personnages féminins d'importance– ces dernières peuvent à l'occasion avoir plus de pouvoir que leurs homonymes masculins. En effet, voici la manière dont est présentée Kadidja par son fils :

« Kadidja, adorée de ses parents, grandissait en véritable "fille à papa". [...] Pâté Poulo avait donnée à Kadidja une éducation presque masculine, sans pour autant lui enlever sa féminité. Belle, joyeuse, pleine de vie, volontaire –et même il faut le dire quelque peu entêtée– elle promettait d'être une femme de tête à laquelle il serait difficile de résister. »⁵⁶

Ce portrait se révèle être tout à fait ajusté à la personnalité de Kadidja puisque juste après l'arrestation de son second époux Tidjani Thiam, elle met tout en œuvre pour le retrouver alors que personne ne sait ce que les autorités coloniales ont fait de lui à la suite de la révolte de Toïni. Cet épisode fait l'objet de tout un chapitre intitulé "La quête de Kadidja" dans lequel les manœuvres de celle-ci sont relatées avec beaucoup d'humour. C'est grâce à son réseau d'amies –ses camarades de *waaldé* dont elle est la chef– que Kadidja parvient à retrouver la trace de son époux disparu. Les femmes vont donc user de tous les atouts dont elles disposent pour soutirer des informations sur Tidjani, tantôt directement à leurs maris, tantôt aux administrateurs coloniaux, et monter ainsi tout un complot afin d'aider leur amie. Certaines jouent la comédie, comme Kadiatou Komsère qui feint un mal mystérieux, d'autres comme Kenyouma rendent la vie de leurs maris si difficile que ceux-ci sont obligés de coopérer, mais toutes parviennent à leur fin, sans que les hommes n'aient pu faire quoi que ce soit. Le narrateur ponctue son récit de commentaires en plaisantant sur l'impuissance des maris, comme ici lorsqu'il raille le mari de Kadiatou Komsère :

« Son mari, qui la faisait souvent parler pour obtenir des renseignements par recoupements, s'amusait de la naïveté avec laquelle répondait la jeune femme. Il était loin de se douter que cette belle et candide créature allait lui tirer les vers du nez avec une adresse bien plus fine que la sienne... »⁵⁷

Kadidja, forte de ces informations recueillies par ses amies, va même jusqu'à braver le brigadier-chef de la prison de Tidjani, dont la femme est également une camarade de sa *waaldé*, en usant de sa fine connaissance de la psychologie toucouleure, l'ethnie à laquelle il appartient. Elle joint à cela son charme et l'amadoue par la flatterie en lui chantant un poème composé en son honneur par la célèbre griotte Aïssata Boubou. Comme on peut s'y attendre

⁵⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.56.

⁵⁷ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.95.

Kadidja parvient à l'insu des autorités coloniales à retrouver le soir son mari emprisonné. Ce chapitre permet d'une part au narrateur de rendre hommage aux talents de sa mère, et d'autre part il signale par cette anecdote le pouvoir dont les femmes peuvent s'emparer lorsque c'est nécessaire.

Les waaldés : micro organisations sociales traditionnelles.

Comme nous venons de le constater, les *waaldés*, ou associations de classes d'âge, font également partie de la vie sociale traditionnelle en Afrique de l'Ouest. Ces dernières sont des groupes de jeunes non mixtes, qui se réunissent selon leur âge, leur ethnie ou parfois leur quartier d'origine. Les liens qui se créent en leur sein dépassent largement le temps de la *waaldé* –ainsi que nous venons de le constater pour Kadidja et son réseau féminin– et des adultes qui étaient dans la même *waaldé* s'entraideront au nom de cette appartenance commune. La société des adultes est reproduite dans la *waaldé*, et chaque enfant tient le rôle que sa caste lui octroierait, ce qui permet aux enfants, pour en revenir à notre propos sur les valeurs de l'éducation traditionnelle, d'acquérir les bases de la pratique de la vie en collectivité. Venant d'une famille noble, le jeune Amadou est élu chef de sa *waaldé*, comme l'ont été la quasi-totalité des membres de sa famille. Les associations sont parrainées par un doyen, un « *mawdo*, sorte de président d'honneur, toujours choisi parmi une association d'adulte et qui jouait traditionnellement un rôle de conseiller, de représentant officiel et éventuellement de défenseur en cas de difficultés avec la population. »⁵⁸ La création de la *waaldé* est strictement régie par un protocole, et le parrainage en constitue la première étape. Dans un second temps, les jeunes doivent élire « un chef (*amîrou*), un ou plusieurs vice-chefs (*diokko*), un juge ou cadi (*alkaali*), un ou plusieurs commissaires à la discipline ou accusateurs publics (*moutassibi*), enfin un ou plusieurs griots pour jouer le rôle d'émissaires ou de porte-parole. »⁵⁹ On note les difficultés rencontrées pour l'élection du cadi, un ami du narrateur dénommé Daouda Maïga du fait qu'il n'appartienne pas à un clan noble. Amkoullel passe outre ce manque car il ne concevait « aucune différence sociale entre Daouda » et lui-même. La *waaldé* fonctionne comme un tribunal et est légitime pour juger les litiges qui opposeraient les jeunes. Comme le fait remarquer Amadou Hampâté Bâ :

⁵⁸ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.204.

⁵⁹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.205.

« Certains lecteurs occidentaux s'étonneront peut-être que des gamins d'une moyenne d'âge de dix à douze ans puissent tenir des réunions de façon aussi réglementaire en tenant un tel langage. C'est que tout ce que nous faisons tendait à imiter le comportement des adultes, et depuis notre âge le plus tendre le milieu dans lequel nous baignions était celui du verbe. Il ne se tenait pas de réunion, de palabre ni d'assemblée de justice [...] sans que nous y assistions, à condition de rester tranquilles et silencieux. Le langage d'alors était fleuri, exubérant, chargé d'image évocatrices, et les enfants qui n'avaient ni leurs oreilles ni leur langue dans leur poche, n'avaient aucune peine à le reproduire ; à la limite, j'ai plutôt simplifié les tirades, pour ne pas trop déconcerter le lecteur. Les règles étaient, elles aussi, empruntées au monde des adultes. La vie des enfants dans les associations d'âge, constituait, en fait, un véritable apprentissage de la vie collective et des responsabilités, sous le regard discret mais vigilant des aînés qui en assuraient le parrainage. »⁶⁰

Les *waaldés* sont donc des cadres de connaissance, dans lesquelles ces dernières s'acquièrent par mimétisme. Les trois exemples que nous avons choisi de traiter pour illustrer l'inscription de l'œuvre d'Hampâté Bâ dans les traditions africaines de la savane, sont nous semble-t-il révélateurs d'une volonté de défense et d'illustration de ces mêmes traditions. L'abondance des adverbes, comme « traditionnellement » ou d'expressions comme « ce qui peut gêner le lecteur occidental » sont selon nous une manière pour l'auteur de justifier leur bien-fondé devant un lecteur européen peu au fait des coutumes en vigueur en Afrique. Hampâté Bâ donne l'impression de parer à l'avance d'éventuelles critiques. On peut cependant relever, concernant l'abondance des adverbes comme « traditionnellement » couplés à des expressions comme « à l'époque » tendent à enfermer le discours dans une certaine fixité, néanmoins rompue par l'inscription du récit dans l'Histoire. Ceci, nous a-t-il semblé, n'est pas signe d'un essentialisme d'Hampâté Bâ, mais plutôt une manière pour lui de souligner l'évolution de la société, évolution marquée tout de même par une rupture qu'est la domination coloniale.

Ainsi que le fait remarquer à juste titre G. Ngal dans l'ouverture de son article "Tradition, communication et identité chez Hampâté Bâ", « La vie de ce sage peut en effet se ramener à une seule quête : la recherche et l'illustration de l'identité, de son identité et de celle de son peuple et par delà, de celle de l'Afrique. »⁶¹ Nous nous permettons de nuancer la fin de la citation de G. Ngal car bien que la démarche d'Hampâté Bâ se cristallise dans l'affirmation de son identité, il nous semble que celle-ci est limitée géographiquement à l'Afrique de l'ouest. Dans un précédent travail sur l'essai du même auteur intitulé *Aspects de la civilisation africaine* nous avons mené l'analyse qui suit à propos du choix du titre qui

⁶⁰ A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.207.

⁶¹ G. Ngal. "Tradition, communication et identité chez Hampâté Bâ", in R. Jouany (sous la direction de). *Lecture de l'œuvre d'Hampâté Bâ*. Paris : L'Harmattan, 1992, p.13.

donne l'orientation de son propos. Le premier substantif « aspects » mis au pluriel implique à la fois la multiplicité de l'objet décrit, mais aussi le côté partiel de son étude, l'auteur ne pourra pas traiter de la totalité –il se concentre sur l'Afrique de l'Ouest et plus particulièrement sur les ethnies peules et bambaras dont il est issu. « La civilisation africaine » constitue le noyau de son discours. Le terme « civilisation » diffère de celui de « culture » dans le sens où il englobe ce dernier –qui renvoie à la notion d'individu alors que le premier se rattache à celle de société. « Civilisation » fait référence à une société ayant acquis un haut niveau de développement, et prend également comme acception « processus historique d'évolution sociale et culturelle », ou encore « stade idéal d'évolution matérielle, sociale et culturelle auquel tend l'humanité »⁶². De par le choix des termes Amadou Hampâté Bâ introduit des clés afin que le lecteur puisse mieux saisir son discours. On peut aussi considérer que le titre est signe de l'engagement de l'auteur qui s'érige contre certains préjugés, notamment ceux qui relèvent de l'eurocentrisme. En alliant les substantifs « aspects » et « civilisation », l'auteur amène d'une part l'idée de grandeur, d'une société évoluée avec une culture propre, inscrite dans l'Histoire, organisée socialement. Et d'autre part, il ne réduit pas l'Afrique à une seule culture, un seul peuple dans un discours essentialiste que l'on peut retrouver chez certains de ses contemporains. Le pluriel quant à lui, implique une diversité, et donc une richesse, qu'il ne pourra évoquer dans sa totalité. L'ouvrage dans l'ensemble apparaît donc comme une tentative –réussie nous a-t-il semblé- de l'auteur pour une théorisation de l'esthétique négro-africaine, qui commence par réfuter les préjugés eurocentristes, comme nous l'avons montré avec l'étude du titre. Nous retiendrons comme points essentiels, tout d'abord la conception de la personne, réceptacle de forces, que des cérémonies aident à harmoniser. De la même façon, elle est forcément perçue dans et par le prisme de sa communauté. C'est donc un être social par excellence. L'individu est en lien avec la Nature, qu'il peut investir parfois –c'est le cas du village ou des lieux sacrés- avec son accord. Le reste, la brousse, est un lieu où siègent des forces qui le dépassent, et qu'il convient de ne pas perturber. Cette approche concernant les traditions négro-africaines s'inscrit dans la lignée des penseurs de la Négritude, en assurant un échange entre le passé et le présent où la revendication identitaire et culturelle occupe une place centrale. En effet, elle traduit son engagement concernant la culture qui selon lui est la clé et même la condition sine qua non du développement économique. Les auteurs de la Négritude situaient leur engagement sur le plan politique et luttèrent pour les Indépendances ; Hampâté Bâ, quant à

⁶² TLF, Trésor de la Langue Française, en version informatisée consultable sur Internet : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>

lui, œuvre sur le plan culturel, pour tenter de pallier la grande rupture dans la chaîne de transmission des connaissances traditionnelles, contre la dépersonnalisation et l'acculturation, allant à l'encontre de l'idéologie progressiste de l'Occident sous-tendant tout le processus de colonisation, prônée par l'école coloniale. Il ne laisse pas pour autant de côté la dimension politique puisqu'on peut lire une dénonciation de la colonisation et de ses abus, mais sans condamner le processus en lui-même qui pour lui, n'est pas propre à la civilisation occidentale. Il y voit une volonté de domination, et nous verrons dans la seconde partie qu'on la retrouve chez certaines ethnies de l'A.O.F. Bien que luttant pour la reconnaissance culturelle, Hampâté Bâ, ainsi que nous l'avons vu, n'imagine pas, à l'époque où se déroule le récit, l'indépendance pour ces territoires. Peut être est-ce pour cette raison que son discours est moins virulent que celui d'Aimé Césaire, par exemple. Son intérêt est centré sur une démarche de défense et illustration des traditions, condition sine qua non du redressement de l'Afrique. En effet, pour lui la domination culturelle est bien pire que la domination politique, d'où son engagement culturel en faveur de la valorisation des traditions.

Après avoir étudié l'adhésion au mouvement de la Négritude, pris dans son aspect idéologique et culturel, nous allons tenter de dégager de quelle manière Hampâté Bâ adhère plus ou moins au discours africaniste, et en quoi ce dernier influence ses méthodes de recherches et les représentations qu'il propose dans ses mémoires. Son parcours à l'école française participe de ce même mouvement, puisqu'elle forge, en partie, son esprit en formation, et influence le regard qu'il porte sur son pays.

I. 2. L'africanisme

I.2.1. Le regard d'ethnologue voire ethnologisant dans les Mémoires

Ses débuts de chercheur

Avant de se considérer comme un écrivain, Amadou Hampâté Bâ s'est toujours réclamé du statut de chercheur. Sa carrière de chercheur commence dans sa jeunesse lorsqu'en 1912, il recueille des contes en compagnie de Samba Traoré alias Wangrin, à la demande d'Equilbecq, alors commis des Affaires indigènes. Ceci est relaté dans le chapitre intitulé "Première rencontre avec Wangrin" :

« M. François-Victor Equilbecq, [qui] effectuait une tournée à travers tout le pays pour recueillir le plus grand nombre possible de contes soudanais. [...] Chaque conte était payé à l'informateur dix, quinze ou vingt centimes, selon sa longueur ou son importance. Au début, Wangrin les traduisait à M. Equilbecq, qui prenait des notes. Mais bientôt ce dernier se déchargea sur lui du soin de recueillir directement la plupart des textes. Wangrin rédigeait une première traduction en français, puis la communiquait à M. Equilbecq, lequel y apportait éventuellement des corrections ou des modifications de son cru. Il devait publier une grande partie des contes recueillis en 1913 chez E. Leroux, dans la "Collection des contes et chants populaires", [...] Il n'est pas sans intérêt de savoir que Wangrin en a été l'un des principaux rédacteurs. Son nom est cité en bas de la plupart des contes, précédé de la mention "traduit par" ou "interprété par". Mon nom y figure aussi par endroits, sous l'appellation bizarre de "Amadou Bâ, élève *rimâdio* de l'école de Bandiagara" –bizarre car le mot *rimâdio* n'existe pas ; tout au plus peut-on dire qu'il mêle curieusement les deux mots *dîmadijo* et *rimaïbé*, respectivement singulier et pluriel de "captif de case"... »⁶³

Ce passage est tout à fait révélateur des méthodes africanistes. En effet, c'est un administrateur colonial –commis des affaires indigènes– qui est chargé de récolter les contes traditionnels soudanais, il est donc mandaté par l'administration coloniale, qui lui fournit même un interprète. Ce dernier, qui n'est autre que Wangrin, intervient comme informateur, collecteur, et agit en collaboration avec les habitants de Bandiagara. Bien qu'Equilbecq « se décharge » du travail de recherche –Wangrin effectue toute la pratique, ainsi qu'une première traduction– l'ouvrage est bien évidemment signé d'Equilbecq, comme pour *Dieu d'eau* de

⁶³ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.290.

Griaule, sans que ce dernier n'ait réellement conçu l'ouvrage. Hampâté Bâ nous indique qu'il « y apportait éventuellement des corrections ou des modifications de son cru », apparemment sans consulter ni Wangrin, ni la personne venue proposer le conte. Cette remarque du narrateur vient donc souligner le caractère arbitraire et distancé de ces retouches. En outre, la collecte de contes ne se fait pas dans une relation de simple collaboration, les informateurs sont payés, certes une somme dérisoire, et ne viennent donc pas pour le simple plaisir de partager leur fond oral traditionnel. Amadou Hampâté Bâ signale l'erreur le concernant, double, puisqu'elle porte à la fois sur sa qualité –il n'est pas captif de case, bien au contraire !– mais aussi le mot captif en lui-même, amalgame linguistique entre singulier et pluriel. Le regard porté sur cette anecdote est celui de l'adulte critique, mais quoiqu'il en est, cette rencontre précoce avec l'africanisme français va déterminer les méthodes de recherche de l'auteur car il procèdera de la même façon ultérieurement. K. Aggarwal qualifie cet épisode comme une :

« Leçon édifiante sur la collaboration entre savants européens et africains, ce projet se présentait également comme un rite de passage pour le jeune conteur dans la mesure où il le sensibilise quant au comportement à adopter pour accéder au champ scientifique. »⁶⁴

L'école joue également son rôle dans la formation d'Hampâté Bâ en tant que chercheur. Comme nous l'avons signalé plus en avant, l'école est porteuse d'une forte dimension idéologique, et les manuels, les instituteurs, façonnent le regard que portent les élèves sur leur propre société, et de manière plus générale sur l'Afrique.

Le regard d'ethnologue

La méthode de recherche africaniste influence l'organisation du récit, et se manifeste dès la présentation de sa famille. En effet, la première partie "Racines" n'est pas vécue par l'auteur qui ne peut donc pas faire appel à sa mémoire pour relater les événements décrits. Il fait intervenir les récits de ses proches, sa mère, Niélé, qu'il retranscrit en s'effaçant complètement derrière leur parole. Le récit est ponctué d'adresses au lecteur occidental pour lui permettre de mieux appréhender les us et coutumes de la savane, renforcées par la présence de notes explicatives très fournies, concernant des organisations sociales comme les

⁶⁴ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.322.

waaldés, des éléments de la géographie, faune ou flore de la savane, etc. La méthode de la recherche ethnologique africaniste est donc chez Hampâté Bâ ce qui permet d'ordonner le récit –nous allons démontrer comment se manifeste l'adhésion plus en détail– mais, nous allons le constater aussi, elle tend à influencer le regard que l'auteur porte sur la société africaine, regard que nous qualifierons d'ethnologisant.

Comme nous l'avons noté précédemment, Amadou Hampâté Bâ débute sa carrière comme fonctionnaire colonial et effectue ses premiers travaux de recherche dans ce même cadre, que ce soit en tant qu'écolier, ou en tant que commis indigène. Pour cette partie, nous partirons de l'analyse que fournit K. Aggarwal dans son ouvrage, qui veut qu'une

« œuvre est d'abord une construction en cours d'élaboration, une pensée qui se constitue et dont les étapes renvoient à des interrogations qui se sont successivement imposées à l'écrivain amené à prendre position devant la traversée de l'histoire. »⁶⁵

Les deux tomes qui constituent son autobiographie, en tant que récit de vie, cristallisent l'ensemble des interrogations auxquelles a dû faire face l'écrivain au long de sa carrière. En outre, l'intertextualité évidente entre les mémoires et les autres ouvrages d'Hampâté Bâ vient renforcer ce fait, dans le sens où l'autobiographie vient apporter un éclairage critique et contextuel sur l'ensemble de son œuvre et permet ainsi d'étudier la trajectoire de l'auteur au sein du champ scientifique de la recherche africaniste. Nous partons de ce postulat car l'autobiographie, d'ailleurs sous titrée "Mémoires" dans la présente édition, n'est pas pour Hampâté Bâ, un simple récit de sa vie ainsi que le veut la tradition purement littéraire occidentale. Chez Hampâté Bâ, elle sert de cadre à l'exposé de données ethnologiques sur l'Afrique, qui permettent au lecteur d'appréhender les us et coutumes des différentes ethnies présentes dans l'espace géographique dans lequel il évolue. Dans cette optique, de nombreux passages ne participent pas directement de l'économie du récit autobiographique, et dans certains chapitres le narrateur est totalement absent. L'anecdote relatée dans "Funérailles d'un grand chef mossi" est selon nous, la plus révélatrice de ce phénomène, récurrent dans les mémoires. En effet, ce chapitre relate comme cela est indiqué dans le titre, les obsèques d'un dignitaire mossi –les mossis étant l'ethnie majoritaire dans la région de Ouahigouya, ville dans laquelle il habite à ce moment du récit– sans aucune précision spatio-temporelle. Cette courte anecdote, moins de deux pages, n'apporte aucune information sur le narrateur, sauf

⁶⁵ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.198.

éventuellement le fait qu'il ait pu y assister grâce à ses relations. D'ailleurs la manière dont il introduit cette anecdote nous donne l'orientation de son propos :

« Lors de mon séjour à Ouahigouya, il me fut également donné d'enrichir ma documentation sur les traditions mossis, commencée dès le début de mon séjour en Haute-Volta. Grâce, entre autres, à mes liens de parenté avec mon grand-oncle Babali Hawoli Bâ, beau-frère du Moro Naba de Ouagadougou, j'avais toujours bénéficié de relations privilégiées avec les dignitaires mossis ; c'est ce qui m'a valu de pouvoir assister à certaines cérémonies impériales traditionnelles. A Ouahigouya, où je bénéficiais des mêmes avantages, il me fut accordé de suivre différentes phases des funérailles rituelles du Togo Naba, l'un des grands ministres du Royaume. »⁶⁶

Tous les éléments de la recherche africaniste sont ici réunis, on retrouve l'aspect coutumier avec les deux occurrences du terme « tradition » ainsi que les désignations officielles en Mossi du Roi et de ses Ministres. De même, les informations recueillies sont obtenues en collaboration comme dans la recherche africaniste. Cette coopération est rendue possible par les « liens de parentés » entre le narrateur et un membre de la famille royale, et la mention des « relations privilégiées » indique que cela dépasse le simple partenariat comme dans la recherche africaniste. Comme dans cette dernière, les informations recueillies le sont in praesentia, le narrateur assiste à la cérémonie rituelle. Le récit qui suit cette ouverture ne présente quasiment aucune trace de modalisation dans la narration, Hampâté Bâ s'en tient à livrer des informations ethnologiques sur le déroulement de la cérémonie funéraire. En effet, les funérailles constituent un passage majeur dans la conception traditionnelle car elles permettent à l'individu de rejoindre en toute quiétude le monde des ancêtres. C'est la fonction descriptive qui prend ici le pas, le narrateur expose dans le détail ce à quoi il assiste, et l'absence de dialogue, ou du moins de formules rituelles, est justifiée par le fait qu'Hampâté Bâ est Peul et même s'il parle le mooré –dénomination pour désigner la langue parlée par l'ethnie mossi– on peut supposer qu'il n'en a pas une connaissance suffisamment approfondie qui lui permettrait de décoder les formules rituelles. Le récit de la cérémonie suit les « cinq phases » qui la composent, le narrateur se contentant de décrire de sa place de spectateur. Seules quelques expressions comme « une fantasia qui souleva mon admiration » ou bien « c'était superbe ! » témoignent de l'enthousiasme d'Hampâté Bâ. Ce qui nous permet d'avancer que l'anecdote est insérée en incise dans le récit, sans lien apparent avec ce qui précède et ce qui suit, réside, comme nous l'avons noté, dans l'absence de repères spatio-

⁶⁶ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., pp.407,408.

temporels, mais également la note explicative d'Hélène Heckmann à la fin du chapitre. Cette dernière stipule au lecteur qu'Hampâté Bâ a pu assister à cette cérémonie dans le but de réaliser un reportage intitulé "Une Cérémonie à la Cour du Mogho Naba (*autre orthographe du nom, dans sa transcription linguistique*), empereur des Mossis"⁶⁷. Ce reportage musical – puisqu'il a eu également l'autorisation d'enregistrer les musiques traditionnelles – a été diffusé sur Radio Soudan le 8 octobre 1958, accompagné des commentaires d'Hampâté Bâ, et permettait ainsi de faire découvrir au grand public un des aspects des funérailles mossis. En recoupant les informations fournies par H. Heckmann et en se penchant sur la manière dont l'auteur décrit cet événement, les références au discours africaniste sont flagrantes : l'usage du substantif « documentation » ainsi que la description en « différentes phases » situent assurément son propos dans le domaine scientifique de la recherche ethnologique. Ce chapitre est à lui seul un très bon exemple de la manière dont les méthodes de recherche influencent le discours d'Hampâté Bâ, mais on peut trouver, disséminé un peu partout dans la narration des éléments qui dénotent l'ascendance du discours africaniste dans l'œuvre.

Prenons pour exemple le moment clé qu'est la circoncision. Cette étape dans la vie d'un homme est très importante car elle signifie son entrée dans le monde des adultes. Hampâté Bâ prend donc le soin de donner le maximum d'informations concernant ce rite de passage à l'âge adulte :

« Après le baptême (cérémonie d'imposition du nom), la circoncision est la deuxième cérémonie publique de la vie d'un homme, la troisième étant le mariage. [...] Généralement, les enfants à circoncire sont âgés de sept à quatorze ans. Pour les Bambaras, l'âge idéal est de vingt et un ans, c'est-à-dire à la fin du premier cycle de trois fois sept ans. Mais en fait elle a souvent lieu beaucoup plus tôt, en particulier quand l'enfant se sent prêt et en fait lui-même la demande, ne voulant plus être traité moqueusement par les autres de *bilakoro* (incirconcis), terme qui constitue la plus grave des injures quand on l'adresse à un adulte, lui signifiant par là qu'il n'est pas un homme. Chez les Peuls de brousse, on aime que le futur circoncis ait déjà fait la preuve de son courage, par exemple en allant délivrer un veau enlevé par une hyène ou une panthère, voire un lion. En islam, la circoncision du petit garçon a lieu de septième jour après sa naissance, en même temps que la cérémonie du baptême. Les Peuls convertis à l'islam ont reporté l'opération à sept ans, parfois même plus tard. »⁶⁸

La manière dont Hampâté Bâ expose le rite que constitue la circoncision est tout à fait en lien avec l'ethnologie. Il y décrit les différences qu'il y a entre les Bambaras et les Peuls – les deux

⁶⁷ H. Heckmann, Note additive n°93, in A. H. Bâ. *Oui, mon commandant!*, ed. cit., p.499. Souligné par l'auteur.

⁶⁸ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.235.

ethnies qu'il connaît puisqu'y évolue— mais également l'influence de la religion musulmane chez les Peuls —qui sont plus tôt et plus nombreux à être islamisés. On pourrait s'attendre à ce que cet extrait provienne du chapitre concernant sa propre circoncision, mais ce n'est pas le cas. En effet, le récit de cette étape le concernant s'intitule "Une circoncision à la sauvette" car en réalité, elle n'est pas faite dans le respect de la tradition et n'a pas les valeurs religieuses et sociales de celle de son grand frère Hammadoun. Le fait que le rite de la circoncision soit décrit dans le chapitre concernant celle d'Hammadoun est donc un choix opéré par le narrateur adulte qui entend poser un regard ethnologique sur ce fait. C'est pour cela qu'il prend le prétexte du récit de la circoncision de son frère pour exposer ces données, car la sienne ne le lui permet pas. Pour resituer, le jeune Amkoullel se fait circoncire à l'âge de quinze ans, alors qu'il est chef d'une nouvelle *waaldé* dans la ville de Kati, non loin de Bamako. Il demande en premier lieu à ses parents de le faire circoncire, mais ces derniers n'ayant pas assez de ressources, reportent la cérémonie à l'année suivante. « Ulcéré et complètement découragé »⁶⁹ il prend la décision de se faire circoncire à Bamako, où réside une tante, à l'hôpital et en secret. En effet, tous les camarades de la *waaldé* vont passer cette étape et il serait donc le dernier d'entre eux à ne pas l'avoir fait, resterait un *bilakoro* et ne pourrait donc plus être leur chef. Le moment même de la circoncision n'est pas évoqué, l'ellipse se justifiant par le fait qu'elle se déroule à l'hôpital, loin de sa famille et des valeurs traditionnelles. On comprend bien pourquoi le narrateur adulte opère un choix dans le récit et se concentre sur celle de son frère afin de décrire les différentes étapes rituelles.

Voire ethnologisant

Le récit de la circoncision d'Hammadoun est relaté sur plusieurs pages —plus de dix— et a donc une grande amplitude par rapport à celui du narrateur. Il est jonché de données ethnologiques concernant les mœurs en vigueur, manifestées dans les expressions « comme de coutume »⁷⁰, « selon la tradition »⁷¹. De plus, le récit se fait à l'imparfait ce qui surajoute à la valeur traditionnelle, permettant d'inscrire les faits et gestes dans des mœurs séculaires. La narration suit les différentes étapes de la retraite et décrit les préparatifs nécessaires à la cérémonie. On note que c'est là la seule occasion pour les familles de se valoriser elles-

⁶⁹ A. H. Bâ. Amkoullel, *l'enfant peul*, ed. cit., p.370.

⁷⁰ A. H. Bâ. Amkoullel, *l'enfant peul*, ed. cit., p.236.

⁷¹ A. H. Bâ. Amkoullel, *l'enfant peul*, ed. cit., p.237.

mêmes sans passer par l'intermédiaire d'un griot pour exposer les hauts faits de leur généalogie car la :

« tradition interdit en effet aux nobles de dire du bien d'eux-mêmes ou de leurs ancêtres ; ils sont toujours tenus à une extrême réserve de langage et de gestes, sauf pour les fêtes de circoncision et les veilles de départ à la guerre. En toute autre circonstance ils doivent se taire : les griots parlent pour eux. »⁷²

En effet, la circoncision est également le moment pour un jeune homme de faire honneur à son lignage en prouvant son courage et sa résistance à la douleur, et bien entendu Hammadoun, le premier à être circoncis ne faillit pas et est félicité pour son stoïcisme. En outre, on note l'insertion d'un chant traditionnel dans sa traduction française, destiné à encourager les jeunes garçons. La présence de ce chant participe également de la démarche africaniste car est porteur des valeurs traditionnelles relatives à cet événement ; mais également car pour la recherche africaniste la parole et de manière plus générale l'ensemble de la littérature orale est l'un des meilleurs vecteurs pour le chercheur d'accéder aux systèmes de pensée. On peut alors considérer le choix fait par Hampâté Bâ de relater la circoncision de son grand frère de manière aussi détaillée et fournie comme une manière délibérée de fournir la plus grande documentation sur ce rituel, en le mettant en perspective avec la manière dont il se fait dans les différentes ethnies, dans une démarche qui relèverait des méthodes de recherches africanistes. En ce qui concerne cet épisode dans le récit, l'objectif ethnologique prime largement sur la dimension autobiographique car la circoncision d'Hammadoun vient pallier les manquements aux traditions de celle d'Amkoullel. De ce fait, il nous a semblé que le regard du narrateur pouvait se caractériser comme ethnologisant car la dimension scientifique prend le pas sur la dimension strictement autobiographique. A cet égard, l'anecdote relatée dans le chapitre "Les excréments des Blancs et le village d'ordures" témoigne de cette appropriation du regard ethnologique et ce dès l'enfance ce qui, comme le fait remarquer B. Mouralis, témoigne « d'une capacité à objectiviser le monde colonial. »⁷³ En effet, cette anecdote, pour le moins humoristique, relate la découverte par Amkoullel et son camarade de *waaldé*, Daouda, d'une décharge contenant les excréments des Blancs et divers objets jetés. Cependant avant de relater directement ce fait, le narrateur en profite pour décrire

⁷² A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.238.

⁷³ B. Mouralis "Enfance et perception du fait colonial : *Aké les années d'enfance* " de Wole Soyinka et *Amkoullel l'enfant peul* d'Amadou Hampâté Bâ, in B. Mouralis, *L'illusion de l'altérité. Etudes littéraires francophones*. Paris : Champion, 2007, p.451.

de manière détaillée l'organisation sociogéographique de la ville de Bandiagara. On y apprend ainsi que cette circonscription :

« [...] est l'une des plus importantes, sinon par le nombre de ses habitants, du moins par sa situation politique et économique et la densité de sa population européenne. La ville abritait en effet un bataillon, ce qui entraînait la présence d'une administration militaire comprenant dix officiers et sous-officiers français et d'une administration civile comprenant un commandant de cercle, un adjoint au commandant et six ou sept agents civils français. C'est dire l'importance de la présence française dans la ville, comparée à celle de Bougouni où il y avait en tout et pour tout qu'un commandant de cercle, quelques employés et quelques gardes. Tout ce qui touchait de près ou de loin aux Blancs et à leurs affaires, y compris leurs balayures ou leurs ordures, était tabou pour les nègres. On ne devait ni les toucher ni même les regarder ! »⁷⁴

Ce genre de présentation est tout à fait coutumier d'Hampâté Bâ, qui, lorsque l'action se situe dans un lieu nouveau, propose une approche exhaustive de la structure de la ville en question. Ce type d'information est bien sûr signe de la présence du narrateur adulte, qui vient surajouter au regard de l'enfant des détails techniques servant par la même à une meilleure appréhension pour le lecteur du contexte dans lequel s'inscrit l'histoire relatée. Un second niveau d'information est ajouté concernant le rapport entre les autochtones et les colonisateurs, et en particulier sur le caractère tabou des "choses" des Blancs. La suite de la narration est reprise par le narrateur enfant, qui se manifeste au travers de la première personne, puis de nouveau relayé par le narrateur adulte qui quant à lui utilise la troisième personne avec le pronom « on » à valeur généralisante. Ce dernier informe, objectivement, de la ségrégation qui divise la ville de Bandiagara, d'un côté du fleuve Yaamé vivent les Européens et de l'autre les Africains. Suite à une altercation concernant la couleur des excréments des Blancs, Amkoullel et son fidèle compagnon Daouda décident de braver l'interdit et d'aller enquêter de leur propre chef sur la rive défendue. Pour les jeunes enfants, il s'agit d'une véritable investigation dans le but d'apporter un savoir nouveau sur les Blancs, via une « pièce à conviction »⁷⁵, dont les mœurs sont alors quasiment méconnues des Africains. Même si cet évènement peut paraître un simple épisode léger destiné à faire sourire le lecteur, il est tout de même révélateur des rapports entre deux cultures qui ne se mélangent pas, ne se connaissent pas, du moins en ce qui concerne les Africains. Le fait que le narrateur adulte s'efface derrière le regard de l'enfant permet de retrouver toute l'ingénuité relative aux

⁷⁴ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.198,199.

⁷⁵ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.201.

Occidentaux. Leurs recherches vont les mener à ce qu'ils appellent des « "villages d'ordures", autrement dit de grands tas d'ordures ménagères qui s'étalent derrière le mur d'enceinte du quartier résidentiel. »⁷⁶ Cette découverte dépasse largement le cadre de leur enquête et donne lieu à de véritables fouilles 'archéologiques'. Nous les qualifions ainsi car on retrouve dans le récit une isotopie à caractère scientifique de la découverte, et d'ailleurs les deux jeunes enfants prélèvent une partie des trouvailles, qualifiées de « trésors » ou de « collection » qu'ils entreposent dans un hangar rebaptisé « musée ».

Les différentes analyses que nous venons de mener sont bien significatives de la dimension ethnologique présente dans l'œuvre, signe de l'adhésion d'Hampâté Ba d'une part aux méthodes de recherche et d'autre part au discours africanistes. En effet, dès la constitution de l'africanisme, Hampâté Bâ y prend part en servant d'informateur à Equilbecq et ce dès 1912 alors que ce domaine n'en est qu'à ses débuts. Ce « rite de passage » selon la formule de K. Aggarwal, va selon nous influencer tout son parcours de chercheur. Par la suite, tout au long de sa carrière de fonctionnaire colonial, selon ses affectations, il n'aura de cesse de recueillir informations, contes, témoignages pour enrichir sa documentation personnelle. *L'Empire peul du Macina*, sa première œuvre est le fruit de ses recherches, publiée en 1955. De nombreux passages, que nous ne pouvons pas tous relever tant ils sont abondants, apportent des précisions sur le contexte dans lequel il a pu effectuer ses recherches. A ce sujet, on peut relever les plus significatifs, comme lorsque lors de son arrivée à Tougan, à son habitude il brosse le cadre socio-culturel et historique du cadre de ses aventures. Cette ville se situe au nord-ouest de Ouagadougou, non loin de la frontière avec l'actuel Mali, et voici l'introduction de la cinquième partie de *Oui mon commandant !*, intitulée "A Tougan, sur les traces de mon père" :

« A l'époque, la subdivision de Tougan était peuplée de Samos, une ethnie qui, à ma connaissance, n'a pas encore été suffisamment étudiée. Lointainement originaires du Mandé, ils seraient venus par vagues successives entre le XIV^e et le XVI^e siècle, se mêlant plus ou moins au passage à d'autres peuplades pour finir par former, avec les premiers émigrés, l'ensemble du peuple Samo d'aujourd'hui. Bien qu'enclavés entre les pays senoufo, bobo et mossi, les Samos restèrent indépendants jusqu'à la conquête de la partie nord de leur pays par les Toucouleurs de Bandiagara, de 1862 à 1893, puis de tout leur pays par les Français. »⁷⁷

⁷⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.201.

⁷⁷ A. H. Bâ. *Oui, mon commandant !*, ed. cit., p.321.

Ce passage résonne, en plus de toutes les informations qu'il livre sur l'ethnie Samo, comme un appel pour les chercheurs à s'intéresser à l'histoire de cette région. L'auteur lui-même n'a pas une connaissance approfondie de la province de Tougan, pourtant dirigée par son père Tidjani lorsqu'il était encore roi. Lors de l'arrivée du nouveau commandant de cercle Mengant, et lui donne carte blanche pour la gestion de la subdivision, Hampâté Bâ, effrayé par ces nouvelles responsabilités lui confie :

« [...] je ne connais que les Samos de Louta, c'est-à-dire ceux de la tribu mathia, et les Peuls. Or la subdivision est peuplée également par des Samos des tribus mayaa, mannda, makaa, et par des Marka-djalan.

-Nous étudierons les autres ethnies ensemble, répliqua le commandant. Nous ferons autant de sorties qu'il en faudra pour y parvenir. Ne te gêne pas pour proposer ; moi je disposerai, et tout ira bien. »⁷⁸

L'inscription des recherches africanistes dans le contexte colonial est ici flagrante. Le commandant Mengant, issu du corps des militaires, occupe en réalité son premier poste en tant qu'administrateur colonial, et arrive pour la première fois dans cette province. De ce fait, il ne peut se passer de l'aide et du savoir d'Hampâté Bâ, même si ce savoir est incomplet, pour administrer sa subdivision. A ce stade du récit, nous sommes à la fin de l'année 1930, et il y a bien longtemps que l'administration coloniale française a perçu l'enjeu que représentaient la maîtrise et la connaissance des codes socioculturels des ethnies gouvernées. Dans le cas contraire, de nombreux problèmes se posent, et l'administration française a un mal considérable à rattraper les erreurs commises. On en trouve plusieurs exemples dans les deux tomes des mémoires, et bien souvent, c'est le narrateur lui-même, grâce à sa maîtrise d'une part de diverses langues et d'autre part des codes rattachés qui vient dénouer la situation. Pour revenir sur l'extrait cité précédemment, il est également révélateur du contexte pluriculturel de cette région de l'Afrique, le narrateur sort de la conception alors en cours à cette époque qui voudrait une Afrique homogène. Les échanges interculturels se situent donc aussi bien entre les Européens et les Africains, qu'entre les différentes ethnies, comme ici, Hampâté Bâ, Peul, côtoie différentes ethnies Samos. La complexité des rapports interculturels est bien au centre de l'administration coloniale et c'est bien en cela que la recherche africaniste vient pallier les manques.

⁷⁸ A. H. Bâ. *Oui, mon commandant !*, ed. cit., p.373.

Bilan :

C'est ainsi qu'à la fin du second tome, après plus de dix ans passés au service de l'administration coloniale, Hampâté Bâ reprend la route en direction de Bandiagara avec sa femme Baya et leurs enfants. Sur le trajet, il dresse un bilan de la période qui s'est écoulée depuis son arrivé en Haute Volta :

« Une grosse malle contenait l'ensemble des registres et cahier sur lesquels j'avais noté, depuis mon départ de Koulikoro en décembre 1921, toutes les traditions orales recueillies au fil des jours auprès de diverses ethnies rencontrées. En plus de ma documentation sur les Mossis, j'avais récolté, lors de mon séjour à Dori, beaucoup de renseignements sur les Peuls de la région, qui étaient islamisés depuis très longtemps, et sur les Touaregs. A Tougan, je m'étais documenté sur les tribus Samos et avais pu compléter mes informations sur les Toucouleurs –je devais beaucoup au vieux Marka-djalan que j'avais rencontré au campement de Louta et aux vieillards de la région avec lesquels il m'avait mis en contact. J'avais aussi recueilli des données sur les Doforobés. Mes fonctions de secrétaire de divers commandants, d'interprète occasionnel et surtout de secrétaire du tribunal, qui me mettaient en contact avec beaucoup de monde, avaient facilité mes recherches, d'autant que mon intérêt pour les récits traditionnels de tous ordres avait fini par être connu de tous. Les populations au milieu desquelles il m'avait été donné de vivre m'avaient toujours réservé un bon accueil : les Peuls, bien sûr, mais aussi les Touaregs, généreux et hospitaliers ; les Mossis, peuple droit, discipliné et travailleur, héritier d'une tradition sociale et culturelle séculaire et qui m'avait ouvert ses portes avec confiance ; sans oublier les Samos, frondeurs et turbulents, indomptables mais sentimentaux, qui accueillirent avec sympathie "l'héritier présomptif du royaume toucouleur de Louta" alors que, vers 1903, ils avaient assiégé dans son palais le roi son père... Au fil des premiers jours de mon voyage, les onze années que j'avais passées en Haute-Volta défilèrent devant ma mémoire, depuis l'arrivée du petit "écrivain temporaire à titre essentiellement précaire et révocable", naïvement fier de son casque colonial, de son costume européen et de ses chaussures craquante Robéro jaune London... jusqu'au "commis expéditionnaire titulaire de deuxième classe" (depuis le mois de juillet précédent), en passant par le chef de poste, intérimaire il est vrai, de Tougan ! J'avais connu des hauts et des bas, mon sort n'avait parfois tenu qu'à un fil... mais j'avais beaucoup appris sur la vie, sur les hommes et sur moi-même, et je portais un regard un peu plus averti sur le monde qui m'environnait. »⁷⁹

Ce bilan brosse une perspective générale des régions qu'il a traversées, envisagées selon les caractéristiques des ethnies qui l'occupent. Le narrateur se positionne en véritable chercheur, manifesté dans la narration par l'isotopie de la recherche scientifique. L'organisation du passage est elle-même rigoureuse, l'auteur explique de quel type d'informations il dispose,

⁷⁹ A. H. Bâ. *Oui, mon commandant !*, ed. cit., pp.411,412.

comment il les a obtenues, leur contenu, et la manière dont il se perçoit rétrospectivement en tant que chercheur. Ce passage est intéressant sur plusieurs niveaux. D'une part, on note, et cela est flagrant, une catégorisation assez essentialiste des diverses ethnies présentées. Nous ne nous permettons pas de juger le contenu du propos d'Hampâté Bâ, mais plutôt la manière dont il les présente. En effet, il nous a semblé retrouver dans le discours d'Hampâté Bâ le même regard que les premiers africanistes portaient sur les peuples rencontrés, enfermant les peuples dans des caractérisations restreintes et simplistes. Il est clair qu'il s'agit là d'un bilan et que l'auteur n'a pas vocation à réduire des ethnies à ces simples adjectifs, mais la tournure de son propos est ici essentialiste et tend à enfermer les communautés dans une vision sclérosante. D'autre part, il propose dans cet extrait un regard rétrospectif sur son parcours dans l'administration coloniale et la mention de sa fierté qu'il avait en arrivant en Haute-Volta est tout à fait caractéristique de l'image qu'avaient d'eux-mêmes les fonctionnaires indigènes lorsqu'ils se paraient des attributs du colonisateur. En effet, le simple fait de porter un casque colonial donnait aux fonctionnaires indigènes des prérogatives dépassant largement leur statut et beaucoup en ont abusé auprès des populations locales auxquelles le casque intimait le respect voire la peur. Cependant, Hampâté Bâ signale une évolution dans son comportement et à plusieurs reprises condamne cette attitude. Les raisons de ce changement sont largement explicitées dans le roman, et en particulier dans *Oui mon commandant !*, et sont liées aux valeurs que lui a enseignées entre autres, mais en grande partie, son père et maître spirituel Tierno Bokar.

I.2.2. Africanisme.

Au vu de ces données biographiques sur le parcours d'Hampâté Bâ d'une part au sein de l'école coloniale ainsi que de l'administration coloniale et d'autre part dans le cadre de ses travaux à l'IFAN⁸⁰ –lieu privilégié de transmission de l'africanisme– on peut questionner la filiation de notre auteur avec le discours africaniste. En effet, le champ de recherche africaniste et l'école républicaine entretiennent d'étroites relations puisque l'école des colonies forme des écoliers avec les connaissances apportées par l'anthropologie coloniale. D'autre part, certains des chercheurs africanistes, et c'est là une des particularités de ce domaine en France, ne sont pas des scientifiques en tant que tel mais des administrateurs

⁸⁰ Parcours que nous détaillerons de manière plus précise dans la partie qui suit.

coloniaux que G. Leclerc qualifie dans son ouvrage⁸¹ d' « éclairés ». Après nous être penchés sur l'influence, l'adhésion d'Hampâté Bâ au discours africanisme, il nous a semblé pertinent de définir ce champ de recherche dans une perspective diachronique. A ce sujet, les travaux de K. Aggarwal font référence, notamment l'ouvrage consacré à Hampâté Bâ dans lequel elle interroge les relations entre savoir et pouvoir.⁸² Pour K. Aggarwal, l'africanisme

« peut se définir en principe comme le savoir scientifique que les puissances occidentales tentent de construire au sujet des peuples et des sociétés de l'Afrique sub-saharienne depuis la deuxième moitié du XIX^e. Sa naissance coïncide avec l'émergence de la colonisation territoriale qui conduit les pays colonisateurs à participer directement dans la gestion des colonies en instituant un système de contrôle administratif. L'impérialisme moderne, comme le dit Hannah Arendt, transforme la sociologie de l'espace colonial en le rendant accessible à une classe moyenne métropolitaine appelée à diriger une bureaucratie coloniale. A la différence des négociants, des traitants ou des colons, pour ces hommes issus de l'école de Ferry et animés d'un zèle républicain, administrer c'est connaître. »⁸³

Liens avec l'orientalisme

Cette approche de l'africanisme se situe dans la lignée des travaux d'E. W. Saïd concernant l'orientalisme, c'est-à-dire le savoir et la représentation de l'Orient construite par l'Occident. Saïd, avec son ouvrage *L'orientalisme. L'orient créé par l'occident*⁸⁴ est considéré comme un auteur majeur. Pour résumer brièvement ce concept – c'est son équivalent en Afrique qui nous intéresse – on peut signaler que l'orientalisme est l'ensemble des représentations développées au sujet de l'Orient par l'Occident. L'orientalisme trouve sa source dans le romantisme, période à laquelle bon nombre d'artistes effectuent un voyage en Orient. Les récits de ces voyages sont à la mode à l'époque et alimentent les stéréotypes sur le sujet. Le rapport à l'altérité est ainsi au centre de ces représentations dans le sens où l'Orient représente ce qu'il y a de plus exotique pour l'époque. En définitif, le voyage en orient est plus une quête de soi qu'une réelle découverte de l'altérité c'est pourquoi « Edward Saïd voit dans l'Orient tel qu'il

⁸¹ G. Leclerc. *Anthropologie et colonialisme : essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris : Fayard (Anthropologie critique), 1972. 256p.

⁸² K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*. Paris : L'Harmattan, 1999. 263p.

⁸³ K. Aggarwal. "La naissance de l'africanisme à l'ère coloniale". [en ligne] Société Internationale de l'Etude des Littératures de l'Ere Coloniale. Consulté le 20 Avril 2012. Disponible sur Internet :

http://www.sielec.net/pages_site/DESTINATIONS/AFRIQUE/Aggarwal_naissance_africanisme/Aggarwal_naissance_africanisme_1.htm

⁸⁴ E. W. Saïd. *L'Orientalisme. L'orient créé par l'Occident*. Traduit de l'anglais par Catherine Malamoud. Paris : Seuil (La couleur des idées), 2005. 422p.

a été représenté par l'Occident une fiction plus qu'une peinture, et une représentation pratiquement colonialiste. L'Orient apparaît comme le lieu par excellence du fantasme. »⁸⁵ L'africanisme va procéder de la même façon que l'Orientalisme, avec peut être la nuance que les Orientaux représentaient un certain attrait pour les Européens, du fait de leur passé glorieux. Le continent africain quant à lui n'a jamais été représenté positivement car n'a produit aucune civilisation majeure aux yeux des Occidentaux, et ne peut donc en rien enrichir la culture française, tel que c'est le cas pour l'Orient, bien que cela puisse être nuancé sur le plan artistique avec les surréalistes. Cependant, les recherches sur le sujet sont motivées par la volonté de l'Europe de connaître ses colonies, non pas par humanisme, mais pour mieux exercer sa domination.

Anthropologie et impérialisme colonial

On peut situer conjointement la naissance de l'anthropologie et celle de l'impérialisme colonial. En effet, la Révolution industrielle opère un changement dans les esprits occidentaux en mettant la notion de progrès –scientifique, technique– au centre de l'idée de civilisation. La grandeur d'une civilisation se mesure à son avancement dans la technique. Auparavant, l'idéologie dominante pensait le travail « dans les termes traditionnels, bibliques, d'une nécessité vitale, résultat de la déréliction imposée par la Nature ou le Créateur. »⁸⁶ Désormais, le travail permet l'enrichissement, condition sine qua non du bonheur ce vers quoi tendent les hommes. L'entrée dans le capitalisme est également signifiante car a fait basculer la société, auparavant tournée vers l'agriculture et l'artisanat, dans le commerce et l'industrialisation de grande échelle. Les empires coloniaux, et en ce qui nous concerne la France, se tournent vers leurs colonies dans le but de se fournir en matières premières, insuffisamment nombreuses sur la métropole pour alimenter les usines toujours plus nombreuses et gourmandes. La période sur laquelle nous nous penchons correspond au second empire colonial français, que l'on peut faire démarrer en 1853 avec l'annexion définitive de la Nouvelle Calédonie par Napoléon III. C'est effectivement lui qui entreprend une grande politique d'expansion en Afrique et qui nomme Faidherbe –présent dans le récit– au poste de Gouverneur du Sénégal. Mais c'est surtout sous la Troisième République, que la colonisation et le capitalisme passent au stade de

⁸⁵ *Le Dictionnaire du littéraire*. Sous la direction de ARON, Paul ; SAINT-JACQUES, Denis ; VIALA, Alain. Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige, Dicos Poche), 2^e édition revue et argumentée, 2004, p.429.

⁸⁶ G. Leclerc. *Anthropologie et colonialisme : essai sur l'histoire de l'africanisme*, ed. cit., p.16.

l'impérialisme, après la défaite de Sedan entre 1870 et 1871. En effet, l'Allemagne en retard sur les Empires français et anglais, veut elle aussi sa part de terres inconnues et représente une menace pour la France. L'expansion française en Afrique se fait donc dans ces années là, d'ailleurs relatées dans la première partie "Racines" d'*Amkoullel l'enfant peul*, à partir du Sénégal. Les années 1870, 1871 sont également celle des lois Jules Ferry, d'ailleurs un fervent défenseur de l'expansion coloniale, qui viennent édifier l'école républicaine, exportée par la suite dans les colonies. Or, pour conquérir de nouvelles terres et surtout les dominer, les Français ont besoin de connaître les mœurs locales ; ainsi les premières études de terrain ethnologiques sont-elles des commandes de l'état français. En outre, les différentes expositions coloniales favorisent l'intérêt des français de la métropole pour les indigènes colonisés. Ce qui n'était que "superstitions" auparavant, devient "coutumes" avec l'anthropologie du XIX^e siècle, qui les voit comme les survivances d'un passé archaïque. L'anthropologie donne du sens à ses coutumes car elles manifestent un stade d'évolution que l'Occident a dépassé, et qu'il est difficile de restituer. Les peuples dits "primitifs" des colonies sont donc un formidable terrain de recherche car ont été préservés du progrès et les chercheurs occidentaux peuvent étudier in praesentia leurs « ancêtres contemporains ». Cependant, comme le souligne G. Leclerc dans son ouvrage, « Seule est donc "rationnelle" au sens propre la théorie anthropologique de la culture primitive elle-même. »⁸⁷ Les débuts de l'africanisme français s'inscrivent dans ce contexte. Bien évidemment, il ne surgit pas ex nihilo ; les premiers missionnaires, explorateurs et voyageurs ont laissé une documentation considérable sur l'Afrique et ce dès l'Antiquité. On trouve des tentatives de cartographie, des monographies sur divers sujets et bien sûr de nombreux récits de voyage. La colonisation permet l'avancée dans les terres, conquiert de nouveaux territoires, vierges de toute présence occidentale et relance l'intérêt des chercheurs pour l'Afrique. Comme le fait pertinemment remarquer K. Aggarwal, ce qui évolue à la fin du XIX^e et début du XX^e siècles est qu' :

« avec la colonisation, la distinction entre expédition scientifique et expédition militaire s'estompe progressivement et le savant n'est plus un simple passionné motivé seul par un engouement pour la connaissance. On cherchera à connaître l'Afrique pour mieux agir sur elle. »⁸⁸

La recherche de la connaissance d'autrui n'est plus, comme dans l'exotisme, une simple fascination suscitée par la curiosité dans la recherche d'un plaisir nouveau. La colonisation,

⁸⁷ G. Leclerc. *Anthropologie et colonialisme : essai sur l'histoire de l'africanisme*, ed. cit., p.31.

⁸⁸ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.45.

pour administrer, nécessite une connaissance rigoureuse, précise, pragmatique et c'est dans ce contexte que les recherches prennent un caractère plus scientifique. De fait, les chercheurs instaurent une distance avec leur objet d'étude : « il n'est plus question d'intérioriser l'altérité pour se substituer à elle »⁸⁹. Toutefois, ce recul en faveur de l'objectivité scientifique se double d'une prise de conscience, celle de la nécessité d'être sur le terrain, et donc en contact avec les communautés en question. Cette nouvelle approche tranche radicalement avec l'exotisme qui ne nécessitait peu voire pas de contact, et constituait plus une quête de soi qu'une véritable découverte de l'altérité, comme dans l'orientalisme au XIX^e siècle. C'est ce que fait Delafosse lorsqu'il écrit son ouvrage majeur paru en 1912, *Haut-Sénégal-Niger*, il pose les fondements d'une méthode de recherche et permet à l'africanisme de s'imposer comme une véritable discipline scientifique. Il avait déjà publié de nombreux manuels consacrés aux langues africaines à l'usage des administrations sous forme de dictionnaires contenant des récits oraux. Cette démarche constitue un premier pas vers la reconnaissance d'une littérature africaine. Delafosse est d'ailleurs l'un des premiers à parler de civilisation pour qualifier le continent africain, signe d'une prise en compte de la diversité humaine, point de départ de l'africanisme. *Haut-Sénégal-Niger* comporte une dimension théorique en exposant les systèmes de lois qui régissent les rapports entre les différents peuples. En effet, cet ouvrage prend pour espace de recherche la quasi-totalité de l'ex AOF et au lieu de présenter ce territoire comme un vaste espace morcelé regroupant des peuples divers, il recoupe les informations réunies pour dégager des ensembles. Cependant, cette recherche d'uniformité n'est pas fortuite car, en parallèle, une colonie du même nom et avec les mêmes frontières géographiques est créée. En outre, l'ouvrage est en réalité une commande de l'administration coloniale qui doit nécessairement appréhender cet espace pour le gouverner et en avoir une gestion centralisée. Cet ouvrage apparaît donc comme une justification de l'occupation coloniale et permet de mettre à jour les logiques internes de ces territoires.

Constitution de l'africanisme comme domaine spécifique

L'africanisme, par la suite étayé par les méthodes anthropologiques, s'émancipe du pouvoir colonial et prend toute sa dimension scientifique en se consacrant à la connaissance, s'élevant en savoir désintéressé, laissant le soin à l'administration coloniale de transformer l'Afrique. L'africanisme va prendre un nouveau tournant avec une autre grande figure

⁸⁹ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.47.

française, Marcel Griaule. Ce dernier introduit une nouvelle méthode relevant de l'ethnographie, la collaboration. Il met en œuvre cette démarche dans son livre intitulé *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotomméli* paru en 1948. En effet, cet ouvrage traite du peuple dogon vivant non loin de l'actuelle ville de Bandiagara dans les falaises. Les informations sont directement recueillies de la bouche d'un Dogon, le vieil Ogotomméli qui a finalement accepté de lui parler de son ethnie, de ses croyances, de sa cosmogonie riche et complexe, etc. C'est donc une véritable rupture qu'il amène dans la recherche africaniste en faisant intervenir directement le concours des Africains eux-mêmes. Les Africains auparavant considérés comme des objets d'étude, passent au statut d'informateurs. Dans *Dieu d'eau*, ce n'est plus le chercheur européen qui est seul aux commandes de la démarche :

« [...] désormais, c'est en réalité Ogotomméli qui est détermine les paradigmes de la réflexion anthropologique ; il montre à l'occident la bonne voie qu'il devait suivre et l'oriente vers ce qu'il considère, lui, comme étant digne de réflexion. L'Europe s'initie désormais comme disciple de l'Afrique. »⁹⁰

Le renversement est notoire, Ogotomméli endosse, à juste titre, le rôle du philosophe et Marcel Griaule quant à lui, est dans une attitude d'écoute et transcrit la parole de ce dernier par écrit, à l'image d'un simple scribe. Ce changement est d'abord possible du fait du caractère scientifique de l'étude de M. Griaule, car :

« Contrairement au champ colonial où l'africaniste était en position de domination dans ses relations avec l'administration comme avec les indigènes, dans le champ scientifique, l'africanisme se trouvait en position de subordination ; il ne disposait pas des mêmes atouts devant les autres spécialisations dotées d'une plus grande crédibilité scientifique. »⁹¹

Cependant, il est évident que les propos d'Ogotomméli ne sont pas restitués tels quels dans *Dieu d'eau*. C'est bel et bien M. Griaule, interprète, qui traduit, reformule les concepts énoncés par son informateur et en ce sens :

« [...] il pouvait réaffirmer sa position de conceptualisateur par rapport à la praxis de son homologue noir. L'accentuation de la différence portée à son comble permettait au savant de confronter en tant que

⁹⁰ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.99.

⁹¹ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.99.

pure altérité l'univers de son double africain. [...] L'Autre, identifié, compris, assimilé dans et par le langage de l'ethnologue, réabsorbé dans sa personnalité, est finalement éjecté en dehors de l'espace textuel. »⁹²

En outre, malgré toute la considération de Griaule pour Ogotomméli, il lui dénie « la capacité de produire une pensée individuelle, réflexive et critique, susceptible de refléter un pluralisme d'opinion ». En effet, pour Griaule, le vieux sage n'est que « le dépositaire d'une philosophie communautaire, le porte-parole d'un héritage culturel partagé par toute une société. »⁹³. K. Aggarwal cite P.J. Hountondji qui qualifie l'approche de Griaule comme relevant de « l'hypertrophie du culturalisme »⁹⁴, car Griaule favorise l'image d'une Afrique collective et homogène. Néanmoins, quelles que soient les critiques adressées à Griaule, son ouvrage *Dieu d'eau* est un texte fondateur de l'africanisme français et la prééminence accordée à la parole comme outil de connaissance d'une société constitue une nouvelle méthode de recherche, reprise par la suite par de nombreux chercheurs, dont Amadou Hampâté Bâ.

I.2.3. Trajectoire au sein de l'école et de l'administration françaises.

Ecole républicaine et idéologie.

Effectivement, Amadou Hampâté Bâ a fréquenté l'école française et c'est à cette occasion qu'il a appris à parler, lire et écrire le français. Comme nous l'avons signalé l'école véhicule une forte dimension idéologique, nous allons donc rappeler quelques données biographiques, et en particulier en ce qui concerne sa trajectoire au sein de l'école et de l'administration coloniale, ce qui permettra de mieux appréhender son adhésion à ce discours. Toutes ces informations se trouvent dans les Mémoires de l'auteur et notamment à partir de la partie intitulée "A l'école des blancs". A ce moment du récit, le narrateur a environ 12 ans – comme nous l'indique la référence temporelle « C'est ainsi qu'un beau jour de l'année 1912 »⁹⁵ – et il est « réquisitionné d'office »⁹⁶ par le commandant de cercle de Bandiagara

⁹² K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.101.

⁹³ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.102.

⁹⁴ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme : de la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*, ed. cit., p.102.

⁹⁵ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.258.

Camille Maillat. En effet, durant la colonisation, l'école permettait aux autorités coloniales d'assurer la tranquillité, voire la soumission des colonies, dans le sens où la France a utilisé l'école coloniale pour faire circuler l'idéologie du progrès servant à justifier la politique expansionniste de la métropole.

Il faut rappeler que l'école a toujours eu un lien fort avec la patrie en France et ce depuis le XIX^e siècle. Les lois Jules Ferry de 1881, 1882 sous la troisième République, veulent une école gratuite et obligatoire pour tous, mais derrière cette volonté se cache le besoin de renforcer le sentiment patriotique des enfants et de les former pour qu'ils deviennent par la suite de bons citoyens français. Le but est donc de créer une unité nationale, et pour ce faire rien de mieux que l'école, et des jeunes esprits en formation. L'idéal républicain veut donc civiliser les individus, les parents par le biais que constitue l'enfant écolier vu comme un missionnaire. L'école de la troisième république est donc fortement idéologique, stricte et rigide, avec une discipline de fer. On ne parle pas d'enfant –et donc de personnalité, d'épanouissement, de bien-être, etc.- mais d'élève, qui peut être bon et fera un bon citoyen, ou un cancre. On veut donc inculquer une histoire de France, pour aboutir à une unité culturelle et temporelle, et donner à la nation une unité spatiale et linguistique. Ce dernier point est fondamental dans cette France rurale où les dialectes régionaux ont souvent le dessus sur le français. Pour ce faire, un corps d'élite est créé, les Hussards noirs de la République, le substantif "hussards" assimile l'enseignement à un combat. De plus, on note que la première mission quotidienne est d'inscrire la morale au tableau noir, au départ axée sur la religion et ses principes mais que la séparation de l'Eglise et de l'Etat va détourner de son caractère religieux.

Ecole coloniale et idéologie.

L'école coloniale va prendre pour modèle cette école républicaine hexagonale et exporter ses principes dans les territoires colonisés. La mission première de l'école coloniale est la diffusion de la langue française, en vue d'aboutir à une unité linguistique des colonies. En effet, le panorama linguistique de cette partie de l'Afrique est riche et varié, chaque ethnie possédant un idiome propre. On relève un autre parler, le français local, qui peut être le français des tirailleurs, c'est-à-dire le français peu académique parlé par les soldats ayant combattu en métropole, lors de la première guerre mondiale par exemple ; ou le "petit nègre".

⁹⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.257.

Ces deux variantes de français local sont parlées par imitation phonétique, ni la syntaxe ni la grammaire ne sont respectées. L'école veut donc proscrire à la fois les dialectes locaux mais également l'usage du "petit nègre" et enseigne un français hyper-normé qui aboutira dans la littérature à ce que les critiques ont appelé le "style instituteur". Les écrivains africains cherchent une certaine reconnaissance de la métropole, en mettant en avant leur capacité à écrire aussi bien, voire mieux, que les français eux-mêmes. En plus de lutter dans le domaine linguistique, l'école des colonies agit sur le plan idéologique. Les réalités socio-culturelles ne sont en aucun cas prises en compte dans l'apprentissage, et l'enseignement reçu par les écoliers africains n'est en rien adapté à leur culture pour la simple raison qu'à l'époque, on considère qu'ils n'en ont pas. En effet, les occidentaux estiment que les Africains n'ayant pas de littérature écrite, n'ont ni histoire, ni culture, si ce n'est des mœurs de barbares. Nombreux sont alors les préjugés des français vis-à-vis des indigènes comme on les nommait à l'époque. Des manuels sont créés, spécialement conçus pour l'apprentissage du français dans les colonies, que Jean-Claude Blachère cite dans son ouvrage⁹⁷, dont *Mamadou et Binieta* est certainement le plus célèbre. Jean-Claude Blachère y consacre une étude car bien qu'il « ne fut pas un livre officiel, et n'eut pas non plus de statut monopolistique ; il fournit pourtant une très bonne image de la doctrine pédagogique en Afrique coloniale des années 30 et 40, qui sont celles précisément de l'apprentissage pour les écrivains noirs »⁹⁸. Dès l'avant-propos de ce manuel scolaire, les auteurs définissent « une véritable théorie du dressage linguistique, articulée d'abord sur une critique des défauts prétendus naturels des élèves noirs : "tendance (...) à confondre l'originalité et l'étrangeté", mauvais maniement du lexique, qui les conduit au verbalisme et au pédantisme, et à percevoir de manière brouillée les différences de registres [...] »⁹⁹. D'emblée les écoliers sont perçus comme étant inférieurs au plus cancre des écoliers français et la pédagogie se voit fortement influencée par ces préjugés. L'enseignement est donc simplifié pour que ces écoliers puissent le suivre, et on aboutit ainsi comme le fait remarquer Jean-Claude Blachère à des « réflexes » dans les comportements linguistiques. Dès leurs premiers pas dans la langue française, les élèves noirs sont enfermés dans ce que l'on pourrait appeler des usages types. Les sujets de rédaction sont basés sur des représentations stéréotypées de l'homme noir ; l'image de la France est quant à elle, soigneusement ménagée, et ne peut être comprise par des enfants dont le fond culturel ne

⁹⁷ J. C. Blachère. *Négritudes. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*. Paris : L'Harmattan, 1993. 254p.

⁹⁸ J. C. Blachère. *Négritudes...*, ed. cit. cit., p.74.

⁹⁹ J.C. Blachère. *Négritudes, les écrivains d'Afrique noire et la langue française*. Op. cit., p.75.

correspond pas du tout. En outre, il est à noter que l'histoire enseignée est celle de la France, avec tout ce que cela implique : la négation de l'histoire et de la culture des élèves, on imagine aisément le décalage qui en découle. En effet, parler des ancêtres gaulois à des Africains est à la limite de l'entendement. En outre, les valeurs morales enseignées sont étroitement liées à celles de la religion catholique. On ne prend pas en compte les valeurs propres aux enfants noirs, dénigrées, elles n'ont pas leur place à l'école française.

Celle-ci soulève très vite un paradoxe. Son but est de permettre l'avilissement des populations autochtones, mais en leur permettant d'accéder à l'éducation n'est-ce pas aussi leur donner les clés pour s'opposer à l'hégémonie française ? Pour tenter de résoudre ce problème, les auteurs sont préalablement sélectionnés, comme dans une forme de censure, pour éviter que les élèves, futurs sujets français, n'aient la matière pour développer des idées subversives qui pourraient mettre à mal le pouvoir français dans les colonies. Dans cette optique, des auteurs sont alors écartés des programmes scolaires et certaines paroles de l'hymne français, la Marseillaise, jugées trop révolutionnaires, sont parfois modifiées nous signale J.C. Blachère. Pour résumer, on peut dire que l'école dans les colonies est ambiguë. D'une part, elle est le signe de la "bonté" de la France à l'égard des indigènes en offrant la possibilité d'accéder à la culture française, et peut-être perçue comme une volonté humaniste de diffuser la connaissance. D'autre part, sous couvert de cette apparente charité se cache en réalité, l'idéologie du progrès caractéristique de la colonisation : les africains sont inférieurs culturellement, économiquement, techniquement aux Français, et ces derniers se veulent les propagateurs du progrès. Pour conclure ce bref rappel consacré à l'école nouvelle occidentale, Jean-Claude Blachère cite Mongo Beti : « L'Afrique est ravagée par trois grands fléaux, la dictature, l'alcoolisme et la langue française »¹⁰⁰. En effet, l'imposition du modèle classique et la mise en exergue de la norme en valeur morale cloisonnent les écrivains des premières générations dans un carcan moulé par les occidentaux, par le biais de l'école. Les écoliers doivent renier leur culture et leur milieu d'origine pour accéder à la maîtrise du français et des codes qui lui sont rattachés, vécue comme une initiation, c'est-à-dire un passage douloureux vers un nouveau statut.

Parcours scolaire et administratif d'Hampâté Bâ.

¹⁰⁰ J.C. Blachère, *Négritures, les écrivains d'Afrique noire et la langue française*. Op. cit., p. 102.

Nous allons voir qu'Hampâté Bâ, une fois n'est pas coutume, se distingue par certains aspects de l'analyse fournie par Blachère. En effet, à l'image de son ami Samba Traoré, alias Wangrin, l'acquisition de la langue française ne signifie pas perte de son identité propre comme dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane¹⁰¹ lorsque le père du héros prononce cette phrase : « Si je leur dis d'aller à l'école nouvelle, ils iront en masse. Ils y apprendront toutes les façons de lier le bois au bois. Mais apprenant, ils oublieront aussi. Ce qu'ils apprendront vaut-il ce qu'ils oublieront ? »¹⁰² Pour l'auteur, aller à l'école coloniale, même si cela ne le réjouit pas en premier lieu, est tout de même une formidable occasion d'apprendre la langue française pour communiquer directement avec les administrateurs coloniaux sans passer par le truchement de l'interprète, mais surtout dit-il « Le commandant me donne ma troisième chance de devenir chef, je ne voudrais pas la rater comme j'ai raté les deux premières. C'est pourquoi je veux aller à l'école. »¹⁰³ Déjà enfant, Hampâté Bâ mesure l'importance de parler le français et l'obligation de fréquenter l'école coloniale au départ vécue comme une malchance se transforme en formidable opportunité. Il effectue le début de sa scolarité à Bandiagara, puis en 1913, il est dirigé sur l'école régionale de Djenné afin d'y préparer son certificat d'études indigène. Il l'obtient au milieu de l'année 1915, et au lieu d'attendre l'autorisation du directeur ou celle de l'administration, il quitte la ville de Djenné pour rejoindre ses parents à Kati. Lorsqu'en 1917 le jeune Amkoullel croise un ancien camarade de classe de Bandiagara et de Djenné, Yagama Tembely, « revêtu de la superbe tenue des élèves normaliens de Gorée »¹⁰⁴ ; cette rencontre lui fait l'effet d'un choc et l'amène à se réinscrire à l'école. Néanmoins, il est obligé de s'inscrire en école primaire, étant donné sa fugue, son niveau n'est pas reconnu. C'est également à cette même époque qu'il effectue son premier travail pour l'administration coloniale avec le titre de « vagemestre auxiliaire de l'armée à titre civil »¹⁰⁵ A la rentrée de 1918, il intègre l'école régionale de Bamako, obtient pour la seconde fois en 1920 le certificat d'études et c'est à ce moment là que sa mère s'oppose à la décision qui imposait à Hampâté Bâ de poursuivre ses études à l'école normale de Gorée au Sénégal. Ne pouvant se soustraire à la décision de sa mère, Hampâté Bâ fait part aux autorités coloniales de son refus d'obtempérer et malgré les tentatives de ses instituteurs pour lui éviter la « punition », le narrateur est muté à Ouagadougou en tant « qu'écrivain

¹⁰¹ C. H. Kane. *L'Aventure ambiguë*. Paris : 10/18 (Domaine étranger), 1979.191p.

¹⁰² C. H. Kane, *L'Aventure ambiguë*, ed. cit., p.44.

¹⁰³ A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.272.

¹⁰⁴ A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.373.

¹⁰⁵ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.375.

temporaire à titre essentiellement précaire et révocable »¹⁰⁶ Pendant les vacances précédant l'annonce des résultats, Hampâté Bâ travaille à titre bénévole au service de l'Enregistrement et des Domaines de Bamako où il rencontre M. Sylvandre. C'est sur ce départ pour Ouagadougou que s'achève le premier tome des Mémoires. Dans le second, le narrateur est donc officiellement fonctionnaire de l'administration coloniale, d'abord à Ouagadougou de 1922 à 1923 en pays mossi –l'ethnie majoritaire dans le centre de la Haute-Volta, actuel Burkina Faso– puis à Dori, au nord en pays peul de septembre 1923 à juillet 1924, il est de nouveau muté à Ouagadougou où il officie de 1924 au début de l'année 1929, date à laquelle il demande son affectation à Tougan au nord ouest de Ouagadougou. C'est pendant cette période qu'il est nommé chef de subdivision par intérim, fait assez exceptionnel pour l'époque qu'un indigène assure une fonction strictement réservée aux Européens. En 1932, il est de nouveau muté à Ouahigouya plus au nord mais toujours proche de la frontière avec l'ex Soudan français –actuel Mali– auquel le cercle de Ouahigouya est rattaché, qu'il quitte en 1933 lors d'un congé de longue durée. Il arrive donc à Bandiagara en 1933, soit onze ans après son départ, et *Oui mon commandant !* s'achève sur le départ du narrateur en route pour Bamako. Il est en poste à Bamako jusqu'en 1942, date à laquelle Théodore Monod, directeur de l'Institut Français d'Afrique Noire (I.F.A.N.) le recrute en qualité de chercheur spécialisé dans la récolte des traditions orales, qui le mèneront à publier son premier ouvrage, *L'Empire peul du Macina* en 1955, fruit de ses recherches. En 1958, il fonde et dirige l'institut des sciences humaines du Mali, et représente son pays fraîchement indépendant à la Conférence générale de l'UNESCO. La même année en 1962, il est élu membre du Conseil Exécutif de l'UNESCO, où il siège jusqu'au début des années 1970. Dès lors, il cesse toutes fonctions officielles pour se consacrer à ses recherches personnelles, d'ordre religieux, historique, littéraire et ethnologique. Il publie alors plusieurs contes traditionnels comme *Petit Bodiel*¹⁰⁷ en 1976, mais aussi *Njeddo Dewal mère de la calamité*¹⁰⁸ en 1985, etc.

L'influence du discours africaniste chez Hampâté Bâ est donc notoire dès son enfance puisqu'en 1912, il recueille des contes avec Wangrin pour le compte d'Equilbecq alors qu'il n'a que douze ans ; c'est pourquoi K. Aggarwal qualifie cette étape de « rite de passage ». Le regard d'ethnologue est facilement décelable dans le récit, notamment grâce aux nombreuses adresses au lecteur occidental souvent accompagnées de notes explicatives. Le chapitre "Funérailles d'un grand chef mossi" témoigne de ce regard d'ethnologue puisqu'il ne

¹⁰⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.426.

¹⁰⁷ In A.H. Bâ, *Petit Bodiel et autres contes de la savane*. Paris : Pocket, 2006. 217p.

¹⁰⁸ In. A.H. Bâ, *Contes initiatiques peuls*. Paris : Pocket, 2000. 397p.

participe pas à l'économie générale du récit de vie, et n'apporte aucune information sur l'auteur. Ceci nous amène à parler de regard qui devient ethnologisant dans le sens où le prisme ethnologique prend parfois le pas sur l'aspect autobiographique. A ce sujet, l'anecdote fort longue relatant la circoncision de son grand frère Hammadou dans les moindres détails vient pallier la sienne, apportant toutes les informations relatives aux traditions, ce qui n'est pas possible pour la sienne qui s'est déroulée à l'hôpital. Le regard ethnologisant n'alourdit pas pour autant le récit car Hampâté Bâ présente les faits sous un aspect ludique, bien qu'utilisant un vocabulaire spécifique et scientifique, marquant ainsi l'adhésion au discours africaniste. Ce dernier peut se définir comme le discours et les pratiques scientifiques élaborés par les Occidentaux, suite à la naissance conjointe de l'Impérialisme colonial et de l'anthropologie. Au départ, le but était de mieux connaître les territoires colonisés afin de mieux les asservir, mais par la suite ce savoir se constitue comme un domaine spécifique à la fin de la première moitié du XX^e siècle. L'institution de l'africanisme en véritable pratique scientifique autonome se fait par la prise de distance avec l'administration coloniale. En outre, pour comprendre la manière dont a été véhiculée l'idéologie sous-jacente et au processus de colonisation, et au discours africaniste à ses débuts, il nous a semblé intéressant de nous pencher sur le fonctionnement de l'école coloniale et de son modèle, l'école républicaine de Jules Ferry. En effet, Hampâté Bâ est réquisitionné d'office pour aller apprendre sur les bancs de l'école, et le passage se situant pendant la première guerre mondiale témoigne bien de l'influence de l'idéologie sur les jeunes esprits. L'école joue un rôle d'intégration culturelle, en contribuant à l'assimilation par la langue. De plus, elle donne des modèles de représentations et d'interprétations du monde, dans un processus de légitimation de la culture dominante. L'adhésion au discours africaniste, qui a donc une forte dimension idéologique, chez Hampâté Bâ n'est possible que par son parcours au sein de l'école coloniale et de l'administration française, qui l'ont conditionné aux méthodes de recherches africanistes.

Cependant, une autre dimension se détache dans le récit, en plus de l'engagement culturel et du regard d'ethnologue et qui fonctionne elle aussi comme une vision du monde et donc dans un sens que l'on peut prendre sous son aspect idéologique. Il s'agit de la religion, qui comme l'idéologie constitue un système d'idées et de représentations qui vont conditionner le regard que porte Hampâté Bâ sur le monde qui l'entoure.

I. 3. La spiritualité :

I.3.1. Sa formation à l'ombre de grands savants musulmans.

Cosmologie animiste.

Effectivement, la religion fait partie prenante du récit, autant qu'elle occupe une place importante dans les sociétés décrites par Hampâté Bâ. Ceci est d'ailleurs manifesté dans son ouvrage *Aspects de la civilisation africaine*, sous-titré "Personne, culture, religion", dans lequel il y consacre un chapitre entier. Rappelons également qu'il a consacré un ouvrage complet à son maître, Tierno Bokar, *Vie et enseignement du Sage de Bandiagara*, et écrit un essai intitulé *Jésus vu par un musulman*, dans lequel il fait part de ses connaissances en arithmologie afin de réduire le fossé creusé entre ces deux religions monothéistes qui pour lui ont la même source. Le dialogue entre les religions est au cœur de ces deux ouvrages, condition sine qua non pour l'auteur d'une bonne entente entre les peuples. Il nous a semblé pertinent de questionner les rapports entre Hampâté Bâ et les systèmes de valeurs véhiculés par l'Islam et les croyances animistes. En effet, dans cette première partie concernant les analogies entre les principaux discours idéologiques, nous avons souligné l'adhésion aux discours de la Négritude et de l'Africanisme, et il s'agit désormais d'étudier l'influence de la religion et de manière plus générale de la spiritualité dans la vision du monde et les représentations proposées par Hampâté Bâ dans ses Mémoires. En outre, de la même manière que nous avons considéré la littérature comme lieu d'expression d'un discours idéologique, nous envisagerons la production littéraire comme un espace de témoignage d'un ensemble de croyances qui permettent à l'auteur de comprendre et de décrire le monde environnant. Le discours de l'écrivain est dès lors comparable à celui des philosophes et théologiens avec lesquels il partage une même recherche de l'absolu.

En ce qui concerne le parcours religieux d'Hampâté Bâ, on peut signaler d'emblée qu'il appartient à l'ethnie peule, très tôt islamisée, et qu'il grandit lui-même dans une famille particulièrement musulmane du fait de leur ascendance du grand El Hadj Omar, fondateur de l'empire Toucouleur du Soudan, et khalife de la confrérie soufie de la *Tidjaniya*. A la religion musulmane vient s'ajouter les croyances animistes peules et bambara qui elles aussi vont guider le parcours spirituel d'Amadou Hampâté Bâ.

Tout d'abord, on peut signaler qu'Hampâté Bâ grandit au carrefour des cultures peules et bambara, néanmoins les deux proposent une approche similaire de la cosmologie. A ce sujet, son ouvrage *Aspects de la civilisation africaine* explicite bien des points. Par exemple, il nous informe que la représentation de la notion de personne, est analogue. Pour introduire son étude, il s'appuie sur les langues peule et bambara, pour expliquer au lecteur les différentes nuances que recouvre la notion de personne dans ces deux traditions. Dans les deux cas, on trouve un premier terme qui signifie littéralement « la Personne » (« Neddo » en peul, et « Maa » en bambara) et un second qu'il traduit par « les personnes de la personne » (« Neddaaku » en peul, et Maaya » en bambara). Ces deux termes dénotent une certaine complexité dans la conception de l'individu, mais font également appel à une dimension sacrée, ou du moins plus spirituelle que dans la culture occidentale. La personne apparaît donc, et ce dès sa naissance, comme le réceptacle de puissances spirituelles qui la dépassent, l'individu devient ainsi une représentation partielle et partiale de ces forces qui dominent le monde des hommes. En marge de cela, Amadou Hampâté Bâ nous signale que l'homme ne peut se concevoir autrement qu'en lien avec la communauté avec laquelle il appartient. Celle-ci est chargée de l'intégrer en son sein via par exemple des cérémonies, comme celle de l'initiation. Elle « a pour but de donner à la personne psychique une puissance morale et mentale qui conditionne et aide la réalisation parfaite et totale de l'individu »¹⁰⁹. Cette notion de « multiplicité intérieure » va se retrouver dans la représentation des personnages dans la littérature, dont Wangrin est probablement la meilleure illustration¹¹⁰. Dans les sociétés traditionnelles, l'homme est « un être complexe, habité par une multiplicité en mouvement permanent. Il ne s'agit donc pas d'un être statique ou achevé ».¹¹¹ Cette citation résume bien la conception de l'individu dans ces sociétés, et signale ainsi qu'à chaque être, chaque chose a une partie visible, et derrière elle, une partie que l'on ne voit pas, sauf pour les connaisseurs, mais sans quoi rien n'aurait été possible. Il dira plus loin : « Au côté visible et apparent des choses, correspond toujours un sens invisible et caché qui en est la source ou le principe ».¹¹² En outre, dans les traditions peule et bambara, l'homme est considéré comme un être hybride, « lieu de rencontre de forces contradictoires en perpétuel mouvement »¹¹³, et ce sont les différents rites initiatiques qui vont permettre à l'individu de faire coexister ces forces en

¹⁰⁹ Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, p.12.

¹¹⁰ Sur le sujet, cf. Mémoire de Master 1 de Lise PERUSAT, "L'interculturalité dans *L'Etrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain* d'Amadou Hampâté Bâ". Mémoire réalisé sous la direction du Pr. Christiane ALBERT, soutenu le 5 octobre 2010, Université de Pau et des Pays de l'Adour.

¹¹¹ Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, pp.13, 14.

¹¹² Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, p.25.

¹¹³ Amadou Hampâté Bâ, *Aspects de la civilisation africaine*, p.15.

harmonie. La communauté a donc la responsabilité d'aider l'être à lutter contre la dysphorie qui le guette, afin que lui aussi à son tour, puisse jouer son rôle dans la société. C'est en cela que l'on parle d'interdépendance dans les sociétés traditionnelles africaines : l'homme doit respecter des règles, non seulement au sein de la communauté, mais également envers tout être vivant, qu'il soit animal ou végétal sous peine de perturber l'ordre des choses, l'équilibre entre les forces qui l'entourent. Du fait de sa multiplicité, l'homme doit maintenir cet équilibre, et agit ainsi comme un médiateur, ceci étant encore plus accru pour les chefs coutumiers ou religieux, sur qui reposent de lourdes responsabilités (abondance des récoltes, prospérité, etc...). Les détenteurs de la tradition doivent donc initier les hommes de leur communauté pour qu'ils puissent trouver leur place au sein des forces du monde, pour aboutir à une unification. C'est donc vers celle-ci que va tendre le narrateur tout au long du récit et ce dès son enfance.

L'islam.

Après avoir brièvement exposé ce que recouvrait la vision du monde prônée par les religions peules et bambara, nous allons maintenant nous attarder sur la religion musulmane. Pour comprendre comment ces systèmes de croyances peuvent se côtoyer en la personne d'Hampâté Bâ, il faut tout d'abord signaler que, contrairement aux préjugés, la religion animiste n'est pas polythéiste. En effet, dans cette dernière, on reconnaît également un Dieu unique et créateur, originel, cependant Il est bien trop éloigné des hommes pour que ceux-ci puissent lui adresser directement leurs prières. Juste derrière ce Dieu créateur, viennent dans l'ordre les ancêtres, c'est-à-dire tout homme qui a vécu dignement et dont les funérailles ont été menées selon la tradition, puis la Brousse, c'est-à-dire la Nature siège des forces invisibles, ensuite les masques qui sont une émanation de la Brousse, et enfin différentes puissances spirituelles à l'échelle du village, du clan, ou tout simplement d'un individu. Cette présence d'un Dieu originel est très bien expliquée par Amadou Hampâté Bâ dans le conte *Njeddo Dewal, mère de la calamité*. On le retrouve également dans le début du roman de Nazi Boni, *Crépuscule des temps anciens* ; sous le nom «DOMBENI»¹¹⁴. Il semblerait que cette évocation d'un dieu tout puissant constitue –ou peut constituer– un préalable nécessaire au conte traditionnel. Chez Hampâté Bâ cette rencontre s'opère en termes de synthèse, de syncrétisme puisque les différents cultes ne sont jamais en concurrence.

¹¹⁴ Nazi Boni, *Crépuscule des temps anciens*. Paris/Dakar : Présence africaine, 1962, p.22.

L'islam occupe néanmoins une place prépondérante par rapport aux croyances animistes, et ce du fait de la forte présence de cette religion dans sa famille paternelle. En outre, dès l'âge de sept ans, le narrateur entreprend une formation à l'école coranique, sous l'égide de Tierno Kounta Cissé, un marabout et ami de son père Tidjani. Cette anecdote est relatée dans le chapitre "Mort de ma petite enfance", et constitue un événement majeur dans la formation spirituelle du narrateur. Cependant, Tierno Kounta décède peu de temps après le début de ses études, ce qui marque une rupture dans sa formation coranique. Il ne reprend ses études que lorsqu'il est de retour à Bandiagara et c'est Tierno Bokar qui assure son éducation religieuse.

« Tierno Bokar venait d'ouvrir à Bandiagara une petite école coranique qui n'était encore fréquentée que par deux élèves : mon frère aîné Hammadoun et la petite Dikoré, fille de Kadiatou Bokari Moussa. J'en devins le troisième élève. On nous appelait "les trois pierres du foyer de l'école de Tierno", par allusion aux trois pierres de la cuisine africaine sur lesquelles repose la marmite. Plus tard de nombreux autres élèves vinrent se joindre à nous. Tierno Bokar qui avait veillé sur mes premières années, était pour moi autant un père qu'un maître [...] »¹¹⁵

L'école dont parle le narrateur, est en réalité la future zaouïa dont il est question dans l'ouvrage consacré au maître et qui compta à ses beaux jours plus de cent élèves¹¹⁶, ce qui en faisait l'une des plus renommées de Bandiagara. Il suit les enseignements de Tierno Bokar durant tout son séjour dans la ville, mais en 1912, se produit la seconde et véritable rupture dans son apprentissage puisqu'il est réquisitionné d'office pour aller à l'école des blancs. L'annonce de cet « enlèvement » –c'est ainsi que cela est vécu par Beydari et Kadidja¹¹⁷– provoque un véritable effroi autant chez le narrateur que dans sa famille. Kadidja, jamais à court d'idées pour déjouer les plans du pouvoir, met tout en œuvre pour racheter, ainsi que cela se faisait à l'époque, Amkoullel, ne voulant pas que son fils devienne un infidèle. Avant de mettre à exécution son plan, elle en fait part à Tierno Bokar « qui était un peu le directeur de conscience de toute la famille »¹¹⁸. Ce dernier joue alors un rôle déterminant pour le narrateur car, loin de s'opposer à cet ordre, il incite Kadidja à s'y plier évoquant la Parole du Prophète : « *La connaissance d'une chose, quelle qu'elle soit, est préférable à son ignorance* » ; et aussi : « *Cherchez la connaissance du berceau au tombeau, fût-ce jusqu'en*

¹¹⁵ A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.193.

¹¹⁶ A. H. Bâ. *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*, ed. cit., p.37.

¹¹⁷ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.280.

¹¹⁸ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.281.

*Chine !" »*¹¹⁹. La sagesse et la magnanimité du maître concernant l'école française ont pour effet d'infléchir la destinée du jeune Amkoullel, qui à ce stade de sa vie, devait le menait à une carrière de marabout-enseignant. Tierno Bokar fait ainsi preuve d'une grande ouverture d'esprit à une époque où l'école coloniale était le pire des fléaux qui pouvait toucher une famille. Les deux derniers extraits que nous venons de citer sont porteurs de problématiques que l'on retrouve dans le célèbre ouvrage intitulé *L'Aventure ambiguë* écrit par Cheikh Hamidou Kane. Ces deux œuvres ont pour point commun de présenter la formation spirituelle et intellectuelle de deux personnages : Samba Diallo pour *L'Aventure ambiguë* et Amadou Hampâté Bâ lui-même dans son autobiographie. De nombreux échos sont notables entre ces deux œuvres, comme par exemple l'image du « foyer » pour désigner l'école coranique. Mais plus révélateur encore c'est la figure de La Grande Royale qui rappelle celle de Tierno Bokar. Samba Diallo est lui aussi appelé sur les bancs de l'école nouvelle, et, alors que tout son clan s'y oppose, sa tante, La Grande Royale, infléchit le refus et de son frère le chef des Diallobé, et du maître coranique Thierno. Elle est la première à prendre conscience de l'importance de cette école, l'occasion selon elle, de lutter contre les Français avec leurs propres armes, et apprendre « l'art de vaincre sans avoir raison ».

I.3.2. Œcuménisme et tolérance dans le récit.

Rôle de la religion.

Cette étape du récit est le premier élément notable dans lequel la religion musulmane, incarnée en la personne de Tierno Bokar, influe, certes a posteriori, le parcours intellectuel du jeune Amkoullel, et donc le regard qu'il porte sur le monde qui l'entoure. Il ne reprendra sa formation coranique que lors de son arrivée à Ouagadougou, alors qu'il est totalement soustrait de tout l'environnement social, culturel et surtout religieux d'un futur marabout. En effet, un soir alors qu'il rentre de son bureau, un orage éclate et provoque une véritable révélation chez l'auteur. Dès le lendemain, il prend la décision, et ce de son propre chef, de reprendre ses études coraniques laissées en suspens. Il prend contact avec un célèbre marabout de Ouagadougou, Alfa Ismaïla Cissé. En outre, conscient du retard accumulé en la matière, il demande à son oncle Babali Hawoli Bâ, marabout installé en Haute-Volta de lui

¹¹⁹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.281.

enseigner « la Rissalat, le livre de base de la liturgie et du droit islamiques selon l'école malikite¹²⁰. »¹²¹ Dès ce jour, il entame en parallèle une correspondance avec Tierno Bokar, se consacre entièrement à la religion, se convertit, et se décrit comme un anachorète :

« Désormais, seuls comptaient pour moi mon travail, mes études, mes prières et mes méditations. Je me mis à vivre comme un ascète. Je ne fréquentais plus la foule et n'assistais plus à aucune réjouissance profane. Je tenais constamment mon chapelet à la main, de manière à pouvoir mentionner le nom de Dieu et celui de son Prophète chaque fois que j'avais quelques minutes creuses. »¹²²

A partir de là, chaque évènement problématique auquel il sera confronté sera l'occasion de consulter un marabout afin de trouver une issue conforme à la loi musulmane. C'est le cas lorsqu'il est raillé par toute la ville de Ouagadougou du fait de son célibat ; il consulte son oncle et conformément à ses conseils, prend pour épouse sa cousine Baya qu'il fait venir de Bandiagara et devient ainsi un chef de famille respecté de tous. Les femmes de Ouagadougou qui cherchait à ternir sa réputation le laissent désormais en paix, et de surcroît, le considèrent différemment des autres fonctionnaires, il est le "fonctionnaire-marabout". Malgré sa vie austère et son nouveau statut, Hampâté Bâ est encore jeune, et commet encore des erreurs de jugement ainsi que l'illustre ce fragment :

« Je prenais très au sérieux cette qualité de marabout cette qualité de marabout qu'on me prêtait, et que je préférais de beaucoup à celle de "commis expéditionnaire". La preuve ? Je marchais, parlais, mangeais, regardais, riais et m'habillais comme je l'avais vu faire aux grands marabouts. En un mot, je les singeais avec beaucoup de sérieux et d'application. A l'époque, Tierno Bokar ne m'avait pas encore suffisamment pris en main ; je n'avais pas appris à faire la différence entre "paraître" et "être". »¹²³

Ce bilan sur ses débuts de jeune fonctionnaire à Ouagadougou est signe de la présence du "je" narrant qui juge avec quelque peu de sévérité l'arrogance du "je" narré. Le système de valeurs auquel il se réfère est celui du culte musulman, incarné en la personne de Tierno Bokar. Cependant, au fil du récit, et en particulier dans la fin du second tome, on note que coexistent deux pratiques d'où découlent des règles de conduite chez les musulmans. D'une part, et c'est

¹²⁰ Note de l'auteur : « L'Islam connaît quatre grandes écoles juridiques, du nom de leurs fondateurs [...]. Chacune présente un précis juridique et rituel émanant de son fondateur. Les différences qui les séparent sont minimes et ne portent que sur des points de détail [...]. C'est donc improprement qu'on les appelle parfois "rites", car elles ne modifient en rien les rites de bases de l'Islam qui sont les mêmes pour tous les musulmans. ». In A. H. Bâ, *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.491.

¹²¹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.128.

¹²² A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.129.

¹²³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.154.

en sa faveur que penche le narrateur, celle que prône Tierno, un ensemble de valeurs organisées autour d'une philosophie altruiste et bienveillante, centrée sur la connaissance et l'accomplissement de soi ; et d'autre part, une pratique plus intéressée, exercée par des marabouts peu scrupuleux et profitant de leur statut pour enrichir leur fortune personnelle par exemple. Le texte littéraire est ici l'occasion pour Hampâté Bâ d'aborder des thèmes inhérents au questionnement humain, codifiés par la religion et à propos desquels il doit se positionner.

Mise en application par le narrateur.

A ce sujet, le chapitre "Vanité et poursuite du vent"¹²⁴ est probablement le plus évocateur. Construit en miroir il relate la rencontre du jeune Amkoulel avec Ben Daoud Mademba, fils du Roi Mademba Sy de Sasanding, en 1919 alors qu'il est en route pour rejoindre sa famille à l'occasion des vacances scolaires. Cet épisode est confronté –via une prolepse– aux retrouvailles avec le même homme en 1947. Le récit met donc en présence deux périodes de sa vie, séparées par vingt-huit années, et permet d'introduire une réflexion philosophique sur l'histoire de sa propre personne. Les deux points de vue, celui du "je" narré et celui du "je" narrant se superposent et permettent au lecteur d'appréhender l'évolution du regard de l'auteur sur le monde qui l'entoure.

Amkoulel et ses camarades, voyageant à bord du bateau *Le Mage*, remarquent avec étonnement la présence d'un jeune homme noir richement vêtu, accompagnant le commandant de cercle.

« Le jeune homme, plus âgé que moi de quelques années, était assez corpulent. Son visage, noir comme de l'ébène, brillait comme du bois poli. Vêtu d'un costume marocain de drap pur, il fumait d'un air détaché, laissant tomber exprès les cendres de sa cigarette sur sa djellaba brodée, dont le drap ne brûlait pas. Ses chaussures luxueuses, de cuir fin "Robéro jaune London" comme le voulait la dernière mode, étaient craquante à souhait. Une fine flèche dorée rayait ses chaussettes de soie noire. Pour couronner le tout, sa tête s'ornait d'un superbe fez garni de franges soyeuses, et ses cheveux bien taillés étaient soigneusement lissés et aplatis à l'aide d'une pommade brillante. Tous les voyageurs indigènes, déjà embarqués ou encore en attente sur le quai, en étaient cois d'étonnement. C'était bien la première fois que l'on voyait le commandant Courtille, habituellement plus disposé à se servir de sa cravache qu'à faire des politesses, se montrer si courtois et si aimable avec un indigène qui lui cédait même le pas ! »¹²⁵

¹²⁴ A. H. Bâ. *Amkoulel, l'enfant peul*, ed. cit., pp. 397 à 413.

¹²⁵ A. H. Bâ. *Amkoulel, l'enfant peul*, ed. cit., p.398.

L'attitude suffisante de Ben Daoud est non sans rappeler celle du narrateur lors de son arrivée à Ouagadougou fier de ses attributs de Blanc-Noir¹²⁶, autrement dit de fonctionnaire indigène. La comparaison entre Ben Daoud et le narrateur ne s'arrête pas là. En effet, la vanité, présente chez le Prince trouve son semblant chez le jeune narrateur : ce dernier refuse les restes de nourriture du plat du Prince et interdit à ses compagnons d'y toucher à cause de la rivalité qui oppose les gens du royaume de Sansanding et ceux de Bandiagara. Ben Daoud, étonné que les jeunes élèves dédaignent les restes des premières classes, vient s'enquérir des raisons de leur refus. Comprenant que pour des raisons d'honneur les jeunes élèves de Bandiagara ne peuvent manger les restes donnés par un individu de Sansanding, Ben Daoud fait préparer spécialement un plat pour les écoliers. Amkoullé, conscient que leur intégrité est respectée accepte le plat au nom de ses camarades, attire l'attention de Ben Daoud par sa force de caractère et son intelligence et c'est ainsi qu'ils deviennent amis. Ils se séparent après être arrivés au port de Sansanding, du quel le narrateur contemple le faste du palais et du Roi lui-même. Cette description, qui marque une pause dans le récit, permet au narrateur la mise en miroir avec la même vision mais vingt huit ans plus tard. En effet, lorsqu'il revient à Sansanding dans le cadre de ses recherches à l'IFAN, Hampâté Bâ décide secrètement de faire une halte dans la ville où il avait quitté son ancien ami. Le sentiment qui prime dans la description de la ville de Sansanding est encore l'étonnement, mais ce n'est plus le luxe et la

¹²⁶ La société coloniale est marquée par une forte hiérarchisation, et les individus sont divisés en trois classes. Celles-ci sont présentées dans le récit sous les appellations coutumières : « noirs-noirs », « noirs-blancs » et « blancs-blancs » qui fonctionnent par synecdoque. « Blanc-blanc » est utilisé pour parler d'un Français de la métropole expatrié travaillant pour l'administration ou le commerce -ou tout simplement venu profiter des richesses du pays-, occupant ainsi la place la plus haute ce qui lui confère un pouvoir quasi absolu sur les deux autres « catégories ». « Noir-blanc » désigne un indigène qui travaille pour l'administration coloniale, ou de manière plus générale qui est au service des blancs, et en cela dispose lui aussi de pouvoir sur ses congénères -certains, comme le protagoniste ont reçu une éducation française. Cette place est peut-être la plus instable, du fait de « l'entre deux » dans lequel se trouve le fonctionnaire : bien que travaillant pour la France, il n'a pas le statut de citoyen français -sauf exception-, et la reconnaissance que cela implique à l'époque ; de plus il ne peut accéder à de hautes responsabilités, et reste considéré comme un subalterne par les blancs-blancs. Et même s'il est un indigène, le regard de ses compatriotes change, car il peut exercer une pression sur eux du fait de son statut : il inspire alors la crainte, la jalousie, l'envie... Il est acculturé car peut être rejeté par son milieu d'appartenance qu'il aurait en quelque sorte trahi en travaillant pour le pouvoir colonisateur, voire en le cautionnant. « Noir-noir » quant à lui, désigne un indigène n'occupant aucune position dans l'administration, c'est le plus bas échelon dans la hiérarchie sociale durant la colonisation, bien que représentant la majorité de la population. Dans le roman, ils sont présentés comme des hommes et des femmes qui tentent de continuer à vivre selon leurs coutumes mais qui subissent de plein fouet les conséquences économiques, politiques et sociales de l'occupation française -un peu moins dans les campagnes reculées, où la présence française est moins visible. Cependant, il ne faut pas faire de cette classe une entité homogène ; en effet, l'auteur prend grand soin de décrire les différentes ethnies qui cohabitent et les rapports de forces entre elles. Ainsi le lecteur prend conscience que la colonisation n'est pas seulement française, certaines ethnies imposent leur domination sur d'autres qu'elles jugent inférieures : l'auteur, toujours avec malice, nous fait part des préjugés, de la manière dont est perçue la différence et la notion d'étranger les noirs-noirs sont doublement méprisés : par les blancs-blancs, mais aussi par une partie des noirs-blancs qui profitent de leur position, jouent les « petits chefs ».

beauté de la ville qui le provoquent mais la misère et l'effroi dans lesquels la ville semble plongée. De même, le narrateur se fait accompagner chez son ami Ben Daoud, et le trouve en piteux état, logeant dans une concession misérable. Le décalage induit par ces deux représentations, renforcé par l'usage des sommaires et prolepses, permet au narrateur de développer une réflexion d'ordre métaphysique sur le caractère éphémère des richesses et du pouvoir, ce qui constitue un topos littéraire. En effet, le narrateur exploite ici son propre parcours et celui de Ben Daoud pour construire un discours moral, mais c'est bien le "je" narrant signifie la sagesse de son point de vue au regard de sa propre évolution. L'insistance à deux reprises sur les chaussures « Robéro jaune London » est, nous a-t-il semblé, à mettre en parallèle avec la propre attitude d'Hampâté Bâ lorsqu'il arrive à Ouagadougou, tel qu'il se décrit lui-même ainsi que nous l'avons constaté précédemment. Ce chapitre est donc l'occasion pour l'auteur de porter un regard rétrospectif, l'agencement des épisodes lui permettant de porter des jugements philosophiques, toujours en lien avec les enseignements reçus de Tierno Bokar :

« Je regardais le vieux bouc ruminer à l'endroit même où, jadis, siégeait Mademba dans toute sa gloire ; je vis les bestioles rampantes de la nuit sortir des anfractuosités et des crevasses de ce qui avait été autrefois une salle de réception emplie de courtisans et résonnant des chants de louange des griots ; et là, à mes pieds, se trouvaient les tombes modestes, presque oubliées, d'un monarque absolu et d'un héros de guerre. J'avais quarante-sept ans. Mon maître Tierno Bokar, le sage au cœur plein de tolérance et d'amour –"l'homme de Dieu", comme l'appelait Théodore Monod– était mort depuis sept ans déjà, dans de cruelles conditions d'isolement et de réclusion provoquées par la méchanceté –ou plutôt, comme il le disait lui-même, par l'ignorance des hommes. C'était donc cela la vie ? "[...] Eh bien, si c'est cela la vie de ce monde, elle n'est vraiment, comme le dit le Coran, *qu'une jouissance éphémère et trompeuse*, et l'Ecclésiaste de la Bible a bien raison quand il s'écrie : *Tout est vanité et poursuite du vent !*" [...] Ce jour-là, en cet instant, j'ai divorcé d'avec le monde et pris la ferme résolution de me conformer, tout le reste de ma vie, au conseil de mon maître : servir, servir toujours, mais ne jamais chercher ni les honneurs, ni le pouvoir, ni le commandement. »

Cet extrait est révélateur sur bien des points. Tout d'abord, on note la mise en perspective de deux époques, pour bien marquer l'écart qui les sépare. La question oratoire –placée en fin de paragraphe– vient quant à elle souligner le caractère désemparé de l'auteur devant des faits qui le dépassent. En outre, l'évocation de la figure de Tierno Bokar, qui, aux yeux du narrateur cristallise toutes les valeurs positives de l'homme de foi, va de pair avec les citations d'extraits de deux textes sacrés, le Coran et la Bible. On note à ce sujet, bien que musulman, Hampâté Bâ, comme son ami Wangrin, ne hiérarchise pas les différentes religions. De plus,

cette ultime visite à Sansanding est l'occasion d'un choix de ligne de conduite, en accord avec les conseils de son maître. On peut également souligner que les raisons de la chute –qui sont celles de la réussite par la même– sont induites par la colonisation. En effet, ce n'est pas dit explicitement ici car ce qui prime c'est la valeur générale, existentielle, mais le père de Ben Daoud a été fait Roi par l'administration coloniale et c'est elle qui a déchu sa famille et causé la ruine de Ben Daoud.

La religion source d'enseignements.

En plus de jouer un rôle de référent en tant qu'ensemble de normes, la religion est source d'enseignements, mène à la Connaissance. Cette dernière est au centre des systèmes d'éducation à la fois dans l'Islam et aussi dans les religions traditionnelles. On peut distinguer plusieurs types de connaissances, l'une d'ordre ésotérique, l'autre concernant le quotidien. En ce qui concerne les connaissances ésotériques, elles s'acquièrent par les différents rites d'initiation dans les sociétés traditionnelles, comme la circoncision. Le personnage qui se distingue par ses connaissances mystiques est le grand père maternel d'Hampâté Bâ, Pâté Pouлло. Le narrateur le présente comme un *silatigui*, un initié peul :

« Peul pasteur de haute brousse de la région du Dienguel (Sénégal), Pâté Pouлло était un *silatigui*, c'est-à-dire un grand maître en initiation pastorale, sorte de prêtre du culte et, à ce titre, chef spirituel de toute sa tribu. Comme tous les *silatigui*, il était doué de facultés hors du commun : voyant, devin, guérisseur, il était habile à jauger les hommes et à saisir le langage muet des signes de la brousse. »¹²⁷

Ce sont ses capacités hors normes qui le guident vers El Hadj Omar, pour que ce dernier le guide vers la connaissance du Dieu Un, en échange de quoi, Pâté Pouлло lui offre ses services afin de le guider à travers les pièges. El Hadj Omar, érudit musulman et éminent soufi, le convertit à l'Islam et lui confie le destin de son neveu Tidjani Tall, fils d'Amadou Seydou Tall, le frère aîné d'El Hadj Omar. Un autre personnage présente des capacités similaires, apparaît dans un chapitre éponyme, il s'agit de Danfo Siné, le joueur de *dan* :

« C'était un "homme de connaissance" bambara, un *doma*, donc un "grand connaisseur" –ce que l'on traduit souvent en français, faute de mieux, par le terme "traditionaliste" au sens de *savant en matière de connaissances traditionnelles*. Il existe des *doma* dans chaque branche ou filière de connaissance, mais

¹²⁷ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.22.

lui était un *doma* complet. Il possédait toutes les connaissances de son temps touchant à l'histoire, aux sciences humaines, religieuses, symboliques et initiatiques, aux sciences de la nature (botanique, pharmacopée, minéralogie), sans parler des mythes, contes, légendes, proverbes, etc. C'était aussi un merveilleux conteur. C'est auprès de lui que j'ai entendu pour la première fois de nombreux contes et légendes bambaras et peuls de la région du Wassoulou, où ces deux ethnies vivent assez mêlées. [...] Mais avant tout c'était un maître éminent de l'initiation du Komo, un "maître du couteau" (c'est-à-dire sacrificateur rituel, enseignant et nécessairement forgeron de son état) et l'un des plus célèbres chantres du Komo que l'on ait connu dans la région. »¹²⁸

Si Hampâté Bâ lui consacre un chapitre entier, c'est d'une part afin de pouvoir exposer l'ampleur de ses connaissances, et d'autre part du fait de l'influence de Danfo Siné sur sa propre construction intellectuelle. En effet, le narrateur stipule que Danfo Siné, qui s'était lié d'amitié à son père Tidjani lorsqu'ils vivaient à Bougouni, venait régulièrement animer les veillées dans la cour de la concession de son père. C'est à cette période que le narrateur a l'occasion d'assister aux récitations, et découvre « le monde merveilleux des mythes et des grands contes fantastiques dont le sens initiatique ne [lui] serait révélé que plus tard »¹²⁹. Un dernier personnage s'illustre par son parcours initiatique singulier, c'est Maabal à qui est consacré le chapitre intitulé "Un Morceau d'or pur dans un chiffon sale". Ce chapitre se situe dans la dernière partie de *Oui mon commandant !*, "Retour aux sources" quasiment exclusivement consacré à son congé en compagnie de Tierno Bokar, et donc où la religion tient une place primordiale. En effet, durant cette retraite chez son maître il découvre les poèmes de Maabal, et lui dédie un chapitre afin de narrer son histoire. Ce dernier menait une vie dissolue jusqu'à sa rencontre avec Tierno Bokar qui le prend sous son aile et le loge dans sa zaouïa. Un beau jour,

« Maabal l'illettré, Maabal qui n'avait même jamais fait l'école coranique, Maabal qui n'avait jamais rien lu, se mit à chanter et ne s'arrêta plus. Visité par l'inspiration, il improvisait de longs poèmes peuls mystiques en peul dont la splendeur et l'élévation de pensée stupéfièrent tous ceux qui les entendaient, à commencer par les marabouts de Bandiagara. »¹³⁰

Maabal incarne, à sa manière la connaissance mais en ce qui le concerne, elle ne s'acquiesce pas par apprentissage, mais par révélation. Hampâté Bâ lui consacre un chapitre pour lui rendre hommage mais aussi parce que, signale-t-il :

¹²⁸ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.167.

¹²⁹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.169.

¹³⁰ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., pp.464,465.

« Au jour où j'écris cette page, en 1978, il reste encore quelques vieux récitants qui sont les derniers survivants de ce chœur. Mais il est à craindre qu'avec leur disparition ces poèmes magnifiques ne sombrent eux aussi dans l'oubli. »¹³¹

Si nous citons ce passage c'est qu'il constitue la seule mention dans les deux tomes du moment de l'écriture du récit, et que d'autre part, il témoigne de la forte volonté d'Hampâté Bâ de recueillir les textes mystiques, permettant d'accéder à la connaissance.

Nous avons mentionné deux types de connaissances, la seconde relevant du domaine du profane s'acquiert quant à elle dans la vie quotidienne. Cette connaissance ordinaire s'apprend par le canal du système éducatif traditionnel et au sein des associations de jeunes, les *waaldé*, dont nous avons détaillé le fonctionnement précédemment. Reproduisant la société des adultes, elle permet aux jeunes de s'éduquer mutuellement, par mimétisme. En outre, on peut signaler la grande liberté dont jouissent les enfants, c'est ce qui ressort dans le chapitre "La journée d'un enfant". Amkoullé et son fidèle comparse Daouda Maïga, sont libres de leurs mouvements –après que le narrateur a consacré sa matinée à suivre son apprentissage coranique– ce qui leur permet d'aller explorer la brousse environnante, apprenant à chasser, à connaître les plantes, etc. Cette liberté est aussi visible plus tôt dans le récit, lorsqu'Amkoullé voyage avec sa mère juste après la naissance de son petit frère, il se lie d'amitié avec le chef du village de Dongorma. Ce dernier, prénommé Bamoussa, éduque le jeune Amkoullé à chasser de petits animaux, faire un feu pour ensuite les griller, et ce sans l'aide des adultes. Les enfants ont à ce stade du récit, cinq ans pour le narrateur et six pour son compagnon, ce qui fait dire à l'auteur :

« Certains s'étonneront peut-être qu'un enfant aussi jeune [...] soit capable de faire tant de choses. C'est que les enfants africains étaient extrêmement précoces, leurs jeux consistant le plus souvent à imiter les travaux des adultes, qu'ils aidaient d'ailleurs très tôt dans leurs tâches. Bamoussa n'était nullement une exception. »¹³²

Cette connaissance profane ou ordinaire est donc fondée sur l'apprentissage par l'expérience et le mimétisme de la société des adultes. L'école traditionnelle n'a donc ni lieu, ni contenu, ni professeur spécifique. Tout ce qui compose la société traditionnelle est donc matière à

¹³¹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.467.

¹³² A. H. Bâ. *Amkoullé, l'enfant peul*, ed. cit., p.148.

apprendre, c'est pourquoi chez Hampâté Bâ, traditions riment avec enseignements et valeurs. La tradition est même un système de pensée dans le sens où

« entre le mode de connaissance et le système de pensée existent des relations dialectiques, des interférences. Le système de pensée, axé sur une perception et une attitude par rapport à l'homme, l'univers et la société, découle obligatoirement de données cognitives et d'une pratique sociale. »¹³³

Pour revenir à notre propos, on peut signaler pour amorcer la conclusion de cette partie que la spiritualité, relevant à la fois des croyances animistes traditionnelles et de l'Islam occupe une place importante dans le récit qui est dans une certaine mesure, la transposition littéraire de la vision du monde d'Hampâté Bâ. De même, comme nous l'avons signalé elle a une grande influence sur le regard qu'il porte sur lui-même, sur les autres et de manière plus générale dans sa perception de la différence. En effet, la différence est au cœur du récit, avec la confrontation dès son plus jeune âge au fait colonial, et donc à une autre forme de culture.

Pour conclure cette première partie de notre étude consistant à déceler les marques d'adhésion aux différents courants idéologiques sur l'Afrique de la première moitié du XX^e siècle, on peut avancer l'idée que le récit d'Hampâté Bâ propose une vision du monde influencée par ces mêmes discours. En ce qui concerne le discours relevant de la Négritude, on peut noter l'engagement sur le plan culturel d'Hampâté Bâ en faveur d'une défense et illustration des traditions africaines, qui se manifeste par des représentations –comme celle de la femme, des *waaldés* entre autres, relevant du système de pensée typiquement africain. En outre, la dénonciation du système colonial et de ses abus participent également du discours de la Négritude. Concernant le discours africaniste, les travaux de recherche de l'auteur s'inscrivent dans ce cadre tout d'abord car il effectue ses premières recherches dans le cadre de l'administration coloniale, mais également du fait de son activité au sein de l'I.F.A.N. sous la direction de Th. Monod. De plus, l'aspect ethnologique indéniable de ses Mémoires participe d'un regard influencé par l'africanisme, à tel point que parfois le récit de sa vie s'estompe pour laisser place à des anecdotes strictement ethnologiques, ce qui nous a amené à parler d'un regard ethnologisant. Pour finir, la dimension spirituelle, centrale dans son œuvre, influence le regard qu'il porte sur autrui et donc sur le phénomène colonial, dans une optique de tolérance de la différence, surtout grâce aux valeurs coraniques incarnées par la personne de Tierno Bokar. Les religions, présentées sous un aspect syncrétique, lui permettent de considérer les

¹³³ B. Beridogo. "La tradition comme mode de connaissance et système de pensée", in *Amadou Hampâté Bâ homme de science et de sagesse. Mélanges pour le centième anniversaire de sa naissance*, ed. cit., p.38.

traditions africaines comme source d'enseignements et porteuses de valeurs, qu'il met en œuvre et dans sa vie et dans le récit de celle-ci. Ces dernières, et en particulier les religions animistes considèrent l'homme dans une optique de multiplicité intérieure, qui n'est pas hybride si la communauté l'aide, via les cérémonies d'initiation, mais comme une synthèse harmonieuse. Selon Hampâté Bâ, et comme dans l'Islam ou l'animisme, tout est question d'interprétation, et il laisse le soin au lecteur, guidé par ses conseils, d'effectuer ce travail à la lecture de ses Mémoires. Hampâté Bâ saisit les limites du témoignage et de la seule expérience vécue, privilégie l'exposé explicatif afin d'offrir à son lecteur un maximum de données. C'est ainsi que le phénomène colonial est perçu comme une expérience globale, qui certes marque profondément les régions décrites, mais sans que ce phénomène soit strictement lié à l'Occident. Cependant, elle a le "mérite" de pousser Hampâté Bâ à réfléchir sur des questions existentielles comme le rapport à autrui, l'injustice sociale, etc. A ce sujet, nous relevons une dernière citation pour achever cette partie de notre étude extraite du début du second tome:

« Quelle était donc l'origine de l'injustice sociale? Pourquoi existait-elle? Quelles étaient ses autres manifestations dans le monde? Cesserait-elle un jour?... Une foule de questions sans réponse sur la vie, le monde, les relations entre les hommes envahissait pour la première fois mon esprit. Après la leçon de tolérance reçue du marabout kounta à notre étape précédente, voilà qu'une dimension nouvelle venait s'offrir à mes réflexions. Décidément, ce voyage se révélait riche de surprises et d'enseignements. »¹³⁴

Cette citation nous semble pertinente dans la mesure où elle témoigne bien de l'état d'esprit du narrateur, et dans le sens où le récit tend à proposer des réponses à ces questions, qui bien sûr devront être interprétées par le lecteur. En outre, c'est bien les enseignements religieux qui permettent à l'auteur de dépasser les divergences pour aboutir à une forme de synthèse. En effet, Hampâté Bâ est un homme du consensus, qui trouve son épanouissement personnel et intellectuel en puisant ce qu'il y a de meilleur face à tout ce qu'il lui a été donné de rencontrer. C'est ainsi que l'on ne peut l'enfermer dans un discours, bien qu'il participe au discours de la Négritude, il n'est pas un auteur de la Négritude; il n'est pas un africaniste bien qu'il ait travaillé à l'IFAN et produit des œuvres permettant une meilleure connaissance de l'Afrique; et ce n'est pas non plus un homme de foi, dans le sens où il n'a pas consacré sa vie à la religion comme Tierno Bokar, même si elle occupe une place centrale. Mais c'est bel et bien cette dernière qui lui permet de transcender les différents discours idéologiques dans une quête

¹³⁴A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.52.

incessante vers La Vérité qui passe par une recherche de l'entente entre les hommes, condition sine qua non pour lui d'un monde meilleur et plus juste.

II. LE DEPASSEMENT DES DISCOURS PAR L'ECRITURE

II. 1. Hampâté Bâ, un homme qu'on ne peut enfermer

« L'éthique c'est l'esthétique du dedans. » Cette citation de Pierre Reverdy nous paraît éclairer notre démarche dans cette deuxième partie. En effet, on peut rapprocher l'éthique de l'idéologie dans le sens où les deux entretiennent un lien avec la morale. Or, dans l'étude sur la spiritualité qui précède, un point essentiel se dégage, la religion est pour Hampâté Bâ, et de manière générale, un ensemble de valeurs morales. De ce fait, nous nous concentrerons donc sur l'étude de l'esthétique dans l'œuvre d'Hampâté Bâ, c'est-à-dire la mise en forme poétique du dépassement des différents discours idéologiques par l'écriture. Hampâté Bâ dans son ouvrage *Aspects de la civilisation africaine* propose une tentative de définition de l'esthétique négro-africaine qui commence par réfuter les préjugés européocentristes, comme nous l'avons montré avec l'étude du titre. Nous avons retenu comme points essentiels, tout d'abord la conception de la personne, réceptacle de forces, que des cérémonies aident à harmoniser. De la même façon, elle est forcément perçue dans et par le prisme de sa communauté. C'est donc un être social par excellence –on peut traduire par « humanisme » la notion de « personnes de la personne »¹³⁵. L'individu est en lien avec la Nature, qu'il peut investir parfois –c'est le cas du village ou des lieux sacrés- avec son accord. Le reste, la brousse, est un lieu où siègent des forces qui le dépassent, et qu'il convient de ne pas perturber. On peut citer Wangrin qui, au volant de sa torpédo dans le chapitre 30 de *L'Etrange destin de Wangrin*,¹³⁶ s'oppose à la Nature, écrase le python doublement sacré ce qui le conduit à la déchéance. La question linguistique est, elle aussi, selon nous au cœur de l'esthétique négro-africaine ; la coexistence de langues, voix qui caractérisent à la fois les récits et les sociétés qui leur servent de cadre tendent à polyphoner le texte. L'hétérolinguisme et la polyphonie peuvent être des éléments participant de l'esthétique négro-africaine¹³⁷. L'oralité présente dans certaines productions littéraires peut faire office de trait d'union entre différentes traditions littéraires, roman occidental et conte traditionnel par exemple, ce qui amène à une interpénétration des genres, des domaines –selon cette conception toute africaine. De même, l'auteur Hampâté Bâ endosse

¹³⁵ Source personnelle.

¹³⁶ Sur le sujet, voir Mémoire de Master 1 « L'Interculturalité dans *L'Etrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain* », non publié, pp. 57, 58 et 60.

¹³⁷ Sur le sujet, voir Mémoire de Master 1 « L'Interculturalité dans *L'Etrange destin de Wangrin ou Les Roueries d'un interprète africain* », non publié, p.48.

bien souvent le rôle d'ethnologue, mais aussi de conteur traditionnel en particulier dans *L'Étrange destin de Wangrin* et appelle ainsi à une lecture synesthésique de son œuvre. La littérature a une fonction sociale, ce n'est pas un art qui se suffit à lui-même, comme pour les masques elle a une fonction. A ce propos, on relève cette approche de P. Baba et F. Coulibaly qui nous a semblé intéressante : « Les textes initiatiques, obéissant à la double exigence de l'esthétisme et de l'ésotérisme, semblent avoir pour mission fondamentale de relier la société à ses origines lorsqu'ils ne se présentent pas comme des techniques cathartiques orientées vers la sécurisation de l'individu ».¹³⁸ Ce sont ces différents points et leur mise en œuvre dans le récit, sur lesquels nous nous pencherons dans cette seconde partie.

II.1.1. Dépassement de la Négritude

Tout d'abord, nous allons voir comment procède le dépassement du discours de la Négritude dans *Amkoullel*, *l'enfant peul* et *Oui mon commandant !* Ainsi que nous l'avons démontré lors de notre travail sur la mise en scène de l'interculturalité dans *L'Étrange destin de Wangrin*, Hampâté Bâ refuse toute vision binaire concernant le phénomène colonial, et même de manière plus générale dans son approche des faits quels qu'ils soient. Cette approche est bien sûr influencée par les enseignements spirituels animistes et musulmans qui considèrent qu'en chaque chose, chaque être, cohabitent une face visible et une face invisible. En outre, sa grande élévation mystique ne lui permet pas de considérer les hommes selon une vision strictement manichéenne. En ce sens, il dépasse donc le discours anticolonialiste de la Négritude, qui rejette en bloc la colonisation, en instaurant une forme de rupture, thématique, intellectuelle et langagière. Cette rupture trouve son expression en poésie, largement inspirée par le mouvement surréaliste, dans laquelle le poète, tel Senghor, exprime son refus de l'assimilation et célèbre ses origines. En parallèle, des textes comme *Discours sur le colonialisme*, d'Aimé Césaire, adoptent la forme du pamphlet dans le but d'haranguer la communauté noire à se dégager du joug colonial. Ce bref aperçu de quelques formes qu'ont pu prendre les écrits de la Négritude signale bien l'écart entre la démarche d'Hampâté Bâ et celle de deux grands penseurs de la Négritude, Césaire et Senghor. En effet, l'approche d'Hampâté Bâ est toute en nuances, avec divers niveaux de lecture, comme dans la littérature orale traditionnelle. Notre étude se concentrera sur quatre points majeurs qui permettront d'appréhender le dépassement du discours essentialiste et radical de la Négritude qui sont : la

¹³⁸ *Notre Librairie*, numéro 75-76, consacré à la Littérature malienne, p.7. Réédition de 1989.

présentation du fait colonial sous un angle "positif" –ce qui ne veut bien sûr pas dire qu'il l'est entièrement– avec la mise en avant de la capacité de résistance de la part des Africains, qui n'ont pas fait que subir la colonisation. Dans un second temps nous nous attacherons à présenter les divers interprètes qui jalonnent le récit, car ce sont eux qui permettent en grande partie de modifier le système colonial du fait de leur statut. La représentation de la guerre 14/18 nous a semblé révélatrice de cette même démarche, car en plus d'introduire une rupture dans la chaîne de transmission des traditions orales, elle provoque un changement dans les relations entre populations locales et administration coloniale. Enfin, l'évocation de l'école se fait sur un mode propre à Hampâté Bâ que nous tenterons de mettre en exergue.

Comme nous l'avons constaté dans la première partie de notre étude, les mémoires d'Hampâté Bâ sont le lieu d'une dénonciation des travers du colonialisme et en cela il rejoint la pensée des grands intellectuels de la Négritude. Cependant cette dénonciation s'accompagne d'un regard faisant preuve de beaucoup plus de relativisme qui tranche radicalement avec les discours anticoloniaux. En effet, une des premières choses qui frappe le lecteur, est que le fait colonial n'est pas présenté comme étant l'apanage de la civilisation occidentale. Dans la première partie du récit, et en particulier dans "Racines", l'auteur expose très clairement les rivalités entre les différentes ethnies, les relations hiérarchiques qu'elles entretiennent entre elles avec des phénomènes de domination de l'une sur l'autre. Ceci est tout à fait surprenant pour l'époque puisque rares sont les auteurs qui proposent une vision nuancée de l'Afrique précoloniale, beaucoup la décrivant de manière assez idéalisée, dans une célébration des origines, comme chez Camara Laye ou Senghor par exemple. Hampâté Bâ, quant à lui, va présenter le fait colonial sous certains de ses aspects qu'il juge positifs. En effet, il incombe leur part de responsabilité à certains chefs qui se sont alliés avec les Occidentaux lors de la pénétration dans l'arrière pays. En outre, Hampâté Bâ met en relief le rôle, en tant qu'adjuvants, de certains fonctionnaires coloniaux indigènes. C'est par exemple le cas de Bara Diem, un Toucouleur venu du Sénégal. L'histoire de ce dernier est relatée dans le cadre d'un épisode sur les travaux forcés, et en particulier en territoire mossi. Le narrateur est encore en route pour rejoindre Ouagadougou, et se trouve au niveau de Yako. Les habitants de la ville de Yako, des Mossis donc,

« [...] refusaient de s'offrir sans résistance pour un travail qu'ils jugeaient dégradant et inutile. Pour eux, le conquérant blanc avait inventé ces histoires de routes larges de huit coudées qu'il fallait ouvrir à travers la forêt, creuser dans la rocaïlle puis damner à la main pour en durcir la surface, uniquement pour tracasser le peuple et lui prouver sa vassalité. Les empereurs mossis et leurs dignitaires

partageaient ce point de vue. Ils encourageaient en sous-main à saboter les travaux, et il n'était pas rare que les responsables des chantiers soient retrouvés empoisonnés ou descendus froidement par les habitants. »¹³⁹

Cet extrait illustre bien deux faits. D'une part, le narrateur met en exergue la résistance, voire l'insurrection, dont font preuve les habitants de Yako, et les Mossis en général, le Mogho Naba lui-même, cautionnant les actes de malversations. D'autre part, suivant ce que nous avançons plus haut, les travaux forcés, en particulier la construction d'infrastructures, n'est pas jugée nécessaire, voire inutile pour les habitants des localités, puisque ces derniers ne disposent pas de moyens de locomotion leur permettant d'utiliser ces mêmes routes. Le chapitre, d'ailleurs intitulé "Un surveillant féroce", met en avant la collaboration entre Bara Dem et les autorités françaises qui n'arrivent pas à se faire obéir dans ce cercle. Ce dernier étant Toucouleur n'a aucune considération pour les Mossis, raison pour laquelle il accepte la collaboration avec les autorités. Signalons au passage qu'il parvient même à négocier son aide en posant trois conditions :

« -un : il recruterait lui-même de force tous les manœuvres dont il aurait besoin, avec droit de punir sévèrement toute résistance ou connivence de sabotage qu'il constaterait ou même soupçonnerait ;
-deux : il se ferait assister par dix hommes qu'il choisirait lui-même ;
-trois : lui et ses auxiliaires seraient armés et auraient le droit de faire usage de leurs armes pour se défendre légitimement.

C'était à prendre ou à laisser... Etant donné l'intérêt que représentait la réalisation de routes à travers les territoires, aussi bien pour le déplacement que pour l'acheminement des marchandises et des matières premières au profit des grosses sociétés commerciales françaises de la place, Bara Dem fut investi de tous les pouvoirs qu'il avait demandés. De toutes les routes à créer, celle qui reliait Ouahigouya à Ouagadougou en passant par Yako était la plus urgente en raison d'un voyage envisagé par le gouverneur du Soudan, mais aussi la plus difficile à réaliser. »¹⁴⁰

Cet extrait va à contre-sens de l'opinion que l'on a des rapports entre les autorités coloniales et les indigènes. Ici, c'est Bara Dem qui est en position de force, l'administration étant pressée par la venue du gouverneur. Celle-ci lui donne alors carte-blanche, faisant fi de ses nobles idées concernant le rendu de la justice, de la liberté et surtout de l'idée de progrès qu'elle est censée apporter en Afrique. La manière dont les autorités françaises collaborent avec Bara Dem est arbitraire. Elles n'ont aucun droit de regard sur le comportement de ce dernier avec

¹³⁹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., pp.104,105.

¹⁴⁰ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.105.

les habitants de Yako, alors qu'il se révèle être un dictateur. En outre, ce qui ressort de la deuxième partie de l'extrait, est l'aspect strictement économique de l'intérêt de la construction de cette route, voulu par le diktat des chambres de commerce. Bara Dem, omnipotent peut donc laisser libre cours à sa cruauté envers les Mossis de Yako, puisqu'il peut les brutaliser sans raison apparente. Les Mossis, ainsi que le précise le narrateur,

« [...] n'avaient jamais été des tendres. Ils refusèrent catégoriquement de livrer la main-d'œuvre et envoyèrent dire à Bara Dem de ne pas s'aviser de venir à Yako pour quelque motif que ce soit, et surtout pour créer une route fantaisiste dont ils n'avaient nul besoin. »¹⁴¹

Bara Dem, loin de se laisser impressionner, prend en otage le chef du village, de manière à rameuter le maximum d'habitants venus lui porter secours. Il va même jusqu'à suspendre un des notables qui avait voulu fanfaronner « à un piquet comme une vulgaire outre d'eau »¹⁴² et ordonne à ses sbires de tirer sur quiconque tenterait de le délivrer. Après avoir instauré un tel climat de terreur, Bara Dem parvint à faire exécuter le chantier, réalisation ellipsée par le narrateur. En effet, ce qui compte pour lui, c'est d'illustrer « comment, à l'époque étaient réalisés par la population certains grands travaux déclarés "d'intérêt général" pour le développement de la colonie, et comment certains Africains se firent parfois les instruments dévoués, voire cruels, de cette politique. »¹⁴³

Toujours au sujet de l'originalité d'Hampâté Bâ dans sa présentation du fait colonial, qui comme nous l'avons dit passe par la critique de certains Blancs-Noirs et la mise en exergue de la résistance des populations, on peut signaler que les rapports entre les cultures ne sont pas unilatéraux. En effet, la colonisation est souvent pensée –et à juste titre– comme subie par les Africains, repliés sur leurs traditions. Hampâté Bâ nous apprend à nuancer ce point de vue. Les représentations qu'il en donne illustrent bien les rapports d'interpénétration entre les cultures qu'on ne peut considérer comme des blocs homogènes. Il présente des disparités dans l'un et l'autre –nous y reviendrons lorsque nous aborderons le métissage– et surtout montre comment la colonisation a dû, malgré elle, s'adapter aux territoires occupés, à leurs peuples, coutumes etc. L'atout majeur en faveur des Africains est probablement l'interprète. En effet, ainsi que nous l'avons démontré dans notre travail sur *L'Etrange destin de Wangrin*, le contexte linguistique hétérogène nécessite, que ce soit pour l'administration coloniale ou les populations, de passer par le truchement d'un interprète qui peut, selon son

¹⁴¹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., pp.105,106.

¹⁴² A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.107.

¹⁴³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.104.

bon gré, transmettre le message, ou bien en modifier le contenu. Pour Wangrin, c'est bien la maîtrise de diverses langues et des codes socioculturels rattachés qui lui permet d'avoir une trajectoire pareille dans une société coloniale où les indigènes n'ont habituellement pas cette chance. On retrouve des similitudes dans les Mémoires d'Hampâté Bâ. En effet, dès l'instant où il côtoie l'école coloniale et donc la langue française, il peut se venger de Koniba Konala. Et c'est ainsi que lors de sa première rencontre avec le commandant, il pressent l'importance d'acquérir le français, afin dit-il de pouvoir communiquer directement avec le commandant. Le jeune Amkoullel comprend même à ce stade de sa vie, que c'est son unique chance d'espérer un jour être chef.

La figure de l'interprète, qu'endosse à certains moments le narrateur, joue un rôle important dans le récit, comme dans la société qui lui sert de cadre. La première anecdote dans laquelle ce fait est mis en relief, non sans humour, est le chapitre "La déclaration de guerre". En effet, le quatorze juillet est l'occasion d'un grand défilé à la gloire de la France. Une célèbre griote, dénommée Flateni, accompagne la retraite aux flambeaux, célébrant des hauts faits de guerre.

« Ses chants tiraient des larmes aux plus endurcis. Mais il arrivait aussi qu'ils les fassent pleurer de rire car elle n'était pas tendre avec les toubabs, "peaux allumées" et "gobeurs d'œufs". Heureusement, les dignitaires coloniaux ne comprenaient pas le peul ! La population ne pouvait faire autrement que de subir la colonisation, mais chaque fois qu'elle le pouvait, elle se payait largement la tête des colonisateurs, à leur nez et à leur barbe ! »¹⁴⁴

Ici, c'est bien parce que la griote Flateni s'exprime en peul, langue que les autorités coloniales ne parlent pas, qu'elle peut se moquer quasiment ouvertement des Blancs, ce dont elle ne se prive pas. Ce fait n'est pas présenté de manière isolée dans le récit, on retrouve plus loin un autre passage semblable. Hampâté Bâ est alors en poste à Ouagadougou lorsqu'arrive un nouvel administrateur pour remplacer J. Sylvandre jusque là son supérieur, et receveur de l'Enregistrement, un dénommé Teyssier. Ce dernier est surnommé par les Mossis Touk-toïga, c'est-à-dire "Porte-baobab" à la suite d'un évènement demeuré célèbre dans le pays. Lui aussi s'acharne à construire des routes à travers le pays, et un beau jour, alors qu'un gigantesque baobab se trouve sur le tracé du chantier, il ordonne de couper l'arbre séculaire. Cette décision, surprenante pour les Mossis –on imagine qu'il eût été plus simple et plus rapide de contourner l'arbre– ordonne de le couper et de le transporter à dos d'hommes. Le travail se fait

¹⁴⁴ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.320,321.

« à la façon africaine, [...] au son des tam-tams, des flûtes et des violons. »¹⁴⁵ C'est donc l'occasion pour les travailleurs de composer un chant en mooré quelque peu moqueur sur la personne de Teyssier.

Pour ce qui est de l'interprète en lui-même, qui évidemment cristallise ce pouvoir lié à la maîtrise des langues, on peut relever ce passage qui illustre la manière dont il peut infléchir la logique ou le fonctionnement de l'administration. Alors qu'Hampâté Bâ fait route vers Ouagadougou, il doit faire signer des documents du fait de son statut de "rebelle", pour attester qu'il se rend bien à Ouagadougou. Le petit commandant fait quelques difficultés à le lui signer, lui posant une foule de questions sur sa situation. Le secrétaire du grand commandant, un peul dénommé Alfadi Cissé, récupère les papiers et les lui remet quelques minutes plus tard ce qui fait dire au narrateur:

« Je compris alors combien un secrétaire, ou un interprète, pouvaient changer la tournure d'une affaire. En fait, grâce à lui j'avais échappé à un grand danger, car si j'avais dû revoir le petit commandant, celui-ci aurait sans doute –comme cela se produisait fréquemment– essayé de me faire sortir de mes gonds en me disant les choses les plus désagréables, voire insultantes, jusqu'à ce que je profère une impolitesse ou des paroles imprudentes. Et là, il aurait eu un bon prétexte pour me causer les plus grands ennuis. »¹⁴⁶

Nous ne nous attarderons pas sur le rôle et le statut de l'interprète dans les mémoires, Wangrin étant probablement le parfait exemple de réussite pour cette catégorie de Blancs-noirs.¹⁴⁷ Que ce soit Wangrin, ou son ami Hampâté Bâ, tous deux ont appris le français lors de leur passage à l'école coloniale.

L'école donc, bien que perturbant la société traditionnelle –le premier jour d'école Amkoullel change de place avec le fils du chef, ne pouvant, au regard des règles coutumières, se trouver devant lui, se fait fortement réprimander par le maître qui lui intime de regagner sa place, les traditions n'ayant pas leur place à l'école française– joue néanmoins un rôle positif et cela est mis en valeur dans le récit. Ceci peut paraître paradoxal, car nous avons vu qu'elle coupait également les enfants de leur milieu traditionnel et véhiculait l'idéologie progressiste de la colonisation. Le premier aspect positif qui découle directement de ce que nous venons de souligner, est le fait qu'elle soit le lieu de l'acquisition de la langue française, ce qui pour Hampâté Bâ, est un formidable outil d'émancipation.

¹⁴⁵ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.166.

¹⁴⁶ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.60.

¹⁴⁷ Cf. Annexe II sur Wangrin et son statut d'interprète.

« A l'école nous apprenions surtout –avec des maîtres remarquables, il est vrai– les rudiments de l'arithmétique, l'écriture et la langue française, un peu de littérature classique, et surtout l'histoire de France et une certaine version de l'histoire coloniale. Ces quelques années eurent cependant l'immense mérite de me fournir pour l'avenir, en plus d'une bonne formation de base pour mon travail administratif, l'outil inestimable de l'écriture et de l'expression dans une langue de communication universelle. »¹⁴⁸

Cette description de l'école est faite tout en nuances par le narrateur. D'un côté, il souligne l'aspect idéologique concernant le regard porté sur leur propre histoire, qu'il ne semble pas condamner car il dispose des outils nécessaires pour dépasser cette vision. D'un autre côté, ce qui prend largement le dessus grâce au vocabulaire mélioratif qui est utilisé, il insiste sur le talent de ses professeurs, et surtout sur l'ascenseur qu'est la langue française, synonyme d'ouverture au monde. On peut signaler à ce sujet, la position d'Hampâté Bâ. Pour lui, il est tout à fait normal et logique que le français soit la langue véhiculaire face aux différentes langues vernaculaires que sont le Peul, le Bambara, le Mooré, etc. Elle a non seulement une grande connotation universelle, ainsi qu'il l'exprime dans l'extrait précédent, mais elle permet aussi de ne pas mettre en concurrence les langues locales. En effet, au vu des rivalités entre les différentes ethnies, elle permet la communication dans toute l'Afrique de l'Ouest, avec l'Europe sans qu'une ou l'autre ethnie ne soit mise au dessus des autres. Lui, comme Wangrin, tire une fierté d'aller à l'école et d'apprendre de nouvelles choses. Elle n'est pas source d'acculturation comme nous l'avons vu pour le jeune Samba Diallo, dans *L'Aventure ambiguë*. Voici le bilan qu'il tire de ses passages à l'école coloniale :

« Une entreprise de colonisation n'est jamais un entreprise philanthropique, sinon en paroles. L'un des buts de toute colonisation, sous quelques cieux et en quelque époque que ce soit, a toujours été de commencer par défricher le terrain conquis, car on ne sème bien ni dans un terrain planté ni dans la jachère. Il faut d'abord arracher des esprits, comme des mauvaises herbes, les valeurs, coutumes et cultures locales pour pouvoir y semer à leur place les valeurs, les coutumes et la culture du colonisateur, considérées comme supérieures et seules valables. Et quel meilleur moyen d'y parvenir que l'école? Mais, comme il est dit dans Kaïdara, toute chose a nécessairement une face diurne et une face nocturne. Rien, en ce bas monde, n'est jamais mauvais de A à Z et la colonisation eut aussi des aspects positifs, qui ne nous étaient peut-être pas destinés à l'origine mais dont nous avons hérité et qu'il appartient d'utiliser au mieux. Parmi eux, je citerai surtout l'héritage de la langue du colonisateur en tant qu'instrument précieux de communication entre ethnies qui ne parlaient pas la même langue et moyen

¹⁴⁸ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.32.

d'ouverture sur le monde extérieur –à condition de ne pas laisser mourir les langues locales, qui sont le véhicule de notre culture et de notre identité.

L'école professionnelle de Bamako (où, comme dans toutes les autres écoles, l'usage des langues maternelles était banni et sanctionné) préparait les élèves, en un cycle de deux ans, au concours d'entrée à l'une des grandes écoles du gouverneur général de l'A.O.F. situées à Gorée et d'où sortiraient des instituteurs indigènes, des auxiliaires indigènes de l'administration coloniale et des médecins auxiliaires. Ainsi, l'île de Gorée, qui avait servi, au temps de la traite des nègres, de port d'embarquement à des millions de malheureux pour l'autre rive du grand "lac salé", devint-elle, par un de ces retournements ironiques du sort, le creuset où l'on allait former, pour mieux servir les intérêts de la France dans ses colonies, des élites noires dont la plupart œuvreraient plus tard à la libération et à l'indépendance de leur pays. »¹⁴⁹

Si nous avons cité ce passage, certes un peu long, dans son intégralité c'est parce qu'il illustre parfaitement le dépassement de la vision négative de l'école coloniale. Ce dépassement se fait à partir de la conjonction « mais », qui vient introduire une rupture. Le début constitue une critique à laquelle le lecteur ne peut rester insensible, entre autres à cause du pathos de la scène précédente, la rencontre avec Ben Daoud Mademba Sy. Depuis cette dernière, l'écriture gagne en maturité, en réflexion, en sagesse. La critique est sous-tendue par une métaphore filée végétale, très souvent présente dans l'écriture d'Hampâté Bâ à propos de la culture. La référence au conte *Kaïdara* –qu'il a notamment publié en Français– lui sert d'exemple pour amorcer la dualité en chaque chose. En effet, dans ce conte il met en scène trois personnages, Hammadi, Hamtoudo et Dembourou qui partent à la quête de Kaïdara, le Dieu de l'or et de la Connaissance. En chemin, ils sont confrontés à des éléments qui apparaissent comme négatifs dans un premier temps mais que la réflexion permet de dépasser en les transformant en porte d'entrée de la Connaissance. Dans la seconde partie de notre extrait, le narrateur, à l'image des protagonistes de *Kaïdara*, fait preuve d'une grande sagesse concernant l'école. Il reconnaît l'héritage de la langue, qui selon la formule célèbre, appartient à celui qui la parle. Il en est de même avec l'apport la colonisation. Comme le fait remarquer Hampâté Bâ, les Africains se sont emparés de ce qui ne leur était pas destiné à l'origine, pour en tirer une richesse et une force. L'école, et notamment celle de Gorée ironie du sort, a donc servi à former les intellectuels qui seront les acteurs principaux du mouvement des Indépendances de leur pays. En ce sens, on peut considérer que l'école, du point de vue du colonisateur, cela va de soi, a failli puisqu'étant là pour former des futurs fonctionnaires coloniaux, elle a finalement elle aussi participé à l'émancipation de l'Afrique de l'Ouest du joug colonial. Cet extrait permet de

¹⁴⁹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.414,415.

mettre en exergue toute l'originalité d'Hampâté Bâ, qui témoigne ici de la capacité des Africains à dépasser « le moment négatif de la dépossession »¹⁵⁰ ce qui tranche avec les représentations habituelles.

Un autre élément que l'on retrouve de manière récurrente dans les Mémoires est l'évocation de la première guerre mondiale, que nous avons déjà traitée sous l'angle de la dénonciation du colonialisme. Mais comme toute chose, cette guerre a une face diurne et une face nocturne. En effet, Hampâté Bâ nous informe également qu'elle introduit une rupture, en plus de l'hémorragie de jeunes gens envoyés à la mort, elle est la première faille dans l'image –idéalisée et voulue par les autorités françaises– de l'homme blanc :

« Quand les rescapés rentrèrent au foyer en 1918-1919, ils furent la cause 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 défauts. Jusque là, en effet, le Blanc avait été considéré comme un être à part : sa puissance était écrasante, imparable, sa richesse inépuisable, et de plus il semblait miraculeusement préservé par le sort de toute tare physique ou mentale. Jamais on n'avait vu d'administrateurs des colonies infirmes ou contrefaits. Ils étaient toujours bien habillés, riches, forts, assurés de leur autorité et parlant au nom d'une "mère patrie" où, d'après eux, tout était juste et bon. Ce que l'on ignorait alors, c'est qu'une sélection préalable éliminait autant que possible les infirmes, les contrefaits, les malades et les déséquilibrés ; et quand un colonial tombait malade, on le rapatriait bien vite en métropole. Mais, depuis, les soldats noirs avaient fait la guerre dans les tranchées aux côtés de leurs camarades blancs. Ils avaient vu des héros, des hommes courageux, mais ils en avaient vu aussi pleurer, crier, avoir peur. Ils avaient découvert des contrefaits et des tarés, et même; chose impensable, à peine croyable, ils avaient vu dans les villes des Blancs voleurs, des Blancs pauvres, et même des Blancs mendiants ! Quand ces tirailleurs rentrèrent au pays, ils racontèrent, au fil des veillées, 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. Et quand ils découvrirent que leurs médailles et leur titre d'ancien combattant leur valait une pension inférieure de moitié à celle des camarades blancs dont ils avaient partagé les combats et les souffrances, certains d'entre eux osèrent revendiquer et parler d'égalité. C'est là, en 1919, que commença à souffler pour la première fois un esprit d'émancipation et de revendication qui devait finir, avec le temps, par se développer dans d'autres couches de la population. »¹⁵¹

Plusieurs éléments se dégagent de cet extrait. Tout d'abord, « la chute du mythe de l'homme blanc ». Hampâté Bâ informe ici le lecteur de l'image que donnaient les administrateurs

¹⁵⁰ J. Paré. *Ecritures et discours dans le roman africain post-colonial francophone*. Ouagadougou : Kraal, 1997, p.48.

¹⁵¹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.395,396. Souligné par l'auteur.

coloniaux qui participait également de l'idéologie voulue par la France. Effectivement, si on relit l'œuvre avec le prisme de ce commentaire, on s'aperçoit que les administrateurs coloniaux présents dans le récit avant la guerre ne souffrent d'aucun défaut grave, ce qui n'est plus le cas par la suite, certains sont unijambistes, d'autres souffrent d'affections mentales plus ou moins graves etc¹⁵². Hampâté Bâ lève le voile sur la présélection des fonctionnaires coloniaux en France. En outre, un autre point soulève la réflexion, et incite le lecteur à prendre parti. Les blancs sont appelés « camarades » par leurs homologues noirs, l'horreur de la guerre et des tranchées abolissant les différences, un rapport d'égalité est donc instauré entre les Africains et les Français. On pourrait même ajouter que la France est redevable à ses colonies de leur aide pour combattre l'Allemagne. Or, dans ce qui suit, le contraste est flagrant, du fait de l'injustice quant aux pensions de guerre –ils sont lésés de moitié– y compris pour ceux qui ont une médaille et donc qui se sont illustrés au combat. Cet abus est certainement l'élément déclencheur de la prise de conscience de l'arbitraire de leur traitement et de l'absence de reconnaissance frôlant le mépris. Nous ajouterons d'ailleurs que ce sujet est toujours d'actualité, encore une fois Hampâté Bâ ayant pressenti la complexité d'une telle situation.

Cependant, cette même guerre qui permet via le ressenti face aux abus, de faire germer dans les esprits un sentiment de révolte, permet, et ceci est tout à fait paradoxal, de restaurer un équilibre qui avait été rompu avec l'occupation française. En effet, dans le chapitre "L'adjudant et le fils de roi", il est question d'un des frères de Ben Daoud Mademba Sy, Abdelkader Mademba Sy, lieutenant indigène, et d'un autre soldat, l'adjudant Fadiala Keïta. Une altercation éclate entre les deux hommes car Abderlkader omet de saluer son supérieur, donc l'adjudant Keïta, en passant devant lui. Fadiala Kaïta, pense qu'Abdelkader, fils de roi, l'a snobé volontairement, lui « Malinké, croqueur d'arachides »¹⁵³. Abderlkader, épuisé par les mauvaises conditions de vie des soldats indigènes, écrit à son père le roi de Sansanding afin qu'il fasse pression auprès des autorités de manière à ce qu'il soit envoyé au front, lui qui s'était engagé pour combattre. Grâce à l'influence de son père, il obtient le statut de citoyen français, ce qui lui donne le titre de "Monsieur Abdlekader Mademba Sy" et non plus "le nommé" comme il est d'usage pour les sujets français. Il est également envoyé au front la semaine suivante, d'où il revient quelques temps après, en 1917, avec le grade de "sous-

¹⁵² On peut relever à ce sujet ce commentaire du narrateur dans le second tome, à propos du portrait d'un commandant de cercle au début des années trente : « Il était loin le temps où seuls des Blancs parfaits sous toutes les coutures pouvaient rester à la colonie, et où les malades et les anormaux étaient immédiatement rapatriés ! » A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.378.

¹⁵³ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.378.

lieutenant". Cette nouvelle épouvante l'adjudant Keïta, effrayé à l'idée d'éventuelles représailles suite à leur altercation qui avait tout de même conduit le prince à trois jours de « salle de police. »¹⁵⁴ Le chapitre relate comment l'adjudant fait tout pour éviter la rencontre avec son désormais supérieur lorsqu'il rentre de permission. Cependant, lors de la venue de Blaise Diagne en mission de recrutement, accompagné d'Abdelkader son interprète, Fadiala est tenu d'assister comme tous les autres soldats à la réception en son honneur. Il décide alors d'affronter Abdelkader, peu importe les conséquences. Ironie du sort, les deux hommes sont placés en face l'un de l'autre pendant le repas. A partir de ce moment là, un retournement de situation s'opère, comme bien souvent dans les récits d'Hampâté Bâ. Différents gradés militaires sont amenés à s'exprimer dont Abdelkader. Ce dernier, contre toute attente, saisit l'occasion pour rendre hommage à son ancien adjudant dont il est redevable et qui n'est autre que Fadiala Keïta ! Il relate alors la manière dont ce dernier l'avait remis à sa place, le rappelant à l'ordre militaire et lui faisant oublier sa condition de prince aisé. Devant une grande assemblée, il présente alors ses respects à Fadiala, le salue comme un supérieur et :

« [II] détacha alors lentement de sa ceinture son sabre d'officier et le présenta des deux mains à l'adjudant. "Adjudant Fadiala Keïta, dit-il, je serais heureux que vous me remettiez ce sabre vous-même à la manière traditionnelle de nos guerriers d'antan." L'adjudant, qui pendant tout ce temps avait gardé la tête baissée (et qui, comme on l'apprit plus tard, avait dans sa poche un revolver chargé prêt à servir), se leva. Son visage était baigné de larmes. Regardant droit dans les yeux Abdelkader, il reçut le sabre que ce dernier lui tendait. Il le sortit de son fourreau, le posa lentement sur chaque épaule d'Abdelkader, puis le rengaina. Il rendit alors le fourreau au lieutenant et dit : "Puisses-tu, avec ce sabre, faire une carrière encore plus brillante !" Se tournant vers les convives, il ajouta : "Mes frères ! Le lieutenant Abdelkader Mademba Sy vient de me prouver sa noblesse. Il s'est montré digne de son ascendance, tant paternelle que maternelle. Eh bien, moi non plus je ne suis pas d'une lignée de basse classe°! Je descends de l'empereur Soundiata Keïta, le vainqueur de l'empire sozzo. Pour rendre à Abdelkader l'honneur qu'il vient de me faire, dès demain je me porte volontaire pour monter au front, et je jure ici même de lui rapporter des galons de lieutenant, pour honorer ceux qu'il vient de me présenter cette nuit devant vous. J'ai parlé en Keïta, et ce sera fait en Keïta. Je vous salue tous. J'ai fini. »¹⁵⁵

Ce passage présente des éléments tout à fait originaux. En effet, outre la réconciliation inattendue entre les deux hommes, le lecteur assiste à une démonstration de vertu de leur part, et ce selon le code d'honneur traditionnel. Or, les deux hommes sont soldats de l'armée française, dont un qui plus est, citoyen français. Cependant, ils tiennent tous deux à se

¹⁵⁴ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.378.

¹⁵⁵ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.389,390.

comporter selon les valeurs guerrières africaines. Chacun retrouve son prestige et la qualité due à leur naissance. Ceci est extrêmement inédit dans le sens où le combat contre les Allemands, qui somme toute ne concerne pas les Africains, leur permet de rétablir un équilibre traditionnel, perturbé justement par l'arrivée des colonisateurs. Si l'on peut dire, la balance est rééquilibrée par la même chose qui l'avait auparavant déséquilibrée. La guerre de 14/18, présentée comme dévastatrice dans un premier temps, trouve comme chaque élément chez Hampâté Bâ, dans une certaine mesure son double positif. Le narrateur conclut l'anecdote en signalant:

« Quand ils atteindront chacun le terme de leur vie, l'un, Abdelkader Mademba Sy, mourra commandant de bataillon et l'autre, Fadiala Keïta, capitaine. Les deux hommes s'étaient comportés à la manière de nos chevaliers africains d'antan, qui savaient se battre atrocement mais ne se déshonoraient jamais, car pour eux la dignité de leur ennemi était aussi précieuse que la leur. »¹⁵⁶

Aussi étonnant que cela puisse paraître, ce chapitre concernant deux soldats partis au front pour restaurer leur honneur se termine sur une note d'apaisement, dans un juste retour aux choses, aux sources. Le dernier commentaire du narrateur vient encore davantage rehausser la valeur et l'honneur des deux hommes, et il rend ainsi hommage aux guerriers africains. Comme le reste, l'évocation de la guerre se fait sur deux modes, l'un négatif, dans un cadre plus général qui est celui de la dénonciation des abus du colonialisme, et sur un autre, même si restreint, plus positif car il permet de restaurer des valeurs perdues avec la colonisation.

Le dépassement du discours de la Négritude s'opère donc bel et bien dans l'œuvre. Des thèmes qui avaient été abordés dans une perspective de dénégation du discours idéologique occidental se retrouvent traités de manière valorisante, comme l'école, la guerre, etc. De manière plus générale, même la colonisation revêt des aspects positifs, ce qui n'apparaît en aucun cas dans le discours de la Négritude. La capacité des populations autochtones non seulement à résister, mais aussi à contourner et donc à modifier le système colonial est là également une des originalités d'Hampâté Bâ, qui lorsqu'il écrit ses Mémoires, porte un regard empreint de sagesse sur le monde qui l'entoure. C'est ainsi que suivant les préceptes traditionnels, il reconsidère via l'écriture de sa vie, chaque élément comme ayant une face diurne et une face nocturne. Ceci ne veut évidemment pas dire qu'il cautionne le fait colonial dans une tentative de justification –comme cela a été fait par certains– puisqu'il rejette comme nous l'avons vu les préjugés dépréciatifs de l'Europe au sujet de l'Afrique dans une démarche

¹⁵⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.390.

de défense et illustration de la richesse des cultures négro-africaines. Cette démarche culturelle ne peut pour autant se cantonner à la démarche africaniste, même si elle lui emprunte quelques méthodes, et nous allons maintenant voir comment il dépasse également le discours africaniste dans ce que K. Aggarwal a appelé « la conquête de l'autonomie auctoriale ».

II.1.2. Conquête de l'autonomie auctoriale

Cette dernière se propose dans son ouvrage de « déterminer ainsi les filiations qui s'établissent dans le cadre de son écriture, entre l'auteur et l'objet sur lequel portent ses investigations, en l'occurrence l'Afrique elle-même. Bref, il consiste ici à interroger sa perception de l'Afrique, la façon dont il la conçoit en tant que catégorie de pensée qu'il conviendrait d'élaborer par la réflexion et la recherche. »¹⁵⁷ K. Aggarwal travaille donc sur les relations entre savoir et pouvoir en Afrique, et en particulier sur la trajectoire d'Hampâté Bâ dans le champ littéraire africaniste. L'ouvrage se découpe en deux grandes parties, la première sur la recherche africaniste, et la seconde sur le parcours de l'écrivain africain, et en particulier Hampâté Bâ, qui va de l'oralité à l'écriture.

Notre première partie a permis de mettre en évidence l'engagement africaniste d'Hampâté Ba, ne serait-ce que pour sa collaboration à l'I.F.A.N., mais nous allons voir ici comment cet engagement devient un obstacle pour l'écrivain, et comment ce dernier va dépasser cet obstacle. Nous suivrons la méthode de K. Aggarwal qui nous a semblé pertinente dans le sens où elle s'attache

« aux procédures et [aux] mécanismes par lesquels l'écrivain intervertit les dispositions régissant le champ scientifique pour s'investir du droit à la parole ; [aux] modalités par lesquelles il confirme et réaffirme sa capacité de penseur autonome modifiant progressivement la logique inhérente de l'africanisme colonial. »¹⁵⁸

Rappelons-le, l'africanisme colonial relègue au second plan l'informateur africain, l'écrivain occidental se chargeant de conceptualiser, ordonner, régir le récit. Le parcours d'Hampâté Bâ comme informateur est révélateur de cette attitude. Sa première collaboration à l'africanisme en 1912 alors qu'il n'était encore qu'écolier est significative de l'exclusion de l'Africain :

¹⁵⁷ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, ed. cit., p.11.

¹⁵⁸ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, ed. cit., p198,199.

comme Wangrin, il est à peine cité –incorrectement– c'est Equilbecq qui s'octroie la signature de l'œuvre seul. De la même manière, Griaule, est seul signataire de *Dieu d'eau* alors qu'il a recueilli la parole d'Ogotomméli, seul détenteur du savoir. Nous suivrons dans cette partie la méthode proposée par K. Aggarwal, en partant du premier ouvrage publié par Hampâté Bâ, jusqu'à ses Mémoires, dernière publication de l'écrivain. Nous nous permettons de signaler qu'*Amkoullel*, *l'enfant peul* et *Oui mon commandant !* ne sont pas abordés par K. Aggarwal qui arrête son étude au roman *L'Etrange destin de Wangrin*.

L'empire peul du Macina (1818-1853) est donc le premier ouvrage publié sous son nom par Amadou Hampâté Bâ en 1955, fruit de ses nombreuses recherches sur le Macina et les Peuls. Ainsi que le fait remarquer K. Aggarwal, « la publication par un Africain d'une étude portant sur l'histoire du groupe ethnique auquel il appartient n'avait rien d'une exception »¹⁵⁹ dans les années cinquante. Cependant, elle signale également qu'il n'a rien de commun avec d'autres œuvres, comme celles de Senghor ou Césaire publiées à la même époque, l'ouvrage s'insérant directement dans le champ africaniste, encore sous la coupe des instances coloniales puisque l'I.F.A.N. est encore une institution française. Cependant, on peut signaler d'emblée que cet ouvrage est cosigné avec Jacques Daget, ichtyologue, et publié par l'I.F.A.N. dirigé par Th. Monod. C'est d'ailleurs ce dernier qui semble-t-il a largement contribué à lancer la vocation littéraire d'Hampâté Bâ. Th. Monod avait d'ailleurs présenté en 1945, la première édition du conte *Kaïdara* lors de la Première Conférence Internationale des Africanistes de l'Ouest sous le titre *Au pays de Kaïdara : autour d'un conte symbolique soudanais*. Pour revenir à *L'empire peul du Macina*, on peut signaler qu'il est l'œuvre d'Hampâté Bâ, puisque c'est lui qui a recueilli les données auprès des divers informateurs qu'il a pu rencontrer au cours de ses pérégrinations et qu'il résume dans l'incipit d'*Amkoullel*, *l'enfant peul*. *L'empire peul du Macina* emprunte largement à la recherche africaniste puisqu'il s'ancre dans le domaine scientifique en reconstituant l'ethnographie et les diverses migrations des Peuls de l'Afrique de l'Ouest pendant le XIX^e siècle. K. Aggarwal signale également que bien que « s'inscrivant dans la mouvance des travaux coordonnés par les instances coloniales, Hampâté Bâ se distingue largement par la rigueur scientifique, comme par l'ampleur de ses connaissances. »¹⁶⁰ Il tient évidemment ses informations directement de griots ou autres connaisseurs traditionnels et il ne fait mention d'aucune monographie sur le sujet, comme s'il voulait témoigner « d'une volonté de renoncer au savoir livresque pour édifier autrement une histoire africaine, purifiée des distorsions engendrées par une représentation tendancieuse des

¹⁵⁹ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, ed. cit., p.199.

¹⁶⁰ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, ed. cit., p.201.

faits et des événements entraînés par la substitution de l'écriture à l'oralité, dès l'implantation de l'Islam sur le continent noir. »¹⁶¹ On peut donc dire que même si cet ouvrage est produit sous couvert des instances coloniales, le rejet de tout élément autre que ceux fournis par les populations elles-mêmes, signale dès lors la distance que prend Hampâté Bâ avec l'africanisme et son intention d'Hampâté Bâ de restituer « la façon dont les indigènes racontent eux –mêmes leur histoire. »¹⁶². C'est cette idée qui va guider, selon nous, tout le parcours d'écrivain d'Hampâté Bâ, c'est-à-dire « substituer à une vision exogène une vision indigène des sociétés africaines. »¹⁶³ On ne peut tout de même renier l'autorité de l'écrivain puisqu'il interroge des centaines de personnes et ne retient les récits que de ceux qu'il juge sérieux.

En 1957, paraît son second ouvrage, également cosigné avec un chercheur français, Marcel Cardaire, célèbre africaniste, intitulé *Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Hampâté Bâ le publiera de nouveau en 1980, cette fois-ci sous sa seule signature, ce qui semble assez évident au vu des relations qu'il entretenait avec son maître qu'il considérait comme son père spirituel. En outre, en 1980 les différents pays de l'Afrique de l'Ouest sont tous indépendants depuis une vingtaine d'années, et les recherches africanistes ne s'opèrent plus dans les mêmes conditions que dans les années cinquante, notamment au niveau des institutions. L'I.F.A.N. par exemple, dont le sigle signifiait Institut Français d'Afrique Noire devient l'Institut Fondamental de l'Afrique Noire Cheikh Anta Diop au lendemain des Indépendances ; d'une part car il est rattaché à l'université de Dakar du même nom et d'autre part en hommage au grand historien Cheikh Anta Diop, l'auteur de *Nations Nègres et cultures* qui vient rétablir une continuité historique en Afrique et édifier ainsi le premier ouvrage sur l'histoire de l'Afrique avant la traite négrière et la colonisation. Concernant l'ouvrage *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*, on peut signaler que dès la préface Hampâté Bâ mentionne le conflit hamalliste¹⁶⁴, également présent dans les Mémoires, qui coûtera d'ailleurs la vie à Tierno Bokar en raison de l'acharnement des autorités françaises. Cette préface qui expose les grandes lignes du conflit hamalliste, est également riche d'informations sur les deux éditions. Hampâté Bâ rend hommage à Marcel Cardaire, sans lequel la première édition n'eût été possible, mais il met aussi en avant le fait que c'est à partir de ses notes que s'est constitué l'ouvrage. Il rapporte au discours direct un dialogue avec Cardaire dans lequel celui-ci lui répond : « [...] mettez par écrit la vie de Tierno Bokar et son enseignement, j'y ajouterai mes

¹⁶¹ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, ed. cit., p.202.

¹⁶² A. H. Bâ, cit. par K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, ed. cit., p.202.

¹⁶³ A. H. Bâ, cit. par K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, ed. cit., p.203.

¹⁶⁴ Sur le sujet se référer à l'article de Ch. Albert, "Le conflit hamalliste dans *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le Sage de Bandiagara d'Hampâté Bâ.*"

appréciations personnelles et nous serons coauteurs. Je me charge personnellement de faire éditer le livre »¹⁶⁵. Cette remarque illustre bien les mécanismes à l'œuvre dans l'africanisme, dans lequel l'informateur, c'est-à-dire celui qui détient le savoir, ne peut occuper une place de premier plan, du moins dans la reconnaissance institutionnelle littéraire, comme c'est le cas ici, pour des raisons politico-religieuses. La préface de la première édition de Cardaire dans laquelle il

« s'insinue en tant que véritable dépositaire de la parole véhiculée par le texte [...] ; il destitue le chercheur malien de l'autorité auctoriale en se superposant à sa place. En effet, l'introduction donne à voir le parcours personnel de Cardaire, elle retrace les étapes de sa confrontation avec Hampâté Bâ et Tierno Bokar, elle le fixe au centre de l'expérience anthropologique en tant que sujet regardant. »¹⁶⁶

La suppression de la préface est une manière pour Hampâté Bâ d'investir pleinement la signature, et par la même, de s'émanciper de l'emprise du carcan africaniste, se posant pleinement comme un penseur autonome. Cette première étape, c'est-à-dire la réédition de cet ouvrage consacré à son maître est pour nous révélateur du dépassement du discours africaniste. En effet, on peut voir cela comme un combat de l'intellectuel qui investit le "je" narratif, puisque cet ouvrage comporte aussi une dimension biographique, et prend pleine possession de l'autorité auctoriale, ce qui n'était pas possible pendant les premières décennies de la recherche africaniste. Le collecteur, l'informateur, l'auteur et l'intellectuel ne font plus qu'un, et Hampâté Bâ s'affirme pleinement dans la préface.

A ce sujet, *L'Etrange destin de Wangrin ou les Roueries d'un interprète africain* va pousser plus loin ce processus amorcé et constitue une seconde étape –quoique chronologiquement antérieur puisque publié en 1973. Cet ouvrage procède de la recherche ethnographique dans le sens où Hampâté Bâ collecte des informations sur son sujet, directement auprès de Wangrin –mais aussi, après sa mort, auprès de gens l'ayant côtoyé– sur le milieu socioculturel dans lequel il a évolué, le contexte historique, etc. Cependant, le récit biographique est mis en forme, avec diverses influences génériques, comme le roman bien sûr, l'épopée, la fable, le conte, la poésie pastorale, etc., ce qui signale le travail de l'écrivain. Tel les griots, il relate un récit entendu, autrement dit la trame, qu'il ordonne et chante en y apposant sa marque, sa subjectivité, son style pour fournir une œuvre personnelle.

¹⁶⁵ A. H. Bâ. *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*. Paris : Seuil, 1980, p.9.

¹⁶⁶ K. Aggarwal. *Amadou Hampâté Bâ et l'africanisme*, ed. cit., p.213.

Amkoullel, l'enfant peul et *Oui mon commandant !* constituent selon nous l'acmé de ce parcours, dans le sens où l'auteur investit complètement le "je" puisqu'il est à la fois sujet regardant –le "je" narrant– et l'objet regardé –le "je" narré. Il dépasse ainsi toutes les contraintes de l'africanisme dans lequel le sujet était exogène à l'objet, et ce dernier au final exclu du domaine scientifique et/ou intellectuel. Il se réapproprie les méthodes de recherches africanistes pour se placer au centre du récit, à la fois en tant qu'auteur et en tant que personne. En outre, la dimension littéraire de cette œuvre est selon nous ce qui permet à l'auteur de dépasser le regard ethnologique au centre des productions africanistes et de se positionner ainsi comme un écrivain à part entière. Nous allons maintenant nous attacher à la description et l'analyse de la dimension littéraire des Mémoires, relevant de l'esthétique.

II. 2. La pluralité en question. Etude de l'esthétique

II.2.1. Hampâté Bâ, un formidable (ra)conteur d'histoires ou l'invitation à une lecture synesthésique.

L'art du portrait

Amadou Hampâté Bâ s'inscrit donc dans la tradition littéraire africaine, et, comme nous l'avons vu, le personnage qui incarne et par lequel passe la littérature orale est le griot, autrement dit le conteur. Le titre même du premier tome, *Amkoullel, l'enfant peul*, fait directement référence à un célèbre conteur qu'a rencontré Hampâté Bâ dans sa jeunesse, un dénommé Koullel. En effet, le narrateur, et ce dès son plus jeune âge, narre à ses amis les contes entendus dans la cour de son père, et en particulier ceux de Koullel. Ceci est relaté dans le cadre d'un chapitre intitulé "A l'école des maîtres de la parole". Pour situer, le narrateur a commencé sa formation coranique, il est chef de sa première *waaldé*, mais n'est pas encore entré à l'école française. Ce chapitre est donc l'occasion pour Hampâté Bâ de situer les origines de sa vocation de conteur et donc d'écrivain au travers des veillées dans lesquelles il a entendu ses premiers récits :

« le plus souvent, je restais après le dîner chez mon père Tidjani pour assister aux veillées. Pour les enfants, ces veillées étaient une véritable école vivante, car un maître conteur africain ne se limitait pas

à narrer des contes, il était également capable d'enseigner sur de nombreuses autres matières, surtout lorsqu'il s'agissait de traditionalistes confirmés comme Koulel [...]. »¹⁶⁷

Cependant, les contes ne sont pas le seul genre adopté par les griots. Les récits historiques, regroupant généalogies, récits de guerres etc., sont aussi présents, de même que la poésie, pastorale en ce qui concerne les Peuls, peuple berger nomade. Quelle que soit la forme adoptée, les griots sont le plus souvent accompagnés d'un ou plusieurs guitaristes c'est pourquoi Hampâté Bâ les qualifie de « chanteurs »¹⁶⁸, ce qui confère une grande musicalité à ces veillées. Les enseignements, puisque tout récit à l'image du conte porte un enseignement, avec divers niveaux de lecture selon l'âge et la maturité spirituelle des auditeurs, sont donc transmis de manière ludique ainsi que le fait remarquer Hampâté Bâ : « *Instruire en amusant* a toujours été un grand principe des maîtres malien de jadis. »¹⁶⁹ Cet aspect didactique est d'ailleurs à l'œuvre dans les ouvrages d'Hampâté Bâ, et en particulier dans *L'Etrange destin de Wangrin*, selon la volonté du protagoniste, ce que l'auteur mentionne dans la préface citant son ami Wangrin :

« Mon petit Amkullel, autrefois, tu savais bien conter. Maintenant que tu sais écrire, tu vas noter tout ce que je conterai de ma vie. Et lorsque je ne serai plus de ce monde, tu en feras un livre qui non seulement divertira les hommes, mais leur servira d'enseignement. »¹⁷⁰

De la même manière qu'il a conté la vie de son ami, Hampâté Bâ écrit ses Mémoires, investissant pleinement les codes littéraires de la tradition orale africaine. Le récit fait donc appel à la mémoire de l'auteur, thème qu'il aborde dès les premières lignes de son autobiographie¹⁷¹. Ce genre littéraire, comme récit d'une vie à partir de souvenirs personnels

¹⁶⁷ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.212.

¹⁶⁸ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.213.

¹⁶⁹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.214.

¹⁷⁰ A. H. Bâ. *L'Etrange destin de Wangrin*, ed. cit., p.8.

¹⁷¹ « Plusieurs amis lecteurs du manuscrit se sont étonnés que la mémoire d'un homme de plus de quatre-vingt ans puisse restituer tant de choses, et surtout avec une telle minutie dans le détail. 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. [...] pour décrire une scène, je n'ai qu'à la revivre. Et si un récit m'a été rapporté par quelqu'un, ce n'est pas seulement le contenu du récit que ma mémoire a enregistré, mais toute la scène : l'attitude du narrateur, son costume, ses gestes, ses mimiques, les bruits ambiants, par exemple les sons de guitare dont jouait le griot Diéli Maadi tandis que Wangrin me contait sa vie, et que j'entends encore... "Lorsqu'on restitue un événement, le film enregistré se déroule du début à la fin en totalité. C'est pourquoi il est très difficile à un africain de ma génération de « résumer ». On raconte en totalité ou on ne raconte pas. On ne se lasse jamais d'entendre la même histoire ! La répétition, pour nous, n'est pas un défaut." »

A.H. Bâ. Avant-propos. "La mémoire africaine". *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.11.

démontre conjointement avec sa propre mémoire, qu'il situe lors de la naissance de son petit frère et qu'il va mettre en scène comme il le fait pour cet événement :

« Aujourd'hui encore, je me souviens parfaitement, et dans les moindres détails, de tout le film de cet événement. Ce fut comme si j'émergeais d'un sommeil qui, jusqu'alors, m'avait embrumé l'esprit, m'empêchant de bien discerner les choses. C'est ce jour-là, à partir de la naissance de mon petit frère, que je pris clairement conscience et de mon existence et du monde qui m'entourait. Ma mémoire se mit en marche, et depuis elle ne s'est jamais arrêtée... »¹⁷²

A partir de là, les événements décrits ont été, pour la plupart, et si ce n'est pas le cas il le signale, vécus par le narrateur qui va conter sa vie avec humour, poésie ou gravité selon les situations. Le premier élément qui le rattache directement à la tradition des conteurs africains est la manière dont il dépeint les personnes qu'il rencontre tout au long de son parcours.

En effet, chaque rencontre avec un individu notable –dans le sens où il va prendre part à l'histoire– est précédée du portrait de ce dernier dans lequel l'auteur va épingle les travers du personnage avec beaucoup d'humour et de malice et constituer ainsi des archétypes. A ce niveau, de grands ensembles se dégagent comme celui du griot, du commandant de cercle, de l'ancien tirailleur, etc. Chaque "fonction", selon l'habitude d'Hampâté Bâ à relativiser, trouve un archétype positif et un autre négatif. Pour ce qui est des griots, la référence positive est incarnée par Koullé, et même si cette fonction est largement valorisée par Hampâté Bâ, certains griots ne sont pas tout à fait aussi intègres que l'est Koullé. Dès le début de *Oui mon commandant !* le narrateur rencontre un griot qui incarne les défauts propres à cette fonction. En effet, le griot est soit rattaché à une famille noble pour qui il anime les veillées, soit indépendant et dans ce cas, il sollicite les riches voyageurs de passage moyennant rémunération. C'est dans ce deuxième cas de figure que se trouve le griot rencontré lors de sa première escale pendant le voyage vers Ouagadougou. Ce dernier est d'abord décrit selon sa tenue, richement vêtu, et aux manières assez irrévérencieuses ce qui apparemment est coutume du griot. Ce griot, dénommé Diéli Makan, désire offrir ses services à Hampâté Bâ, et pour ce faire, tente d'abord de flatter le garde de cercle chargé de la sécurité du narrateur. Il s'adresse à lui comme s'il avait affaire à un haut personnage en ces termes :

« Ohé, combattant bien troussé de l'invincible armée de la grande France de Napoléon Bonaparte ! commence-t-il. Ton allure me dit que tu as été formé à l'école de guerre des grands Blancs dont la

¹⁷² A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.144.

virilité et la bravoure se matérialisent par une barbe drue et des moustaches touffues, signes qui ne trompent pas. [...] Moi, Dièli Makan, de loin j'ai vu arriver votre pirogue. Sa proue fendait les eaux mieux que ne l'aurait fait *tonkono-kou-misen*, le canard au long cou. Certes, me suis-je dit, une telle embarcation ne peut transporter que fortune précieuse ou personnalité de marque, à moins que ce ne soit les deux à la fois. Aussi me suis-je hâté avec la rapidité d'un coureur qui veut dépasser son ombre, car je tenais à venir vous saluer. Me voici donc et je vous dis : Bonsoir ! Bonne arrivée ! Soyez les bienvenus à Niamina dont la célébrité a duré de son commencement jusqu'à ce jour, soit trois cent onze ans en compte bambara. »¹⁷³

A travers ce discours, on peut dégager des traits de caractère relevant d'un archétype du griot. Le ton dithyrambique, signe de sa suffisance, lui permet d'impressionner le garde de cercle, qui flatté, va ainsi pouvoir lui révéler des informations intéressantes sur la qualité du personnage dont il assure la sécurité. Les nombreuses hyperboles et sa façon de reconnaître la qualité d'un guerrier à sa pilosité peuvent également faire sourire, mais fonctionnent sur le garde de cercle puisqu'il va répondre aux attentes du griot et lui donner les renseignements désirés. De même, on note la propension à s'exprimer au moyen d'images et dans une syntaxe assez soutenue signe de sa verve poétique. En outre, il manifeste un apparent désintéressement à venir saluer le voyageur alors qu'il souhaite en réalité trouver une rémunération comme en témoigne sa précipitation. Il procède de la même manière avec Hampâté Bâ, qui « abasourdi par cette tirade volubile et lyrique, ne [peut] s'empêcher de [se] sentir tout à coup comme hissé au rang des grands. Le vieil homme, physionomiste et psychologue comme la plupart des griots, se rend vite compte qu' [il n'est] pas insensible à son discours. »¹⁷⁴ Ce griot, mais il n'est pas le seul, participe à la construction du cliché du griot, arriviste et flatteur utilisant ses talents de parleur pour attirer la générosité de son interlocuteur.

D'autres individus rencontrés vont, à l'image du griot, fonctionner comme des archétypes, ainsi que c'est le cas pour les anciens tirailleurs, nombreux dans le récit. Les anciens tirailleurs sont chez Hampâté Bâ, une classe sociale assez décriée du fait de leur tendance à jouer les "petits chefs" auprès des populations locales. A ce sujet, la rencontre que fait Hampâté Bâ toujours sur le trajet qui le mène à Ouagadougou, est assez illustrative. Le titre du chapitre lui est d'ailleurs dédié puisqu'il est intitulé "Le colosse borgne". Ce dernier va rassembler toutes les caractéristiques que condamne Hampâté Bâ chez les anciens

¹⁷³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., pp.9,10.

¹⁷⁴ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.12.

tirailleurs, soit la brutalité, une forme de bêtise, l'usage du forofifon naspa, c'est-à-dire le français parlé par les tirailleurs, comme on peut le constater dans cet extrait :

« Pendant que la foule crie ces paroles bizarres et nous adjure de nous en retourner, une espèce de colosse armé d'un énorme gourdin et d'une hâche apparaît en haut de la berge. Nous ne sommes plus qu'à quelques mètres du quai. Dès qu'il aperçoit notre pirogue, le colosse dévale la pente en courant, agitant ses armes redoutables. Vêtu d'une veste de tirailleur élimée jusqu'à la corde et d'un pantalon bouffant comme celui des zouaves, il a sans nul doute appartenu au corps des spahis indigènes, ceux que nous appelions "les grands sabreurs de l'armée coloniale". Des médailles, non identifiables à cause de la décoloration de leurs rubans, pendent sur la poitrine de cet homme terrifiant qui, pour l'heure, son œil unique rougi par la colère, charge comme un taureau furieux contre notre pirogue. »¹⁷⁵

Hampâté Bâ et le garde qui l'accompagne, Mamadou Koné, sont en réalité amarrés à un débarcadère réservé à un grand commerçant de la ville. Le colosse borgne chargé du bon respect des emplacements sur la rive, tient particulièrement à faire respecter les consignes sans faire preuve du moindre bon sens. Sans connaître l'identité des voyageurs, il frappe le chef laptot du narrateur. Le colosse est animalisé à plusieurs reprises dans le chapitre, il est comparé à un « méchant crocodile à la queue écourtée »¹⁷⁶, à « un taureau furieux » qui charge, etc. Bara Dem, le personnage que nous avons évoqué à propos de la dénonciation des travaux forcés, participe de ce même archétype de l'ancien soldat, brute sans états d'âme et tyrannisant les villageois¹⁷⁷. La quasi-totalité des portraits des anciens tirailleurs proposés par le narrateur est dépréciative, mettant en avant l'animalité et la férocité de cette classe de la population qui semble tout de même en marge de la société, comme souvent les blancs-noirs du fait de l'entre-deux dans lequel ils se trouvent.¹⁷⁸ Cependant, le narrateur fait preuve de compassion à l'égard des anciens tirailleurs, prenant en compte le traumatisme qu'à pu être la première guerre mondiale, comme en témoigne la description de la tenue du colosse borgne,

¹⁷⁵ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.47.

¹⁷⁶ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.47. Note de l'auteur concernant l'image du crocodile : « Les crocodiles à la queue écourtée sont réputés les plus agressifs. Leur nom a donné naissance à un surnom désignant des personnages particulièrement méchants. »

¹⁷⁷ Pour compléter les portraits des anciens tirailleurs, on peut également relever celui de "L'Eléphant solitaire", A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.264 : « A l'époque, parmi les gardes de cercle relevant du dépôt central [...] il y avait un garde qu'en raison de sa taille on avait surnommé "l'Eléphant solitaire". Enorme, il mesurait bien un mètre quatre-vingt-dix et pesait au moins cent cinquante kilos. Il était capable de prendre un taureau par les cornes et de le terrasser. On faisait appel à lui pour réduire les bandits et mater les prisonniers révoltés que les menottes n'arrivaient pas à soumettre. D'un naturel féroce, jamais il n'avait giflé un homme sans que celui-ci en soit tombé à la renverse, et bien des récalcitrants saisis dans ses bras puissants avaient pissé de terreur. » On retrouve l'animalisation et la brutalité qui sont les deux caractéristiques essentielles de cet archétype.

¹⁷⁸ Sur le sujet, cf. note de bas de page n°125, p.60.

usée par le temps. Selon l'analyse de J. Paré ces personnages incarnent le concept de démaîtrise, qu'il définit comme l'absence de maîtrise, la dépossession, voire l'aliénation, en somme la « position de celui qui ne possède plus et qui ne parvient pas à dépasser le moment négatif de la dépossession »¹⁷⁹. Le sujet, s'il ne dépasse pas ce moment, ne peut redevenir sujet d'action et de cognition.

L'archétype qui revient de manière la plus récurrente dans le récit est celui des commandants de cercle. Le narrateur dresse différents portraits de ces administrateurs coloniaux comme celui de Saride « un capitaine de réserve. Officier noté comme intelligent, courageux, autoritaire, il était cependant considéré comme quelque peu fantaisiste, un tantinet difficile à vivre, et affligé d'une grande faiblesse pour le beau sexe... »¹⁸⁰ Saride incarne le personnage du blanc « libidineux » ne sachant contrôler ses pulsions envers les femmes, et même s'il n'est pas foncièrement mauvais, cette tare a des conséquences sur la gestion du cercle qui leur est confié. Robert Arnaud alias le "Gorille", présent dans plusieurs chapitres¹⁸¹ incarne quant à lui le modèle du commandant de cercle juste mais intraitable, humain mais sévère. Ce dernier n'a que faire des enjeux de pouvoir entre les différentes branches de l'administration coloniale et s'illustre pour sa capacité à démêler des affaires obscures, comme celle de la prison de Dori, et rappelle ainsi l'administrateur en charge du dossier de détournement de fonds publics, l'adjoint Baumester.¹⁸² Néanmoins le commandant de cercle dont le portrait le plus truculent est probablement "Boule d'épines" –de son vrai nom Taillebourg– qui apparaît dans le chapitre éponyme :

« Grand blessé de guerre, amputé du pied droit, souffrant de séquelles de ses blessures et réformé à cent pour cent, il était titulaire de la médaille militaire, de la Croix de guerre 1914-1918 avec trois palmes, et chevalier de la Légion d'honneur à titre militaire[...]... D'un tempérament on ne peut plus nerveux, pour un oui ou pour un non il piquait une crise, braillait comme un âne et ne se taisait qu'en tombant en syncope comme un épileptique. [...] "Boule d'épines" fut versé dans le corps des administrateurs avec le grade de "première classe". Aucun adjoint ne put le supporter plus de deux mois ! Pour apporter une dernière touche au portrait de cet homme à la fois grande gueule, fou d'honneur, bizarre, cultivé, sentimental et courageux, je rapporterai ce que l'inspecteur des colonies Dulac écrira plus tard sur lui [...] : "La présence de M. l'administrateur de première classe des colonies Taillebourg dans un cercle

¹⁷⁹ J. Paré. *Ecritures et discours...*, ed. cit., p.48.

¹⁸⁰ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.246.

¹⁸¹ "Le drame de la prison de Dori", "Le commandant de cercle libidinaux et le marabout", mais aussi dans *L'Etrange destin de Wangrin*, sous un autre nom.

¹⁸² A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.397. "Détournements de fonds publics".

est plus néfaste qu'une invasion d'acridiens." Le comportement de "Boule d'épines" ne surprendra donc personne. »¹⁸³

Ce portrait bigarré, disparate, auquel vient s'ajouter le commentaire de Dulac à son sujet, présente cet administrateur de cercle comme un personnage de conte, autour duquel vont se cristalliser diverses péripéties, et qui est d'ailleurs non sans rappeler certains traits de caractère de Wangrin, au moins pour l'aspect antithétique. Effectivement, l'anecdote qui suit est riche en rebondissements humoristiques avec une issue qui ne laisse rien entrevoir avant la fin, maintenant le lecteur en haleine. Pour achever cette courte analyse des portraits qui jalonnent le récit, on peut signaler que leur nombre et leur richesse épictique rappellent le genre du conte de part la fonction symbolique qu'ils prennent dans le récit. Ceci est visible dans la dernière phrase de l'extrait cité qui sert d'annonce au récit qui suit, dirigeant ainsi les attentes du lecteur. Enfin, un élément transversal dans la plupart des portraits proposés par Hampâté Bâ est l'accompagnement de la description physique et mentale du personnage par le surnom octroyé par les populations locales, ainsi que l'indique le narrateur :

« Les populations africaines, si rapides à épingler les travers ou les qualités d'un homme à travers un surnom, savaient bien faire la différence. C'est ainsi que j'ai connu le commandant *Touk-toïga*, "Porte-baobab", qui ne se privait pas de faire transporter des baobabs à tête d'homme sur des dizaines de kilomètres ; les commandants "Diable boiteux" ou "Boule d'épines", qu'il était risqué d'approcher sans précautions, ou *Kounflen-ti*, "Déculotte-toi" (sous-entendu "pour recevoir cinquante coups de cravache sur les fesses"), [...] »¹⁸⁴

On peut donc pour résumer l'art du portrait chez Hampâté Bâ, souligner qu'il est récurrent et rend la lecture ludique car récréatif, souvent accompagné du surnom qui vient apporter une touche d'humour et fonctionne comme le lieu où se dit l'humain. En ce sens il révèle la vision de l'homme d'Hampâté Bâ, sa capacité à individualiser les êtres, à les caractériser mettant ainsi en exergue des aspects psychologiques de la société dans laquelle les personnages évoluent. Enfin, on note que les portraits moraux coïncident souvent avec le physique de l'individu décrit, dans une relation d'adéquation¹⁸⁵ comme c'est souvent le cas dans les contes

¹⁸³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.378.

¹⁸⁴ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.418

¹⁸⁵ « [...] L'usage était réputé invivable. Il était si hargneux qu'on lui avait donné le sobriquet de "Diable boiteux". Il n'épargnait personne et n'avait peur de rien. Son commandant de cercle ne pouvait lui donner aucun ordre : il faisait ce qu'il voulait, et quand il le voulait. De petite taille, maigre, voûté et boiteux, il avait de surcroît la bouche légèrement tordue. Il portait un pince-nez aux verres épais qui grossissaient curieusement ses yeux de chat. Quand les Africains, demandeurs ou défenseurs, apprenaient qu'ils auraient à passer devant le

ou fabliaux. En outre, la présence de formules relevant du genre du conte, placées au début ou à la fin des anecdotes, participe de cette même démarche de conteur. Le chapitre "A l'ombre des grands arbres" est tout à fait significatif de ce phénomène. Il s'ouvre sur une courte introduction visant à présenter sa tante Diaraw Aguibou, puis bascule sur un des récits que lui contait cette dernière lorsqu'il était enfant, dans une relation de mise en abyme, également très fréquente dans le récit. L'ouverture se fait à la manière des contes « Un jour, un étranger de passage que le roi avait bien reçu à son arrivée à Bandiagara voulut, par reconnaissance, l'avertir d'un complot ourdi contre lui et qu'il avait découvert par hasard. »¹⁸⁶ et l'historiette se clôt à l'image des fables et contes, avec une morale contenue dans un proverbe.¹⁸⁷

Oralité, le cas des proverbes.

En se positionnant comme un griot dans le récit, Hampâté Bâ substitue à la relation auteur-lecteur une relation du type conteur-auditeur, à l'image du conteur traditionnel, se positionnant une fois de plus au carrefour de différentes traditions littéraires, occidentale et africaine. Les portraits, ainsi que nous l'avons signalé, inscrivent le récit autobiographique dans la tradition du conte, mais l'élément le plus flagrant à ce niveau là, vient essentiellement des nombreuses références à l'oral. En effet, ainsi que nous l'avons démontré dans notre travail précédent sur l'interculturalité, Hampâté Bâ dépasse la simple tradition de l'écrit en appelant à une lecture synesthésique de son œuvre.¹⁸⁸ L'oralité peut se définir comme ce qui dans le texte écrit témoigne de la parole et de la tradition orale. B. Mouralis en propose une définition plus élaborée et précise, en la différenciant de la littérature orale. Selon lui, l'oralité

tribunal indigène présidé par l'administrateur Lesage, ils préféreraient retirer leur plainte, ou même aller directement en prison sans jugement, plutôt que d'affronter le Diable boiteux ! » A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., pp.303,304.

¹⁸⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.183.

¹⁸⁷ « Je sais une chose, et vous aussi, mes frères, sachez-le : au pays où les audiences se donnent à l'ombre des grands arbres, le roi qui coupe les branches tiendra ses assises en plein soleil. Tuer un être sans défense est facile ; mais c'est l'art du bourreau. L'art royal consiste à laisser vivre et à faire prospérer, et ce n'est pas toujours un art aisé. » A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.184.

¹⁸⁸ « Le lendemain de son arrivée, Wangrin, muni de ses papiers officiels, se présenta au bureau du personnel, dirigé par M. Quinomel. Mais écoutons plutôt Wangrin nous le décrire : [...] » A. H. Bâ. *L'Etrange destin de Wangrin*, ed. cit., p.129.

La conjonction « mais » fait l'effet d'une pause dans la narration et le verbe « écoutons » confère une grande oralité à ce passage. De la même façon, on note la présence du pronom de première personne du singulier dans lequel s'inclut l'auteur, formant ainsi un groupe avec le lecteur. D'autre part, l'auteur pour faire entendre sa voix de conteur, et donner l'illusion d'oralité, alors que c'est une production écrite, joue sur les mots en opérant un déplacement. En effet, dans cette proposition incisive : « sauf le respect que je dois à vos oreilles cher lecteur », il associe deux sens : l'ouïe et la vue, alors que la lecture n'en sollicite qu'un. L'auteur veut donc qu'au fil de la lecture, sa voix et celle de Wangrin se fassent entendre ; l'acte de lire devient synesthésique, à mi chemin entre la parole du conteur qui sommeille en Amadou Hampâté Bâ et son talent d'écrivain.

inscrit « dans l'espace du livre les marques de communication de la littérature orale, [en faisant] échapper celui-ci à son destin de chose écrite. »¹⁸⁹ Les Mémoires d'Hampâté Bâ participent tout à fait de ce phénomène, Hampâté Bâ a baigné dès son plus jeune âge dans le milieu des conteurs traditionnels, et chez lui le passage à l'écrit est loin d'être acculturant ainsi qu'il le signale dans la Préface de la revue *Notre Librairie* consacrée à la littérature malienne :

« En effet, traditionaliste avant tout et homme d'oralité, je ne me sens pas qualifié pour parler de la littérature en général. Mais après tout, qu'est ce que la littérature, sinon de la parole couchée sur le papier ? Qu'elle ait été d'abord déclamée avant d'être recueillie, ou qu'elle ait éclos dans le secret de la pensée avant d'être consignée, la parole n'est-elle pas, de toute façon, mère de l'écrit ? Je parlerai donc de la parole. »¹⁹⁰.

Cette citation permet de constater que pour Hampâté Bâ, la frontière entre l'oral et l'écrit est mince, voire inexistante sur le plan esthétique ; c'est ainsi qu'il « couche la parole sur le papier ». Outre les insertions de chants, formules de salutation ou transcriptions de textes appartenant à la littérature orale et qui relèvent donc de cette dernière, l'oralité se manifeste dans l'usage des proverbes, ponctuant le récit et relevant des divers univers symboliques ou univers de référence auxquels fait appel Amadou Hampâté Bâ. Ces derniers vont recouvrir différentes fonctions dans le récit ; ils peuvent être le reflet de conventions sociales, légitimer la parole de celui qui l'énonce, relancer la narration, ou bien encore apporter une touche d'humour lors d'un épisode grave. On signale d'emblée que les occurrences de proverbes sont beaucoup plus nombreuses dans *Oui mon commandant !* que dans *Amkoullel, l'enfant peul*¹⁹¹ ; allant de pair avec la maturité et le recul du narrateur sur les événements vécus et relatés. Sur la manière dont ils sont insérés dans la narration, on relève la mise en italique ce qui permet de les mettre en exergue ; de même, ils sont en français mais leur origine est mentionnée et sont souvent suivis d'un commentaire explicatif de l'auteur pour les plus abstraits, ou les plus éloignés de l'univers symbolique occidental.

La première fonction du proverbe va être, à l'image du conte, de fournir un enseignement en rapport avec l'anecdote dans laquelle il est inséré. Cette fonction n'apparaît de manière marquée que dans le second tome des Mémoires, et singulièrement dans la

¹⁸⁹ B. Mouralis. "De quelle voix parle-t-on ?", La question du sujet. In. *L'illusion de l'altérité. Etudes de littératures africaines*. Paris : Honoré Champion, 2007, p.337.

¹⁹⁰ *Notre Librairie*, numéro 75-76, consacré à la Littérature malienne, p.7. Réédition 1989. Paris : Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan, Indien, CLEF. p.7.

¹⁹¹ On relève six proverbes dans *Amkoullel, l'enfant peul*, et plus de vingt cinq dans *Oui mon commandant !*

seconde moitié. On peut émettre l'hypothèse que le narrateur n'a pas encore acquis la maturité et la réflexion lui permettant de prendre du recul sur ses aventures. En effet, dès le début de *Oui mon commandant !* on relève des proverbes, mais ceux-ci ne sont pas interprétés, donc compris par le narrateur, comme lorsqu'il rencontre Lolo¹⁹², le Prince déchu, sur le trajet vers Ouagadougou. Le proverbe dans ce chapitre est énoncé par Goffo, le captif de case attaché à la famille du Prince, personnage valorisé par sa sagesse autant dans les Mémoires, que dans le roman sur Wangrin, à la suite d'une question du narrateur qui lui demande pourquoi le Prince reste à cheval devant les administrateurs. Goffo lui répond en citant cet adage :

« "Ô mon maître Amadou ! Comme dit l'adage : *Si tu trouves une belle génisse abandonnée par des Peuls dans un vieux parc, ne t'en empare pas, ce ne peut être qu'une guignarde.* Je ne saurais te dire pourquoi mon maître Lolo reste en selle. Sans doute ne le sait-il pas lui-même..." Je restai sur ces paroles énigmatiques. »¹⁹³

¹⁹² On retrouve ce Prince dans *L'Étrange destin de Wangrin*, dans les chapitre "La mort d'un grand chef et ce qui s'ensuivit" et suivants. Cette anecdote relate une des plus grande "wangrinerie" du protagoniste, qui, chargé du règlement de l'affaire de succession du vieux chez Djibril Mamadou Ala-Atchi, va lui permettre de « donner la pleine mesure des intrigues dont il était capable pour gagner de l'argent » (*E. D. Wangrin*, p.142) dans les chapitres 11 à 15 : à la mort de Brildji Madouma Thiala (tous les noms sont modifiés dans le roman selon le procédé de l'anagramme), « lamido » (note de l'auteur : Lamido signifie "commandeur" ou "roi" en langue peule » *E.D. Wangrin*, p.372). de la province de Witou et de Gouban, un conflit d'intérêt s'engage entre son fils Loli et le demi-frère puîné du défunt Karibou Sawali son successeur légitime selon les coutumes locales. Notre héros, en sa qualité d'interprète ou « Dalamina », c'est-à-dire le « répond-bouche », du commandant, en est le premier informé. Il va alors échafauder son plan le plus génial mais aussi le plus machiavélique de toute sa carrière. En menant un double jeu, il arrive non seulement à satisfaire les deux partis, chose impensable vu les circonstances de départ qui se prêtaient plus à une guerre civile qu'autre chose, mais également à en retirer une petite fortune, le tout avec les félicitations de l'administration coloniale. En effet, selon la tradition peule, c'est Karibou Salawi qui devrait porter le Turban –l'équivalent de la couronne occidentale- mais cela heurte la morale des blancs qui veut que ce soit le fils qui succède à son père. Wangrin va jouer à la fois de sa fonction de représentant du pouvoir, de sa connaissance des hommes et des codes associés à chaque communauté. Par exemple, lorsqu'il arrive dans la concession de Karibou Sawali, « sans descendre de son cheval, [il] salue de la main à la manière des Blancs » puis refuse la chaise –exclusivité des blancs-blancs ou noirs-blancs, pour qui s'asseoir à même le sol ou sur une natte est inconcevable- qu'on lui apporte et déclare « Je ne suis pas dans un bureau mais chez un honorable frère, issu d'une haute lignée. Je préfère m'asseoir comme tout le monde, sur une natte. » (*E. D. Wangrin*, p.145). Wangrin dévoile ici au lecteur son talent de manipulateur : il se présente, hautain, comme un occidental, puis renie les mœurs européennes pour mieux flatter et bernier son interlocuteur en faisant mine d'être son égal. Puis il fait croire à Loli que le commandant Gordane a ordonné l'exhumation du corps de Brildji pour s'assurer de son identité, ce qui a pour effet de choquer considérablement la famille. Il fait mine de se poser en intermédiaire pour plaider la cause du défunt auprès du commandant, le tout moyennant rémunération. Après avoir fait croire aux deux rivaux qu'il était leur allié dans cette affaire montée de toutes pièces, il leur propose un arrangement : Karibou reçoit le Turban, et Loli la fortune de son père. Wangrin, en jouant la carte de l'exhumation mise sur la croyance des Peuls qui tient au fait que les blancs-blancs sont déterminés à leur « faire vomir [leurs] us et coutumes pour [les] gaver des leurs. »(*E. D. Wangrin*, p.180), sauf que l'exhumation ne fait pas partie -au contraire- des mœurs européennes, mais comme il est le seul à les connaître il dispose d'un pouvoir élargi. Lui-même se désigne comme « un vieux caméléon » (*E. D. Wangrin*, p.83) tant il est capable de se fondre dans tous les milieux.

¹⁹³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.90.

Comme on le constate, Goffo lui-même n'a pas de réponse à la question du narrateur, c'est bien le proverbe qui sert d'explication ; or, Hampâté Bâ n'est pas à même de lui donner du sens, ainsi que l'indique l'adjectif « énigmatique ». Effectivement, il n'a pas encore retrouvé Wangrin à Ouagadougou, ce dernier ne lui a donc pas raconté l'histoire de l'affaire de succession du turban qu'il a lui-même orchestrée, d'où l'incompréhension de la situation du Prince. C'est de lui dont il est question dans l'allusion à la génisse, puisqu'il est Prince, mais déchu par la guerre et les ravages de l'alcool, caracolant avec son cheval comme un fou sans que personne n'en tienne compte. En effet, c'est son oncle Boukari Salihou qui a hérité du commandement de la chefferie alors que Lolo lui, a la fortune de son père. Goffo, par ce proverbe, informe Hampâté Bâ de la folie de son maître et lui recommande ainsi de ne pas en tenir compte.

Un proverbe va remplir cette fonction didactique dans le récit, proverbe que l'on va retrouver à plusieurs reprises dans *Oui mon commandant !* et de manière encore plus récurrente dans *L'Etrange destin de Wangrin*. Il s'agit de l'adage qui veut que « Si un œuf tombe sur la pierre, l'œuf se casse ; si c'est la pierre qui tombe sur l'œuf, c'est encore l'œuf qui se casse. »¹⁹⁴ Hampâté Bâ utilise régulièrement ce proverbe pour illustrer les rapports entre les administrateurs coloniaux et les populations indigènes, et met ainsi en évidence la suprématie des premiers grâce au chiasme. Dans *L'Etrange destin de Wangrin*, c'est un peu différent car Wangrin est la pierre, et non l'œuf, mais Wangrin est un personnage de l'hybris, hors du commun. Ce proverbe sert donc à Hampâté Bâ à illustrer de manière ludique et compréhensible par tous, une réalité sociale. Certes, le contenu de cet adage n'est pas source d'une grande élévation intellectuelle, mais il revient comme un leitmotiv dans son écriture. En outre, il correspond à la démarche de vulgarisation d'Hampâté Bâ, qui souhaite rendre son œuvre accessible au plus grand nombre.

Les proverbes vont également recouvrir d'autres fonctions dans le récit, comme légitimer la parole de celui qui l'énonce. En effet, citer un proverbe paraît avoir la même autorité que se référer à une loi. Le proverbe en ce sens, illustre une convention sociale respectée de tous. C'est notamment le cas juste avant l'escale à Sansanding lorsqu'Hampâté Bâ demande à un vieil homme de lui chanter la devise de la ville. Ce dernier, pour lui opposer son refus, se réfère alors à une maxime qu'il cite : « *On ne rase pas la tête d'une personne en son absence* »¹⁹⁵ Le narrateur, bien que curieux de ces récits, se contient, et ne discute pas la décision du vieil homme. De même, lors de l'affront entre Idrissa, un chef peul et un

¹⁹⁴ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p204.

¹⁹⁵ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.36.

commandant de cercle de Lopino, Idrissa, voulant honorer le commandant lors de son passage dans la ville de Koury, lui apporte le traditionnel cadeau de bienvenue. Le commandant, réputé pour ses sautes d'humeur, son mauvais caractère, et surtout son orgueil mal placé, refuse les présents en son honneur. Les jeunes Peuls attachés à Idrissa, lui manifestent leur colère devant cet affront. Idrissa, plein de sagesse, leur répond alors sous forme de proverbe : « *Le coup de patte d'un chien ne blesse pas le lion* » signalant ainsi la bassesse à la fois morale et généalogique de Lopino. Ainsi, il calme les ardeurs vengeresses de ses hommes, au moins momentanément, en faisant appel à la sagesse des maximes traditionnelles. Enfin, pour terminer l'aperçu de cette fonction des proverbes, on peut relever l'épisode dans lequel Hampâté Bâ rend justice dans la province de Louta, dans une affaire qui oppose le chef Tchikendé Ouermé, un Dogon, et les villageois samos. L'annonce du jugement du procès s'ouvre sur un proverbe, énoncé par un notable samo¹⁹⁶, qui permet de relancer les griefs, et se conclut de la même manière, par deux autres proverbes invoqués par Tchikendé pour sa défense, afin de se justifier, et ainsi se dédouaner.¹⁹⁷

Les proverbes peuvent également servir à relancer la narration, comme c'est le cas lors du récit de son arrivée à Dori, en pays peul. En effet, après le récit du voyage et de son entrée dans la ville, un proverbe est introduit, cette fois-ci sans italiques, et permet d'embrayer sur l'anecdote suivante, annonçant la suite des événements.¹⁹⁸ L'utilisation de proverbes pour clore ou annoncer une anecdote est récurrente dans le récit, produisant ainsi un effet de dynamisme tout en laissant apparaître un fil conducteur, reliant des chapitres qui peuvent, à certains égards, paraître décousus. Parfois, Hampâté Bâ en fait même des titres de chapitres, comme "Chaque belle journée est inévitablement suivie d'une nuit profonde" offrant ainsi au lecteur des clés de lecture supplémentaires. Enfin, ils apportent aussi une touche d'humour, comme lors de la fin du chapitre "Commandant de cercle contre chef peul" que nous avons déjà évoqué. Alors que le commandant de Lopino est destitué de ses fonctions, Hampâté Bâ, pour commenter son départ et tourner en ridicule l'administrateur, clôt le récit avec malice : « [...] comme le dit le proverbe peul : *Avec la mort de l'âne finissent braiments et pets.* »

¹⁹⁶ « L'adage dit : *Quand un vol a été commis dans une pièce et que tous les suspects sont réunis, mieux vaut être parmi ceux qui pourront dire "Nous ne sommes jamais rentrés dans cette pièce" plutôt que parmi ceux qui diront "Nous y sommes rentrés mais nous n'y avons rien pris".* » A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.355.

¹⁹⁷ « *Les restes de la curée du lion reviennent à la hyène.* » A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.363. « *La force ne broute pas de l'herbe, elle mange des hommes.* » A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.365.

¹⁹⁸ « La petite voix de mon esprit me disait : "Ici, tu seras en pays de connaissance, tu n'auras certainement pas d'ennuis !" C'était vendre la peau du lion avant de l'avoir tué... » A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.179.

Les voyages, une évocation poétique à mi-chemin entre plusieurs univers et registres.

En s'inscrivant dans une démarche de conteur face à son auditoire, Hampâté Bâ introduit une dimension esthétique à son œuvre se rattachant à l'oralité. Cependant, l'art du portrait et le recours aux proverbes ne sont pas les seuls éléments qui participent de cette filiation au conte. En effet, le récit est entrecoupé de voyages qui sont bien sûr géographiques, mais qui deviennent symboliques, prenant une dimension spirituelle, à l'image du voyage initiatique qu'entreprennent les protagonistes du conte *Kaïdara*, vers le dieu de l'or et de la connaissance. Cette relation entre la littérature orale et le voyage initiatique est ancienne puisqu'on la retrouve dans l'*Odyssée* d'Homère, épopée dans laquelle le protagoniste va devoir affronter diverses épreuves, chacune présentant une étape à franchir et de laquelle il ressort grandi. De manière plus générale, le voyage s'inscrit dans la thématique de l'altérité et de l'ailleurs, puisqu'il met en contact le voyageur avec d'autres cultures, dans un processus de transferts réciproques. Les voyages dans le récit prennent donc plusieurs dimensions, interculturelle, initiatique et poétique en offrant une double perception de l'espace. L'interculturalité offre à voir l'espace mouvement, c'est-à-dire, géographique, tandis que les dimensions initiatique et poétique se situent dans l'espace symbolique de l'œuvre, selon la conception d'Hampâté Bâ pour qui chaque chose présente une partie visible, et une autre cachée qu'il convient d'éclairer, ou du moins d'interpréter.

Hampâté Bâ, du fait de ses origines peules, présente la mobilité comme une donnée fondamentale en Afrique, allant à l'encontre de la conception occidentale qui considérerait les sociétés africaines comme fixes, immuables. Au contraire, Hampâté Bâ les décrit, au travers de leurs déplacements, comme ouvertes, fluctuantes, et par conséquent métissées et complexes. Les Peuls sont décrits comme un « peuple pasteur nomade »¹⁹⁹ dont l'origine est incertaine pour les chercheurs, mais tous s'accordent sur le fait qu'ils aient migré. Dès l'ouverture du récit, la mobilité est présente, y compris dans sa famille, et influence leur destinée. En effet, c'est bien parce que Pâté Poullo, un *silatigui*, a une intuition qu'il quitte famille, attaches et richesses pour suivre El Hadj Omar, et change le cours de son destin. Hampâté Bâ, lui-même, effectue son premier voyage peu après sa naissance, dans unealebasse portée par sa servante-mère Niélé. Les raisons de ce voyage sont elles-mêmes

¹⁹⁹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.18.

motivées par le déplacement de sa grand-mère maternelle partie suivre ses troupeaux en transhumance :

« C'est ainsi que, comptant tout juste quarante et un jours de présence en ce monde, je commençai à voyager. Et depuis, je n'ai jamais cessé, tout au moins jusqu'à ce que la fatigue et le grand âge m'obligent enfin, vers 1982, à rester tranquille. »²⁰⁰

Les voyages du narrateur vont donc participer directement à l'économie du récit, puisque c'est au cours de ses pérégrinations qu'il va lui arriver des aventures. Mais l'élément central des déplacements est le fait que ceux-ci permettent d'aller à la rencontre de l'altérité, comme c'est le cas pour son grand-père maternel Pâté Poullo, qui s'allie au clan rival d'El Hadj Omar. Les rencontres interculturelles dues aux déplacements se manifestent dans le second tome. Auparavant, les trajets sont subis, et le narrateur est encore trop jeune. Il se déplace pour suivre son père Tidjani exilé à Bougouni, puis c'est à cause de son entrée à l'école, en premier lieu à Bandiagara, puis à Djenné, et enfin à Bamako qu'il est contraint de voyager. La dimension interculturelle n'est pas nettement présente, puisque à chaque fois, il se retrouve en milieu connu, soit en famille, soit chez des Peuls. En revanche, lorsqu'il est dans l'obligation de se rendre à Ouagadougou sur ordre des autorités coloniales, il est réellement confronté à l'altérité. Ceci est visible dans le chapitre "Un surveillant féroce" lors de son arrivée à Ouahigouya, juste après l'actuelle frontière entre le Mali et le Burkina. Cette ville se trouve dans l'empire du Yatenga, dans les territoires mossis. Le narrateur ne parle pas le moré et se retrouve dans la position de n'importe quel voyageur arrivant dans une contrée inconnue. Voici la manière dont il le relate :

« A partir de Ouahigouya, je me sentis dépaysé. Je ne parlais pas le moré, la langue des Mossis. Quant à la langue peule, elle n'était pas courante dans le pays, et d'ailleurs pour rien au monde les Mossis n'acceptaient de s'en servir ; ils n'aimaient ni les Peuls, ni leur langue, ni leur lait sacro-saint, auquel ils préféraient de loin la bonne bière de mil appelée dolo. Pour les Mossis, un Peul n'est pas un homme : c'est un singe rouge de la savane jaune. De leur côté, il faut le dire, les Peuls ne sont pas plus tendres à l'égard des Mossis qu'ils considèrent comme des orangs-outangs balafrés, malpropres et puant l'alcool, et dont le pays a souvent été considéré par eux comme une pépinière d'esclaves... Sur le plan des relations individuelles, toutefois, ces appellations traditionnelles peuvent devenir un sujet de plaisanterie mutuelle et de moquerie amicale, comme on peut en rencontrer entre Peuls et Bambaras ou Peuls et Dogons. Je pénétrai là vraiment en terre inconnue, sans soutien, loin des miens, et les paroles de M.

²⁰⁰ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.58,59.

Sinibaldi, qui m'avait dit à Bamako qu'il ne savait "à quelle sauce je serais mangé", me revenaient en mémoire. Je chassai cette pensée angoissante et consacrai toute mon attention aux régions que nous traversions. »²⁰¹

Plusieurs éléments se dégagent de cet extrait. La première barrière à laquelle est confronté Hampâté Bâ est la langue. Ceci est pour lui source d'angoisse, comme en témoigne l'isotopie et la modalité négative du texte. Cependant, le thème développé touchant à l'interculturalité concerne les représentations véhiculées par chaque ethnie sur l'autre, assurément négatives puisque dans chacune on retrouve une animalisation de l'autre, sous-tendue par une méconnaissance. En effet, ce passage témoigne ici ce dont traite Lévi-Strauss dans *Race et histoire* révélant l'ethnocentrisme quasi systématique dont fait preuve chaque culture à l'encontre de l'altérité. Cependant, chose propre à cette partie de l'Afrique, ces préjugés se cristallisent en un phénomène social tout à fait particulier appelé "parenté à plaisanterie".²⁰² D'autres voyages le confronteront à l'altérité, comme lorsqu'il officie à Tougan, en pays samo. La mobilité est propre à l'ensemble de l'Afrique selon Hampâté Bâ et facilitée par la traditionnelle hospitalité des Africains, ainsi qu'il le mentionne lors du trajet vers Koniakary.²⁰³ Cette dimension interculturelle du voyage se situe donc bien dans l'espace mouvement, c'est-à-dire géographique et sert de trame à la narration puisque les voyages sont nombreux.²⁰⁴ Cependant, on ne peut réduire les voyages à leur fonction documentaire, ils

²⁰¹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.103.

²⁰² La parenté à plaisanterie lie des groupes ethniques, comme le signale Hampâté Bâ, et est une manière de s'affirmer individuellement en se moquant des autres sur des clichés connus de tous. Elle permet de marquer l'origine ethnique, la relation de subordination, la filiation, etc., d'un individu par rapport à l'autre, mais elle est surtout un moment de dédramatisation d'une situation particulière, parfois conflictuelle. Elle permet ainsi de réguler les relations, chacun pouvant se "défouler" sur son interlocuteur sans que cela ne prête à conséquence à condition, évidemment que les deux individus soient reliés par ce code de comportement, dans un accord tacite. Dans le cas contraire, les mêmes propos seraient inconcevables et donneraient lieu à de terribles conflits. L'origine de ce phénomène est obscure, et chaque ethnie le situe en lien avec un fait historique qu'elle partage avec ses parents à plaisanterie. En tempérant par cette sorte de jeu moqueur toléré les relations entre groupes et individus, la parenté à plaisanterie garantit la bonne entente entre ces groupes et individus et permet à ces derniers de cohabiter dans de bonnes conditions dans des territoires cosmopolites.

²⁰³ « Les voyageurs passaient une nuit à Toukoto, avec tout ce que cela comportait de dérangement pour eux-mêmes et pour les habitants chez qui ils descendaient à l'improviste pour demander l'hospitalité. L'Afrique de la brousse ignorait l'hôtel –et l'ignore encore en bien des endroits. L'"hospitalité rémunérée", importation occidentale amenée par la colonisation, demeurait limitée aux capitales et grands centres urbains que les Africains traditionnels appelaient –et appellent encore souvent– *toubaboudougou* : "villages de toubabs". En dehors de ces *toubaboudougou*, n'importe qui pouvait, n'importe quand, venir demander l'hospitalité à n'importe qui. Les mots "Je suis l'hôte que Dieu vous envoie" suffisaient à faire s'ouvrir les portes comme sous l'effet d'un sésame magique. Le voyageur de passage était un hôte sacré, et il n'était pas rare que le chef de famille lui abandonne sa propre chambre. »

²⁰⁴ Pour le détail des voyages présents dans *Amkoullel, l'enfant peul*, se référer à l'article de M. Borgomano, "Le voyage « à l'africaine » et ses transformations selon *Amkoullel, l'enfant peul*" in. R. Fonkoua (ed.), *Les discours de voyages. Afrique-Antilles*. Paris : Karthala, 1999, 327p. (III : "Représentation du voyage dans les cultures africaines", p.207 à p.216.)

acquièrent également une forte dimension symbolique puisque l'auteur en parallèle de son parcours en Afrique de l'Ouest, avance sur le chemin de la connaissance, comme les protagonistes de *Kaïdara*.

Amadou Hampâté Ba, comme on a déjà pu le constater, n'est pas homme à se laisser enfermer dans un seul discours, un seul genre. C'est un homme au carrefour de plusieurs traditions, de plusieurs univers, maintenant certes des frontières, mais poreuses. Il en va de même avec le thème du voyage qui est considéré également dans sa dimension initiatique et donne ainsi un caractère symbolique à l'espace de la narration. Le premier trajet dans lequel le lecteur perçoit cette dimension est celui qu'il effectue accompagné de son père Tidjani, entre Bamako et Kati, de nuit et à pied. Le fait qu'ils voyagent de nuit est également significatif, puisque l'obscurité est propice, de la même manière que les héros de *Kaïdara* voyagent sous terre, et donc dans la pénombre, lieu par excellence ésotérique dans la tradition africaine. Amkoullél redoute fortement ce chemin puisqu'il les fait passer non loin du « gouffre de la grande hyène noire »²⁰⁵, et son père face aux inquiétudes de leur cousine tient ce discours : « [...] Amadou a maintenant quinze ans. Il est grand temps qu'il apprenne à affronter les ténèbres, les diables, les sorciers, les brigands et les fauves. »²⁰⁶ De ce fait, ils s'engagent sur le chemin, non sans précaution, car Tidjani effectue un rituel avec des feuilles de figuiers pour demander la protection de Dieu, un griot ayant auparavant improvisé un chant en leur honneur. La narration est faite via le regard du jeune Amkoullél, faisant peser ainsi sur le récit sa crainte, qui lui donne une grande amplitude à l'image de sa perception du temps distendue par la peur. De même, la narration est écartelée entre une isotopie de l'angoisse et celle du courage, comme l'est Amkoullél à ce moment-là. Il franchit finalement cette étape sans rencontrer ni hyène, ni fauve, et lorsqu'il rentre, il est le sujet de toutes les attentions, donnant ainsi sa première veillée. Il nous informe que ceci est coutumier pour les voyageurs, lorsqu'ils arrivent, ils racontent leurs aventures aux personnes réunies pour l'accueillir. On peut émettre l'hypothèse que ce passage initiatique lui donne l'autorité et le respect nécessaires pour assumer un rôle de premier plan lors de la veillée, légitimant sa parole. Son voyage initiatique comporte assurément des erreurs, propres à cette modalité, comme lorsqu'il arrive à Bandiagara dans le second tome, il oublie les conseils de sa mère et ne va pas saluer Tierno Bokar avant toute chose. Il finit par s'y rendre, et cette visite prend la forme d'une nouvelle étape puisque, suivant les conseils de son maître, il se convertit à l'Islam. Le

²⁰⁵ A. H. Bâ. *Amkoullél, l'enfant peul*, ed. cit., p.353.

²⁰⁶ A. H. Bâ. *Amkoullél, l'enfant peul*, ed. cit., p.353.

lendemain il est obligé de quitter Bandiagara pour se remettre en route pour Ouagadougou, quittant la dernière ville connue :

« Jusqu'alors, j'avais voyagé en terrain de connaissance ; chaque pouce du chemin parcouru évoquait le souvenir des expériences, heureuses ou dramatiques qui avaient façonné mon enfance et mon adolescence. A partir de maintenant, je tourne le dos au pays natal pour m'enfoncer vers le sud-est, vers un pays inconnu où m'attend, loin des miens une carrière incertaine. »²⁰⁷

En mettant en perspective cet extrait et la visite chez Tierno Bokar, on peut émettre l'hypothèse que lorsqu'il quitte Bandiagara, commence le voyage initiatique. En effet, on peut considérer sa conversion et les préceptes de Tierno Bokar qui l'accompagnent, comme des ultimes protections avant le départ pour l'inconnu. De même, la mention du « terrain de connaissance » peut se lire comme le fait que les aventures qu'il va devoir affronter seront source de connaissance, et d'entrée dans le monde adulte. La proposition « je tourne le dos au pays natal » témoigne de sa prise conscience de la fin de son enfance, qu'il accepte, non sans inquiétude, visible dans l'adjectif « incertaine ». Un autre chapitre semble sorti tout droit d'un conte, en présentant des manifestations surnaturelles. Il s'agit de "Secs malgré la pluie" de *Oui mon commandant !*. L'anecdote est une fois de plus vécue lors d'un voyage, qui cette fois-ci le mène à Koniakary pour un congé en compagnie de son ami Sadio Samballa Diallo. Avant de quitter Kayes où ils ont fait escale, Hampâté Bâ rend visite à un célèbre marabout, le Chérif Mohammad El Mokhtar, un éminent membre de la confrérie musulmane tidjani. Le narrateur et son ami lui demandent alors de prier en leur faveur pour atténuer la pluie qui tombe. Ce dernier, quoique sceptique, s'exécute, et lorsqu'ils reprennent la route, par coïncidence, la pluie les "évite". Ce chapitre, de par son aspect inexplicé, semble tout droit sorti d'un conte dans lequel le héros est confronté au merveilleux, dans un jour faste. Les trajets qui vont suivre ce dernier voyage vont aller crescendo vers l'euphorie. Il marche ensuite sur les traces de son père Tidjani lorsqu'il officie dans la province du Louta, ce qui lui porte chance puisqu'il assure le rôle de chef de subdivision par intérim, chose impensable pour un Noir à l'époque. L'acmé de cette ascension se situe dans la dernière partie intitulée "Retour aux sources" qui signe le retour à Bandiagara et surtout les retrouvailles avec Tierno Bokar, son père spirituel. Ce sera l'occasion d'un ultime voyage – nous nous situons dans le cadre du récit – guidé par son maître, Hampâté Bâ, à trente-trois ans, s'appête à entamer sa dernière phase d'apprentissage avant de devenir lui aussi, un maître, et de transmettre ses

²⁰⁷ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.80.

connaissances aux plus jeunes. Ce dernier voyage est donc strictement spirituel et clôt les Mémoires dans une tournure cyclique, puisqu'Hampâté Bâ quitte Tierno Bokar pour prendre son affectation à Bamako, méditant ses derniers enseignements :

« Avançant sur cette route qui me menait à Bamako, je n'imaginai guère qu'un jour, beaucoup plus tard, d'autres routes me mèneraient sous d'autres cieux, en Afrique d'abord, puis en Europe et à travers le monde, et que j'aurais l'occasion d'y faire connaître, oralement ou par écrit, les paroles de mon père Tierno Bokar, l'humble marabout de Bandiagara. En attendant, j'étais sûr d'une chose : c'est que sa présence ne me quitterait plus jamais. »²⁰⁸

Le récit se conclut donc dans l'apaisement, Hampâté Bâ a été au bout de son voyage initiatique, il a terminé sa formation spirituelle en compagnie de Tierno Bokar, et peut à présent, pour reprendre une métaphore affectionnée par l'auteur, semer les graines de la connaissance partout dans le monde, et faire ainsi germer de jeunes esprits.

Comme nous venons de le voir, les voyages sont le signe d'une dimension spirituelle dans l'œuvre. Un premier indice de cette dimension symbolique est donné lors du chapitre "Mort de ma petite enfance" lorsque son père le confie à Tierno Kouta pour commencer sa formation spirituelle l'année de ses sept ans, ainsi que le veut la tradition peule.²⁰⁹ Or, comme Hampâté Bâ nous invite à ne pas rester aveugle à la face cachée des choses, on note qu'une étape du récit coïncide nettement avec les grandes phases de la vie décrites dans *Aspects de la civilisation africaine*. Cet événement est son départ pour Ouagadougou, évoqué à la fin du premier tome, et les adieux à sa mère Kadidja. En effet, à ce moment là, il a vingt et un ans, seuil très important dans la vie d'un homme puisqu'il marque son entrée dans la vie de manière autonome, séparé du lien avec sa mère entre autres. Nous nous proposons d'étudier dans cette dernière partie consacrée au voyage la poésie au travers de l'évocation des voyages qui permettent en réalité l'introduction de différents registres dans la narration. Le moment des Mémoires dans lequel le voyage convoque la poésie est situé lors du départ pour Ouagadougou, à cheval entre les deux volumes des Mémoires. Avant le récit à proprement parler du départ, le narrateur et sa mère voyagent en train. Ce trajet est l'occasion pour Hampâté Bâ de faire le bilan de son enfance et de son adolescence au fur et à mesure que défile le paysage sous ses yeux. C'est également lors de cette dernière veillée passée en

²⁰⁸ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.478.

²⁰⁹ Sur le découpage spirituel de la vie d'un homme, cf. A. H. Bâ. *Aspects de la civilisation africaine*, ed. cit., pp.12,13.

compagnie de sa mère, que, nous dit-il, « pour la première fois j'ai commencé à noter tout ce que j'entendais, en totalité quand je le pouvais, sinon dans les grandes lignes. [...] Une fois l'habitude prise, je ne cesserai plus de le faire de ma vie durant. »²¹⁰ On peut imaginer que cette volonté de transcrire les récits des veillées est motivée par le sentiment qu'il a de laisser quelque chose derrière lui, et de vouloir fixer par l'écriture les savoirs des aînés, dans une dernière tentative de retenir des souvenirs sans quoi ils pourraient lui glisser entre les doigts comme de l'eau. Après ce commentaire de l'auteur, s'ouvre le chapitre final d'Amkoullel, l'enfant peul, intitulé "Adieu au bord du fleuve". Selon nous, c'est dans ce chapitre et celui qui lui fait directement suite dans *Oui mon commandant !* qu'est introduit le registre poétique dû aux pathos de la scène. Ce chapitre s'ouvre sur une scène de communion entre la mère et le fils, dans laquelle ils sont en symbiose, une dernière fois avant la rupture :

« Je plongeais mon regard dans le sien, et pendant un instant, comme on dit en peul, "nos yeux devinrent quatre". Toute l'énergie de cette femme indomptable semblait couler d'elle à moi à travers son regard. Alors, elle retourna mes mains, et dans un geste de grande bénédiction maternelle, à la manière des mamans africaines, elle passa le bout de sa langue sur mes paumes. »²¹¹

La symbiose qui s'opère entre Kadidja et Hampâté est évoquée au travers du dicton peul, ainsi que dans le geste manifestant une grande intimité entre les deux êtres, mais surtout le verbe « couler » amorce la métaphore de l'eau qui va régir toute la scène, symbole de l'apaisement qui règne. En effet, le narrateur va voyager en pirogue sur le fleuve, l'eau permettant la transition entre les deux tomes. Cette thématique est reprise dans les pleurs que dissimule Kadidja en tournant le dos à son fils, ce qui symboliquement marque la rupture. Le langage se fait de plus en plus imagé, comme en témoigne ce passage :

« La pirogue se cabra comme un cheval piqué par des éperons, puis elle s'éloigna lentement de la berge, laissant derrière elle des remous jaunâtres. Parvenue dans une zone où le courant descendant nous était favorable, elle prit une allure de plus en plus rapide, tanguant doucement de droite à gauche sous les coups rythmés des percheurs. La dune sableuse de Koulikoro s'effaçait peu à peu dans les lointains. Je me tournai vers l'avant. La proue de l'embarcation fendait en deux les eaux soyeuses et limpides du vieux fleuve dont le courant nous portait, comme pour m'entraîner plus vite vers le monde inconnu qui m'attendait, vers la grande aventure de ma vie d'homme. »²¹²

²¹⁰ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.432,433.

²¹¹ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.433,434.

²¹² A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.436.

La pirogue fonctionne comme le miroir des sentiments du narrateur, ayant du mal à s'éloigner de la berge, puis accélère le mouvement en même temps que le narrateur fait face à son destin en se tournant vers l'avant. La mention de sa vie d'homme rejoint notre analyse sur les voyages initiatiques puisque ce départ marque la fin de sa jeunesse. L'ouverture de *Oui mon commandant !* relaie cette image de l'eau, thème positif qui permet la jonction de manière fluide. Hampâté Bâ se laisse porter, à l'image de la pirogue qui suit le courant, et permet ainsi une transition dans la sérénité :

« Porté par le courant, la pirogue avançait rapidement vers l'est, sur les eaux du grand fleuve qui semblait s'ouvrir en deux devant elle. Les eaux étaient si claires qu'on y voyait évoluer les poissons jusque sur le fond, comme dans un aquarium. Derrière nous, à l'ouest, le panorama de Koulikoro s'estompait. Les berges hautes, les arbres, les dunes de sable, le monticule derrière lequel avait disparu la silhouette de ma mère, tout semblait se précipiter vers l'ouest au secours de Koulikoro qui s'enfonçait dans le vide. Durant une bonne demi-heure, les pêcheurs restèrent muets. Sans la régularité de l'ample mouvement qui tordait les muscles de leur corps, on aurait pu les prendre pour des statues de bois d'ébène. Soudain, percevant le grand silence dans lequel nous étions plongés, une voix puissante s'éleva : c'était l'un des piroguiers, virtuose de la chanson bozo, qui venait d'attaquer *bourou den'nde*, un air d'encouragement au travail. Sa voix semblait emplir l'espace et rebondir sur la surface des eaux. Ses camarades lui répondirent par un refrain qu'ils reprenaient en chœur à la fin de chaque couplet. Cette musique joyeuse, dont le rythme s'accordait au balancement de la pirogue, paraissait accompagner les eaux du Niger dans leur descente vers la mer. »²¹³

Les eaux qualifiées de « jaunâtres » deviennent « claires », signe du renouvellement qui s'opère. De même, l'ouverture de l'eau sur le passage de la pirogue est le reflet de la nouvelle vie qui s'ouvre à lui. L'isotopie descendante, des lignes trois à six pourraient être la tentation intérieure du narrateur de retenir ce monde de l'enfance qui s'éloigne, qui aurait envie de faire demi-tour vers l'ouest. La mention des points cardinaux est selon nous, riche de sens dans l'œuvre d'Hampâté Bâ²¹⁴. Ici, on peut comprendre cette allusion en référence à la course du

²¹³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.7.

²¹⁴ Sur le sujet, cf. Mémoire Master 1, sur la course de Wangrin, à l'image du soleil, dans une partie ascendante puis descendante lorsqu'il sombre dans la mélancolie : On peut parler de mélancolie dans la mesure où comme dans la littérature et l'iconographie occidentale, le protagoniste est sous l'influence d'un astre, ici le soleil, qui lui insuffle un sentiment au départ positif, une forme de génie, puis négatif représenté par une tristesse inextricable. La mélancolie est à l'image de Wangrin et de son dieu protecteur, ambigüe. Comme pour l'acédie au moyen âge, Wangrin se détourne des choses religieuses et perd l'envie de faire le bien, au moment où le soleil est au zénith, moment qui autant dans la religion chrétienne que dans les croyances animistes, est le plus propice pour les forces maléfiqes. Wangrin représente donc bien cet équilibre instable produit par la mélancolie: d'abord source d'inspiration lui permettant d'élaborer des manœuvres tordues mais géniales, puis de spleen et de cafard, l'amenant directement à l'alcoolisme. La mélancolie de Wangrin est donc une « humeur » pour reprendre la dénomination antique, qui se manifeste par des formes similaires, empruntant à la fois au fond culturel africain,

soleil, qui se couche à l'ouest comme disparaît l'ancienne vie du narrateur, tourné vers l'est, début d'un nouveau cycle. Enfin, les pêcheurs semblent respecter le recueillement du narrateur, acceptant la fin, et donc la mort symbolique de son passé, observant un moment de silence. L'adverbe « soudain » vient rompre ce silence, puisque les pêcheurs se mettent à chanter « un air d'encouragement au travail ». Mais plus que l'encouragement au travail, ce chant harangue le narrateur à affronter son destin, ce qu'il semble faire de manière positive, puisqu'est introduit l'adjectif « joyeuse » ; et surtout le verbe « accorder » qui marque l'harmonie finalement retrouvée.

Une autre manifestation du registre poétique intervient dans le récit, au moment où il arrive à Dori –ville située au nord-est de Ouagadougou– en pays peul. C'est la première fois depuis son arrivée en Haute-Volta qu'il retrouve un territoire peul, ce qui provoque une grande joie pour lui et sa femme Baya, peule elle aussi. L'arrivée dans cette ville va provoquer un élan poétique chez l'auteur que nous relierons à la tradition pastorale peule :

« A peine avons-nous dépassé les derniers contreforts des collines que nous entrâmes dans une immense dépression, à moitié inondée à cette saison de l'année, couverte d'herbes aquatiques et de nénuphars dont les feuilles et les fleurs blanches s'épalaient sur l'eau comme pour la protéger de l'ardeur du soleil. Mille oiseaux de toutes tailles et de toutes les couleurs reposaient sur les taupinières qui surgissaient de loin en loin, ou perchaient sur les branches de grands acacias. Des sarcelles et autres canards sauvages peuplaient cette sorte de vaste étang au milieu duquel, comme par miracle, Dori hérissait ses maisons rectangulaires de pisé gris. La ville m'apparut au loin comme une oasis d'autant plus féérique qu'elle était à la fois entourée d'eau et de grandes dunes de sable clair. »²¹⁵

Bien que la langue d'Hampâté Bâ fourmille d'images et de diverses sonorités, dans cet extrait cela atteint un paroxysme. En effet, il fait une description minutieuse du paysage sous la forme hyperbolique. Il donne à voir au lecteur un paysage fourmillant d'animaux et de plantes en véritable tableau, alors qu'il est rare qu'Hampâté Bâ fasse une si grande pause dans la narration pour décrire un paysage. La présence de vocabulaire rattaché au merveilleux, avec la comparaison « comme par miracle » et l'adjectif « féérique » témoignent de l'admiration et de l'émerveillement du narrateur à se retrouver en pays peul, après presque deux ans passés en territoire mossi. On peut d'ailleurs signaler à ce sujet que l'arrivée à Dori constitue la

et occidental. *L'Étrange destin de Wangrin*, en réunissant différentes représentations de la mélancolie, tend à décrire cet état d'âme de manière universelle.

²¹⁵ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., pp.177,178.

troisième partie de *Oui mon commandant !*²¹⁶ la première étant intitulée "Le voyage" comme si le pays du Liptako –nom de la province dans laquelle se trouve Dori– était le sien. C'est effectivement ce à quoi il s'attend en arrivant à Dori, pensant être en sécurité, or la suite des événements lui prouvera le contraire. Ce passage n'est qu'un court extrait de la description de son entrée dans la ville, toute son approche de la ville est relatée dans la narration offrant au lecteur un paysage à la fois visuel et sonore. On peut alors émettre l'hypothèse que l'arrivée en pays peul, avec sa langue, ses coutumes, etc., réveille chez Hampâté Bâ son talent de poète, à l'image des bergers peuls qui composaient des hymnes pour les chanter lors de leur retour chez eux après de longs mois de transhumance, poèmes appelés *jammooje na'i*²¹⁷.

Pour conclure cette analyse sur le thème du voyage dans *Amkoullel, l'enfant peul* et *Oui mon commandant !* on peut signaler qu'il a une place essentielle, et ce visible dans les titres mêmes des parties et chapitres.²¹⁸ Les voyages ont trois fonctions principales dans l'œuvre, d'une part, dans l'espace mouvement, ils permettent la mise en scène de la diversité culturelle des territoires parcourus, en faisant intervenir d'autres langues, d'autres paysages et surtout d'autres voix ; d'autre part, ils permettent l'introduction d'un espace symbolique, cher à Hampâté Bâ recouvrant alors une dimension initiatique, et convoquent ainsi le registre poétique. De manière plus générale, on peut dire que l'auteur, faisant le récit de sa vie, accorde une place importante aux voyages car ce sont des moments où il dresse les bilans des années qui se sont écoulées, permettant la réminiscence des souvenirs comme dans ce passage :

« Au fur et à mesure que les terres de Haute-Volta s'éloignaient derrière nous, mes pensées se tournaient davantage vers Bandiagara et vers Tierno Bokar, que je n'avais pas revu depuis presque cinq ans. Depuis "la nuit de ma conversion" en 1922, nous n'avions jamais cessé de communiquer par lettres. Presque chaque mois, une caravane dont faisait partie certains de ses grands élèves –c'est-à-dire des élèves très anciens, des "disciples" si l'on veut– venait en Haute-Volta. Il leur confiait pour moi des messages, écrits ou oraux, que les voyageurs me faisaient parvenir d'une façon ou d'une autre. Il dictait mes missives au jeune instituteur Mamadou Sissoko, qui lui lisait mes réponses. Ses lettres –qui tenaient

²¹⁶ Cf. Annexes.

²¹⁷ « Les *jammooje na'i*, "éloges aux bovins", sont des poèmes composés pendant la transhumance par les bergers peuls solitaires. Ils sont déclamés à l'occasion des rassemblements en brousse ou lors des manifestations festives de retour de transhumance qui ont lieu dans le Delta intérieur du fleuve Niger au Mali. Les *jammooje na'i* proposent à la fois un éloge du bovin et une description idéale de la transhumance. Leur récitation par les bergers au retour de transhumance manifeste leur appartenance et leur réintégration à la communauté peule après plusieurs mois d'absence (Seydou, 1991). » A. Leblon. "Les *jammooje na'i* ou « éloges aux bovins » : une présentation poétique du pastoralisme peul." [en ligne] Consulté le 24 mai 2012. Disponible sur Internet : http://choixmotspoesie.hypotheses.org/files/2010/03/article_Anais.pdf

²¹⁸ Cf. annexes.

une bonne place dans ma "malle à papier"– contenaient toujours des conseils de morale ou de comportement : "Ne fais pas ceci, ne fais pas cela !" Mais il répondait aussi à mes questions. Il me parlait de religion, du *wird* tidjani, des enseignements des grands maîtres soufis... En fait, il n'avait cessé de me suivre dans mon cheminement, et jusque dans mes rêves que je lui racontais ! Onze ans auparavant, jeune homme insouciant, lors de mon passage à Bandiagara pour rejoindre la Haute-Volta j'étais resté quelques jours à me distraire avec mes amis avant d'aller saluer Tierno. Cette fois-ci j'étais décidé de me diriger droit sur sa maison dès mon entrée dans la ville. Mon premier salut serait pour lui. »²¹⁹

Le regard rétrospectif est nettement visible dans cet extrait, puisqu'il fait directement écho au trajet inverse onze années auparavant donnant au récit une tournure cyclique. La partie suivante qui clôt le récit s'intitule d'ailleurs "Retour aux sources" car le narrateur regagne Bandiagara pour un congé longue durée, ville où commencent les Mémoires. Le narrateur a donc mûri les enseignements de Tierno Bokar, qu'il a fait fructifier, et ne commettra pas la même erreur en arrivant à Bandiagara.

L'étude stylistique du récit avec la mise en perspective de la tradition africaine des griots et l'analyse des différentes fonctions du voyage dans les Mémoires ont permis de dégager des points importants. Tout d'abord, nous avons vu qu'il se positionne comme un griot devant son auditoire, racontant une multitude de petites anecdotes, qui prennent la forme de fables, contes, etc. avec comme point commun les portraits des personnages renforçant la parenté avec ces sous-genres. Son statut de conteur lui permet ainsi d'établir un fil conducteur entre les chapitres qui peuvent parfois sembler décousus, en faisant des transitions relevant de l'oralité, s'adressant directement au lecteur, et appelant ainsi à une lecture synesthésique.²²⁰ Les proverbes participent également de cette filiation au conte, en particulier lorsqu'ils viennent clore une anecdote amenant une morale. Ils relèvent également de l'oralité quand ils sont cités dans la langue du sujet parlant, et permettent de faire jaillir différents univers symboliques –soit parce qu'ils se réfèrent à un bestiaire, soit car ils énoncent une convention sociale. Enfin, les voyages tendent à polyphoner le texte en faisant intervenir d'autres voix, mais le rattachent au conte en introduisant une dimension symbolique à l'espace géographique.

²¹⁹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., pp.421,422.

²²⁰ On trouve ainsi des expressions comme « Laissons-le quelques temps pour rejoindre ce garçon réchappé par miracle du massacre et qui devait devenir mon père » (A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.28), ou « Ainsi se termina [...] cette aventure mouvementée » (A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.141), mais aussi des anticipations sur la narration pour aider le lecteur à se retrouver dans la chronologie comme « on le verra plus loin » (A. H. Bâ, *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.230). Ces expressions sont marquées par l'oralité, des adresses directes au lecteur et permettent de faire la transition avec l'anecdote suivante, incluant bien souvent le lecteur.

II.2.2. Une écriture hybride.

Nous allons donc maintenant nous attacher à décrire l'hybridité à l'œuvre dans l'écriture au regard des résultats de nos recherches sur l'interculturalité. Celle-ci est bien évidemment au centre de ce phénomène, puisqu'elle opère des métissages. Pour commencer, on peut signaler qu'Hampâté Bâ est sans cesse et depuis son plus jeune âge confronté à différentes cultures. Premièrement, son origine peule : comme il le dit lui-même, les Peuls

« et c'est là [leur] originalité profonde, [...] à travers le temps et l'espace, à travers les migrations, les métissages, les apports extérieurs et les inévitables adaptations aux milieux environnants, ils ont su rester eux-mêmes et préserver leur langue, leur fond culturel très riche et, jusqu'à leur islamisation, leurs traditions religieuses et initiatiques propres, le tout lié à un sentiment aigu de leur identité et de leur noblesse. »²²¹.

Cependant, Hampâté Bâ est issu d'un double lignage : d'une part, les Peuls du Macina (la région de la boucle du Niger au Mali) et d'autre part, les Toucouleurs :

« Le "peuple toucouleur" n'est [...] pas une ethnie au sens exact du mot mais un ensemble d'ethnies soudées par l'usage de la même langue et, au fil du temps, plus ou moins mêlées par voie de mariages. »²²².

Ces deux précisions sur les origines de l'auteur permettent de mettre en avant le caractère métis de celui-ci. Même les deux peuples auxquels appartiennent les membres de sa famille, ont des origines diverses, qu'il n'est pas toujours facile de situer. Cela nous amène à envisager l'ampleur du fond culturel dont dispose l'auteur lorsqu'il écrit, le situant dans un entre-deux. Cette notion est largement prise en compte par l'outil qu'est la critique littéraire postcoloniale car le projet poétique postcolonial se fonde sur l'étude et la description de la scénographie, c'est-à-dire sur la situation d'énonciation que s'assigne l'œuvre elle-même. Nous allons suivre une démarche similaire, en nous concentrant autour de deux points l'interculturalité –au sens large puisque nous y engloberons les phénomènes d'intertextualité et d'interférences génériques– et l'oralité.

²²¹ A.H. Bâ, *Amkoullel l'enfant peul*, ed. cit., p.19.

²²² A.H. Bâ, *Amkoullel l'enfant peul*, ed. cit., p.21.

Interculturalité et métissages littéraires

Il n'est plus à démontrer le caractère métis de l'auteur et sa capacité à jongler entre différentes langues, différentes cultures, différentes traditions littéraires. La partie précédente a cherché à montrer comment se manifestait l'attachement d'Hampâté Bâ à la tradition des griots, qu'il allie à merveille avec le genre occidental de l'autobiographie. « Ce rapport à une vocalité fondamentale »²²³ que constitue le lien avec les griots, relève de l'éthos, au centre de l'étude de la scénographie postcoloniale. En effet, même si cela n'est pas aussi visible que dans *L'Etrange destin de Wangrin*, dans lequel le récit a été conté à Hampâté Bâ par le modèle du personnage lui-même, le fait que toute la première partie se réfère à une période antérieure à la naissance du narrateur participe du même mouvement. Les anecdotes lui ont été contées par divers membres de sa famille, comme Niélé, Beydari, sa mère, etc. De plus, lorsqu'il voyage et cherche à connaître l'histoire des villes dans lesquelles il se trouve, il fait appel à un griot, et le récit de ce dernier est inclus dans le texte. De même que les griots étaient des "généralistes" étant donné qu'il n'y a pas de cloisons étanches entre les savoirs, Hampâté Bâ ne pose pas de frontières entre les genres littéraires écrits occidentaux.

Interpénétrations génériques

Dès le début du récit, l'importance du Verbe dans la famille d'Hampâté Bâ est mise en évidence.²²⁴ En effet, c'est bien parce que Kadidja maîtrise cet art à merveille qu'elle parvient à émouvoir le garde qui lui laisse alors voir son mari Tidjani en prison.²²⁵ Pour Hampâté Bâ, la Parole transcende donc toutes les contraintes génériques, c'est ainsi que ses Mémoires, relevant de l'autobiographie, s'apparentent également à la recherche ethnologique, au roman historique, au conte, au roman d'apprentissage, etc. Les voyages, quant à eux, permettent la convocation de différents registres et notamment poétiques, ainsi que nous l'avons souligné.

²²³ « Le plus souvent, cette vocalité s'exprime par de grands signaux formels et thématiques que le même Hampâté Bâ a présenté pour l'Afrique, dans l'avant-propos d'*Amkoullel, l'enfant peul* : précision dans le détail, globalité de l'histoire que l'on prend comme un tout impossible à résumer, indifférence à la chronologie, auxquelles s'ajoutent de grandes constances de la culture africaine, présence du sacré en toute chose, relations entre les mondes visible et invisible, entre les vivants et les morts, respect religieux de la mère... »

J. Moura. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : PUF, 2007, p.134.

²²⁴ Rappelons que la famille du narrateur est musulmane et ce depuis plusieurs générations, le Verbe ayant une place particulière dans l'Islam ; et d'autre part on peut signaler que l'ethnie peule a eu recours à l'écriture, mais surtout a développé un genre particulier de poésie pastorale dont nous avons parlé précédemment.

²²⁵ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.100.

Cependant, il arrive parfois que le narrateur adulte, le "je" narrant, se laisse aller à des envolées lyriques comme ici :

« Notre séance se tint un soir après le dîner, par une nuit de pleine lune. C'était l'une de ces nuits africaines où hommes et bêtes, heureux de se baigner dans une si douce lumière, aiment à prolonger un peu leur veille. De loin en loin résonnaient des chants, des battements de mains rythmant le pas des danseurs, des cris d'enfants, des aboiements de chiens, en un mot tout ce concert de sons joyeux et paisibles liés dans mon souvenir aux belles soirées de mon enfance à Bandiagara. Ce soir-là, la lune déversait sur les murs gris et les ruelles serpentantes une lumière laiteuse d'une telle clarté que l'on aurait pu distinguer une aiguille traînant sur le sol. L'obscurité, vaincue, s'était réfugiée au creux des portes et des vestibules. Seules demeuraient sur les murs les ombres noires que projetaient les avancées de gouttières, semblables à l'entrée de bouches obscures ou de trous mystérieux. Mes camarades, avisés deux jours à l'avance par les moutassibi et les griots, m'attendaient. »²²⁶

Ce passage marque très nettement une rupture avec le reste de l'anecdote concernant sa *waaldé*, bien que le titre²²⁷ puisse concorder avec cet extrait. En effet, le passage, signe du narrateur adulte, ne participe pas directement à l'économie du récit et marque une certaine pause. Le langage se charge d'images, le rythme ralentit, le lecteur se laisse bercer à l'image du narrateur, par l'évocation de cette nuit de pleine lune. Mis à part le passage relatant l'arrivée à Dori, on ne trouve pas dans les Mémoires un passage aussi détaillé et poétique. On peut alors considérer, il s'agit là d'une hypothèse de notre part, que cet extrait constitue d'une certaine manière, un court poème en prose et ce pour deux raisons. D'une part, il est encadré par deux phrases prosaïques –la première et la dernière de notre pavé– et d'autre part, bien que nous ne remettons pas en cause la prodigieuse mémoire de l'auteur– il nous semble peu probable qu'Hampâté Bâ puisse se souvenir d'autant de détails. Autrement dit, le narrateur adulte développe, à partir de souvenirs d'enfance, une évocation poétique de cette fameuse nuit de pleine lune, dans un processus de recomposition, propre à l'autobiographie.

Un autre passage fonctionne ainsi, juste avant la nuit de sa véritable conversion, peu après son arrivée à Ouagadougou. A ce moment du récit, il s'est éloigné de la religion musulmane, se laisse aller aux plaisirs de l'ivresse, sans se rendre compte de la pente descendante sur laquelle il s'est engagé. Un soir, alors qu'il rentre chez lui après sa journée de travail, un violent orage éclate, les éléments se déchaînant comme pour lui donner un avertissement divin. Cette nuit d'orage est décrite sur plusieurs pages, et, selon nous,

²²⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., pp.223,224.

²²⁷ Il s'agit du chapitre "Valentins et Valentines".

emprunte au modèle du roman réaliste du XIX^e siècle de par la richesse et la multitude des détails présents, mais aussi par la concordance entre la nature et l'état d'âme du personnage, thème souvent repris par les romanciers réalistes.

Intertextualité chez Hampâté Bâ, un va-et-vient incessant

L'abolition des frontières entre les différents genres littéraires et même au-delà entre l'oral et l'écrit, n'est pas la seule rencontre qu'opère Hampâté Bâ. Il n'a de cesse de bâtir des passerelles entre ses différentes productions, ce qui confère à son œuvre une grande cohésion et une dimension cyclique. La manifestation la plus notable de ce phénomène est sans nul doute les liens qu'entretiennent ses Mémoires et son roman, *L'Étrange destin de Wangrin*. Suite aux remarques de nombreux critiques, il a, dans la postface de 1986, dû exprimer clairement le caractère strictement biographique et non autobiographique du roman. En ce qui concerne ses Mémoires à proprement parler, trois chapitres lui font directement référence²²⁸, et bien d'autres mettent en scène des personnages, comme Moro Sidibé l'adversaire de Wangrin, mais aussi "Le Gorille", et même des lieux spécifiques comme le campement "Méfiez-vous des lions"²²⁹. En outre, le fait qu'ils aient vécu dans les mêmes lieux –même si les noms de ces derniers sont modifiés par anagramme dans le roman– renforce les liens entre les deux œuvres.

Les trois chapitres concernant directement Wangrin vont fonctionner comme l'exégèse du roman *L'Étrange destin de Wangrin*. En effet, Amadou Hampâté Bâ y consigne les conditions d'élaboration de l'œuvre, et en particulier le chemin de l'oral à l'écrit. Le narrateur adulte prend ici le pas sur le narrateur enfant, puisque l'écriture du roman est largement postérieure à la période couverte par les Mémoires. Dans le premier chapitre, "Première rencontre avec Wangrin"²³⁰, Hampâté Bâ n'introduit pas directement leur rencontre pourtant au centre puisqu'elle donne son titre à l'anecdote. Or, il commence par un métadiscours sur le roman ce qui lui permet de se justifier face aux diverses critiques dont il a été l'objet. En effet, beaucoup ont mal interprété le roman, certains pensant qu'il s'agissait d'une fiction, d'autres d'une autobiographie. Ce n'est pas pour autant qu'il dévoile le véritablement nom de Wangrin, préférant garder l'anonymat selon les volontés de son ami. Nous avons connaissance de son véritable nom grâce aux annexes d'Hélène Heckmann, légataire littéraire

²²⁸ "Première rencontre avec Wangrin" (*Amkoullel, l'enfant peul*) ; "Où je retrouve mon 'oncle Wangrin'" et "A propos de Wangrin" (*Oui mon commandant !*). Cf. annexe.

²²⁹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.63.

²³⁰ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.288.

de l'auteur, qui nous informe qu'il s'appelle Samba Traoré. Le second chapitre ayant des liens étroits avec le roman, "Où je retrouve mon oncle Wangrin"²³¹, offre quant à lui une double intertextualité. En effet, il renvoie au roman, mais l'auteur reprend des passages quasiment identiques à ceux de leur première rencontre, notamment sur le souci d'anonymat.²³² Dans les deux chapitres, il prend le soin de résumer –contrairement à son habitude– l'histoire de son ami. Cette seconde rencontre, la première ayant eu lieu en 1912 lors de la collecte de conte pour Equilbecq, se situe entre 1927 et 1928, alors que Wangrin est sur la pente ascendante de sa course. En effet,

« il venait de subir la trahison de "Madame Blanche-Blanche" et de faire faillite. Je ne saurais dire s'il était déjà totalement ruiné à ce moment précis, puisqu'il pouvait me recevoir chez lui. Sans doute lui restait-il encore un peu d'argent. Ce n'était plus le "grand Wangrin", mais ce n'était pas encore "l'écrivain public" »²³³

Wangrin, de par sa course ascendante puis descendante, rappelle étrangement une autre figure rencontrée par l'auteur qui fait l'objet d'un chapitre. Il s'agit de Ben Daoud Mademba Sy, que l'on retrouve dans le chapitre "Vanité et poursuite du vent". En effet, les deux hommes sont partis de rien, ils étaient des "Noirs-Noirs" –pour ben Daoud c'est son père et non lui-même– sont devenus des "Blancs-Noirs" et à l'acmé de leur course respectivement, avaient droit à plus d'honneur, pour Mademba Sy, ou plus de pouvoir, pour Wangrin, que les Blancs-Blancs. Le proverbe qui clôt ce chapitre renforce les similitudes entre les deux hommes, « La fortune, c'est comme un saignement de nez. Cela arrive sans raison et s'en va de même »²³⁴ présente, certes de manière plus prosaïque, le même enseignement que les deux maximes qui concluent l'anecdote sur Ben Daoud, respectivement tirées du Coran et de la Bible : « [...] la vie de ce monde n'est vraiment [...] qu'une jouissance éphémère et trompeuse » et « *Tout est vanité et que poursuite du vent* »²³⁵. Enfin, le dernier chapitre consacré à Wangrin dans les Mémoires,

²³¹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.310.

²³² Dans *Amkoullel, l'enfant peul* il écrit : « Et c'est lui-même qui me demanda d'écrire un jour cette histoire et de la faire connaître pour, disait-il, "servir aux hommes à la fois d'enseignement et de divertissement" –à condition de le désigner par un des ses pseudonymes, pour ne pas donner à sa famille, présente ou future, "des idées de supériorité ou d'infériorité". » (A.H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.289). Dans *Oui mon commandant !* on trouve : « Il me demanda alors de ne le publier qu'après sa mort, et d'utiliser non son vrai nom, mais l'un de ses surnoms, "Wangrin", afin, disait-il, d'éviter à ses parents tout risque de complexe de supériorité ou d'infériorité, car, dans sa vie, "il y avait eu des hauts et des bas". » (A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.312).

²³³ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.313.

²³⁴ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.314.

²³⁵ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.412.

"A propos de Wangrin"²³⁶ apparaît, suivant le processus de reconstitution d'Hampâté Bâ, comme la dernière pièce manquante du puzzle. Elle ne concerne pas directement Wangrin, mais son éternel rival, Moro Sidibé, grand interprète du commandant. Ce dernier lui raconte alors « sa propre version des événements qui, des années auparavant, l'avaient opposé à Wangrin. »²³⁷. Hampâté Bâ grâce au témoignage de Moro Sidibé, auquel d'autres, d'envergure moindre, viendront s'ajouter, peut enfin reconstituer le parcours de son ami. On signale que la chronologie dans ces trois chapitres est totalement bouleversée, le narrateur jonglant sans cesse entre analepses et prolepses. En effet, la rencontre avec Moro Sidibé se situe peu de temps avant la mort de Wangrin à laquelle il fait immédiatement allusion, transcrivant le discours de Moro Sidibé lors des funérailles de son rival et ennemi. A ce sujet, il signale, surtout à l'adresse du lecteur occidental, l'attitude de Moro Sidibé rendant hommage à Wangrin lors de son enterrement, mais aussi la honte en Afrique « de se vanter de ses propres bonnes actions ou de parler de soi en bien, car, disait-on, "l'homme n'est pas bon dans sa propre bouche" – autrement dit, il est laid de parler de soi en bien c'est aux autres de le faire ; les griots et les amis sont là pour ça. »²³⁸ Cette dernière remarque, accompagnée d'un proverbe accentuant la sagesse de ses paroles, permet à Hampâté Bâ de signaler, dans un sous-entendu que le lecteur doit interpréter, les bonnes actions de Wangrin, qui ont peu de place dans le roman étant donné qu'il est dicté par Wangrin lui-même. Il termine le chapitre sur cette phrase : « Mes notes sur l'histoire de Wangrin commençaient à prendre de l'épaisseur. Mais elles n'étaient pas les seules... »²³⁹, qui relève une fois de plus d'un discours métalittéraire, sur son propre travail d'écrivain. Effectivement, il a plus de trente ans et cela fait plus de dix ans qu'il récolte des contes, fables, récits historiques, etc.

L'intertextualité, comme nous venons de le voir, est manifeste entre *L'Etrange destin de Wangrin* et les Mémoires, mais aussi entre les deux tomes des Mémoires avec des effets d'écho, et on trouve de nombreuses références à *Kaidara*, un conte peul qu'Hampâté Bâ a publié dans un recueil²⁴⁰, via des proverbes, des extraits ou tout simplement par mention du titre ou des personnages. Il en va de même avec d'autres ouvrages auxquels il fait référence dans les notes explicatives, comme *Vie et enseignement de Tierno Bokar. Le sage de Bandiagara*, mais aussi *Aspects de la civilisation africaine*. Finalement, pour Hampâté Bâ tous ses écrits s'interpénètrent, à l'image des diverses connaissances, et ce thème de

²³⁶ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.405.

²³⁷ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.405.

²³⁸ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.407.

²³⁹ A. H. Bâ. *Oui mon commandant !*, ed. cit., p.407.

²⁴⁰ HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Contes initiatiques peuls*. Paris : Pocket, 2000. 397p.

l'interpénétration, de l'enchevêtrement, du carrefour est au centre de ses productions et donc de sa vision du monde.

Oralité et dialogisme

L'intertextualité et les interférences génériques à l'œuvre dans les deux tomes des Mémoires d'Hampâté Bâ manifestent d'un très fort dialogisme entre différentes formes littéraires traditionnelles comme modernes, africaines comme occidentales. Selon Hélène Heckmann, ces récits sont « un pont entre l'oral et l'écrit restituant en français, sans les affaiblir, toutes les richesses, les images, les couleurs et la vie du grand parler africain. »²⁴¹ En effet, les effets de dialogisme sont aussi présents entre l'oral et l'écrit. Dans cette ultime partie, nous nous attacherons, suivant le prisme de la critique postcoloniale à même de prendre en compte cette hybridité, à décrire et analyser les phénomènes d'oralité, d'hétérolinguisme et de polyphonie. Nous signalons d'emblée l'aspect succinct de cette partie, car selon nous l'œuvre d'Hampâté Bâ mériterait un travail entièrement consacré à ces effets de dialogisme, ce qui pourrait constituer un sujet de recherche futur, dans une perspective plus stylistique.

Hétérolinguisme

Nous l'avons constaté, l'univers linguistique du roman est hétéroclite, autant dans le récit que dans la société qui lui sert de cadre. L'hétérolinguisme est une notion définie par Rainier Grutman en 1997 comme « la présence dans un texte d'idiome étrangers, sous quelque forme que ce soit, aussi bien que de variétés (sociales, régionales ou chronologiques) de la langue principale. »²⁴² D'après le regard posé par Hampâté Bâ sur les régions dans lesquelles il évolue, on peut établir une sorte de panorama linguistique dans lequel se dégageraient quatre grandes catégories. La première concerne les langues autochtones, c'est-à-dire les différentes langues parlées au Mali et au Burkina (respectivement ex Soudan et ex Haute-Volta) ; le peul et le bambara bien sûr, langues de l'enfance du narrateur, mais aussi le

²⁴¹ H. Heckmann. "Amadou Hampâté Bâ revient...", in *Diagonales*, n°29, janvier 1994, Hachette-Edicef, Paris, p.9; cit. par C. M'B. Soucko, "Interférences de formes littéraires traditionnelles et modernes dans les textes narratifs", in A. Touré; N. I. Mariko (sous la direction de). *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse: mélanges pour le centième anniversaire de la naissance d'Hampâté Bâ*. Bamako : Nouvelles éditions maliennes, 2005, p.210.

²⁴² Définition reprise par J.M. Moura in. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*, Paris : PUF (Quadrige), 2007. 185p.

moré, le dogon, le samo, et bien d'autres. Les habitants, pour la plupart, en maîtrisent plusieurs, et possèdent une capacité à en apprendre de nouvelles très rapidement, comme Kadidja lorsqu'elle arrive à Bougouni après l'exil de son mari²⁴³. Ce plurilinguisme est évoqué à de nombreuses reprises dans la narration comme c'est le cas ici, lors de l'annonce du procès de Tidjani :

« Un matin, on entendit résonner, dans les rues de Bandiagara, le petit tam-tam d'aisselle de Diéli Bâba, le griot "crieur public". Tout en frappant son instrument, il criait en peul, en bambara, en dogon : "Ohé, habitants de Bandiagara ! Hommes et femmes, enfants, nobles, castés etcaptifs ! [...]" Cette annonce, répétée dans tous les quartiers durant trois jours, amena à Bandiagara une foule considérable de gens des environs. »²⁴⁴

On trouve également des occurrences directement dans les langues locales, le plus souvent en italiques et suivies de leur traduction en français, comme c'est le cas dans ce poème chanté pour la mort de Fanta Kounta, la fille du vieux maître Tierno Kounta :

« J'entendis tout à coup exploser des cris aigus poussés par les deux épouses de Tierno Kounta. Sortant de la case en courant, je vis Gabdo Gouro, la mère de Fanta, se rouler par terre, en gémissant. Elle improvisa sur-le-champ, à la manière traditionnelle des femmes peules, un poème chanté où elle exprimait sa douleur, lançant régulièrement le long cri "*Mi héli yooyooo ! Mi héli !*" (Je suis brisée, ô Héli Yooyo !) que poussent les Peuls lorsqu'ils sont dans la détresse, en souvenir du pays originel de Héli et Yooyo [...] »²⁴⁵

La seconde langue présente est l'arabe, du fait de l'implantation –quoique assez récente– de l'Islam dans cette partie de l'Afrique. L'arabe est peu présent dans le récit, ce qui est compréhensible car peu d'individus le maîtrisent, de la même façon qu'à cette époque la religion musulmane n'est pas aussi répandue qu'elle peut l'être à l'heure actuelle. Il est utilisé essentiellement pour les salutations d'usage entre musulmans, du type « *As-salaam aleïkoum* » qui signifie « La paix sur vous » suivi de la réponse « *Aleïka es-salaam ! La paix sur toi. Bissimillâhi ! Bienvenue !* »²⁴⁶ ; mais aussi pour énoncer des formules rituelles comme la *shahada* « "*Lâ ilâha ill'Allâh, oua Mohammad rassoul-Allâh.*" (Il n'y a de dieu que Dieu et

²⁴³ « Au début de son séjour, elle ne parlait pas un mot de bambara et devait recourir à un interprète, qui était le plus souvent Galo Bâ. Mais douée pour les langues comme presque tous les Africains de cette époque, elle ne tarda pas à se débrouiller, puis parler couramment la langue du pays. » A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.120.

²⁴⁴ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.107.

²⁴⁵ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.172.

²⁴⁶ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.302.

Mohammad est l'envoyé de Dieu) »²⁴⁷ ; ou encore exprime des exclamations pieuses comme « "Hamdoulillâh !" (Merci à Dieu, louange à Dieu !) "Allâhou akbar !" (Dieu est le plus grand !) »²⁴⁸ On signale tout de même que des personnages hautement lettrés comme Tierno Bokar, parlent couramment la langue arabe sans que ce soit manifeste dans le récit puisque cela concerne une certaine élite.

La troisième langue présente, est le français hexagonal, parlée par tous les Blancs-Blancs, commandants, gouverneurs, commerçants, etc., et bien sûr langue du récit. De cette dernière découle directement la troisième, le *forofifon naspa* ou français des tirailleurs qui est l'appropriation du français et l'adaptation du français correct, sur plusieurs niveaux : grammatical, « en "forofifon naspa", les verbes n'avaient ni temps, ni mode et les noms, prénoms et adjectifs, ni nombre ni genre. »²⁴⁹, et sur les plans phonétique et syntaxique : « Allez, travadjé travadjé ! (Travaillez !) Sinon mon cochon, moi cochonner vous comme y faut ! »²⁵⁰ Ce parler est incarné par les anciens soldats, mais aussi certains Blancs-Noirs qui n'ont pu 'bénéficier' de la formation à l'école française. Dans cette même catégorie, on relève le français local, une variété du français proche du *forofifon naspa* par ses origines –il naît lui aussi du contact entre le français de la métropole et les langues vernaculaires– mais s'en distingue de par la nature de ses locuteurs : il est parlé par l'ensemble de la population.

Ce contexte linguistique hétérogène est la raison pour laquelle les interprètes ont un rôle de premier plan dans le fonctionnement de l'administration coloniale, et peuvent ainsi à l'image de Wangrin, qui est le plus représentatif de cette catégorie, gravir rapidement les échelons de la hiérarchie sociale. Hampâté Bâ perçoit très jeune la formidable opportunité que représente l'apprentissage de cette langue, qui va lui permettre de retrouver sa place perdue dans la hiérarchie sociale –la première fois à cause de la mort de son père Hampâté et la seconde suite à la condamnation et destitution de son autre père Tidjani– et qui par la suite lui permettra de communiquer avec le monde entier.

Polyphonie

La coexistence de toutes ces langues, voix et sonorités tendent à polyphoner le texte et est source de dynamisme et de richesse. En effet, elle se fait en harmonie, et n'est en aucun cas conflictuelle. Pour l'auteur, oralité et littérature se situent sur le même continuum, il est

²⁴⁷ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.176.

²⁴⁸ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.187.

²⁴⁹ A. H. Bâ. *L'Etrange destin de Wangrin*, ed. cit., p.29.

²⁵⁰ A. H. Bâ. *Amkoullel, l'enfant peul*, ed. cit., p.125.

donc naturel que les deux se côtoient au sein de ses Mémoires, au même titre que dans *L'Etrange destin de Wangrin*.

En premier lieu, comment définir l'oralité ? Elle s'oppose à l'écriture dans le sens où elle est un mode de communication fondé sur la parole humaine sans autre moyen que la conversation *in praesentia* et fonctionne grâce à la mémoire des individus choisis. Le plus souvent seul le détenteur de la parole peut affirmer l'authenticité du message dont l'origine est généralement perdue dans le temps. Dès son origine, la littérature est liée à l'oralité puisqu'elle a eu pour fonction de stabiliser dans le temps les textes auparavant mémorisés transmis oralement via des chaînes humaines. On pense évidemment aux épopées grecques, aux contes, aux légendes, qui lors de leur passage à l'écrit ont gardé des formes et des techniques propres à la tradition orale. Par extension, dans le domaine littéraire, l'oralité désigne dans un texte écrit ce qui témoigne de la parole et de la tradition orale.

Dans ses Mémoires, Hampâté Ba a recours donc à la citation et à l'emprunt pour insérer des exclamations, des chants, des formules de salutation... Ceux-ci sont marqués par des guillemets ou sont en italiques, ce qui pourrait faire penser que l'auteur les met à distance et adopte le point de vue du lecteur occidental. Ce ne peut être le cas, puisque toutes les langues sont réunies en une seule instance narrative, ce qui a pour effet d'harmoniser la rencontre. Hampâté Bâ se positionne comme un intermédiaire, un passeur de culture, qui fait le « pont entre l'oral et l'écrit restituant en français, sans les affaiblir, toutes les richesses, les images, les couleurs et la vie du grand parler africain. »²⁵¹ Le choix du français n'est donc pas le signe d'un quelconque appauvrissement, au contraire, il permet de faire le lien entre deux cultures, et entre autre de faire connaître la culture traditionnelle orale en dehors de ses frontières. Ce travail se fait assez naturellement chez l'auteur, puisque dès son plus jeune âge, il est confronté à d'autres cultures que la sienne. Il s'approprie la langue française, la fait sienne, comme Wangrin, il « parvient à habiter la langue de l'autre » selon l'expression de Chiara Molinari. Les différentes langues, au départ séparées et soumises à une forte hiérarchisation se retrouvent imbriquées à la fois dans le récit et dans la personne même de l'auteur. La langue devient « culturalisée » pour reprendre un terme de Jean Derive, les différentes composantes sont facilement identifiables, et le lecteur peut, grâce aux traductions et aux nombreuses notes percevoir la richesse produite par l'interaction de ces différentes cultures réunies en une seule figure. Le chemin de la parole est lui aussi recentré, il part des différents récits des membres de sa famille, auxquels viennent se greffer ceux des personnes

²⁵¹ H. Heckmann, citée par C. M'B. Soucko, "Interférences de formes littéraires traditionnelles et modernes dans les textes narratifs" in *Amadou Hampâté Bâ homme de science et de sagesse*, ed. cit., p.210.

que le narrateur a rencontrées, et vient se cristalliser sous la plume d'Amadou Hampâté Bâ. L'écrit en ce qu'il est le lieu privilégié de rencontre de langue, de culture, de voix, permet d'intégrer cette diversité. En outre, la forme de l'autobiographie, dont Hampâté Bâ fait un genre polymorphe, permet le pont entre différentes traditions littéraires et restitue au lecteur des fragments de ce qui constitue l'imaginaire collectif et le fond culturel de cette partie de l'Afrique. Les phénomènes de domination, qui ne sont pas occultés ne trouvent plus leur place dans cette parole intégratrice. L'auteur est donc un médiateur, entre les cultures, les traditions et entre le personnage de Wangrin et le lecteur. Il opère une fusion de voix à l'origine distinctes pour établir une relation bilatérale d'échange. La présence des différentes langues qui font appel à toute une gamme de sonorités rendent d'autant plus vivant le récit ; Amadou Hampâté Bâ concilie avec talent traditions africaines et occidentale pour livrer une œuvre accessible à tous et placée sous le signe de l'échange, à l'image de cet extrait de sa lettre à la jeunesse de 1985 :

« De même que la beauté d'un tapis tient à la variété de ses couleurs, la diversité des hommes, des cultures et des civilisations fait la beauté et la richesse du monde. Combien ennuyeux et monotone serait un monde uniforme où tous les hommes, calqués sur un même modèle, penseraient et vivraient de la même façon ! N'ayant plus rien à découvrir chez les autres, comment s'enrichirait-on soi-même ? »²⁵²

²⁵² Extrait de la lettre d'Amadou Hampâté Bâ à la jeunesse à l'occasion de l'Année internationale de la jeunesse. 1985, in *Amadou Hampâté Bâ, homme de science et de sagesse*, ed. cit., pp.301,302.

CONCLUSION

Ce travail de recherche sur l'analyse des influences et de l'adhésion d'Hampâté Bâ aux différents discours idéologiques concernant l'Afrique du XX^e siècle et notamment celui de la Négritude et de l'africanisme, auxquels vient s'ajouter la vision du monde, qui nous l'avons démontré se rapproche de l'idéologie, prônée par les deux religions que sont l'Islam et les croyances animistes traditionnelles ; a été mené dans une perspective de sociocritique appliquée à la littérature. Cette démarche qui se rapproche de celle proposée dans le mouvement de critique littéraire postcoloniale nous a permis de déceler les différents niveaux d'adhésion d'Hampâté Bâ par rapport à ces trois discours dominants. En ce qui concerne la Négritude dont il est contemporain, on a pu constater qu'il y adhérerait en partie et notamment au travers de la dénonciation du colonialisme, élément central du discours politique de la Négritude. A son échelle, Hampâté Bâ a contribué lui aussi, comme Césaire et Senghor, à l'éveil d'une conscience noire collective, revendicative et fière de sa culture. Néanmoins, Hampâté Bâ n'est pas un homme politique, il situe son engagement dans une démarche de revalorisation des cultures africaines, dans une défense et illustration des traditions. Il œuvre donc sur le plan culturel. La culture, les traditions, sont elles aussi au centre du discours africaniste, les ethnologues travaillant à mieux connaître l'Afrique, ses traditions, ses habitants. L'africanisme est lui aussi porteur d'un discours idéologique, nous avons explicité les liens entre ce domaine, l'impérialisme colonial, l'idéologie progressiste véhiculée par l'école qui modèle le regard des écoliers sur leur propre société avec l'influence des découvertes de l'africanisme. La collaboration d'Hampâté Bâ à l'IFAN, haut lieu de l'Africanisme français, et ses nombreux ouvrages cosignés avec d'éminents chercheurs de ce domaine, le rattache directement à ce champ de recherche. De plus, le regard ethnologue présent tout au long des Mémoires renforce ce lien, prenant même parfois le dessus sur le récit de vie, pourtant au centre s'agissant d'une autobiographie. Enfin, le discours religieux, musulman comme animiste est également omniprésent chez Hampâté Bâ, sage et homme de foi. L'Islam et les croyances traditionnelles modèlent sa vision du monde, et influencent les représentations qu'il offre au lecteur dans ses Mémoires. Mais plus encore, elles sont sources d'enseignements, et ne font pas que figuration dans une démarche de revalorisation ; pour Hampâté Bâ, les traditions et les discours religieux qui en découlent sont une ligne de conduite, une référence et source de valeurs auxquelles il est tout particulièrement attaché.

C'est d'ailleurs sous leur influence qu'il dépasse les discours binaires, sous-tendus par une dichotomie certaine, dans un phénomène de transcendance, sans pour autant les dénier ou leur enlever de leur valeur, et c'est là toute l'originalité d'Hampâté Bâ, suivant les enseignements de Tierno Bokar :

« IL y a MA vérité et TA vérité qui ne se rencontrent jamais, et LA Vérité qui se trouve au milieu. Pour s'en approcher, chacun doit se détacher un peu de SA vérité. Il faut que tu abandonnes TA vérité pour aller vers LA Vérité et que j'abandonne MA vérité pour aller LA Vérité, pour que nous soyons des adeptes de LA Vérité. C'est le symbolisme de la lune. Il y a la lune croissante et la lune décroissante. Il faut que les deux croissants se rejoignent pour qu'il y ait la pleine lune. La pleine lune, dans la tradition africaine est considérée comme étant le symbole même de la lumière. »²⁵³

Cette citation nous semble essentielle pour comprendre la pensée de l'écrivain, dans la mesure où elle aborde la notion de relativisme, qui intervient obligatoirement dans la rencontre avec l'Autre. La typographie –mise en majuscule– d'une part, et l'utilisation récurrente des adjectifs possessifs « ma », « ta » et de l'article défini « la » d'autre part, soulignent l'attachement que chacun peut porter à ses propres convictions et la difficulté à s'en défaire. De plus, cette citation donne la clé pour la compréhension entre les hommes, chacun doit faire un pas vers l'autre en se défaisant de ses croyances et en faisant preuve de bienveillance. « LA Vérité » prend d'ailleurs une majuscule, comme pour souligner qu'elle est le but vers lequel doit tendre l'Homme, et est omniprésente. En outre, le symbolisme de la lune est très riche, habituellement elle évoque la temporalité, le caractère cyclique de la vie, etc. L'auteur en associant la lune à « la lumière » fait allusion à la connaissance qui éclaire et vainc l'obscurantisme. C'est donc dans la rencontre de deux objets apparemment antithétiques que se trouve la connaissance.

Ainsi, le dépassement de la Négritude est possible, grâce au relativisme. Hampâté met en exergue dans ses Mémoires, comme dans *L'Etrange destin de Wangrin*, l'aspect diurne et nocturne de chaque fait, chaque être. La colonisation ne peut plus être rejetée comme un bloc monolithique, elle aussi présente des aspects positifs. Cette démarche va à l'encontre du discours revendicatif de la Négritude –nous laissons de côté la volonté de coopération de Senghor– que l'on retrouve dans *Discours sur le colonialisme* de Césaire. De même, il dépasse le discours africaniste en s'octroyant pleinement la fonction auctoriale dans un

²⁵³ Cité par J.R. de Benoist dans son article « Dialogue et tolérance dans l'œuvre d'Amadou Hampâté Bâ », in. *Amadou Hampâté Bâ homme de science et de sagesse*, op. cit., p.244.

processus d'investissement de la signature. Il se positionne comme à la fois l'objet et le sujet, tous deux endogènes, s'écartant du discours scientifique pour investir des éléments de l'esthétique négro-africaine, dans un mouvement de constitution du « je » et d'une poétique personnelle. Celle-ci est en lien direct avec la tradition des griots africains, Hampâté Bâ appelant à une lecture synesthésique de son récit, à mi chemin entre oral et écrit. Cela se manifeste par la filiation directe de son récit avec le conte, de par l'utilisation épideictique des portraits, l'usage des proverbes et enfin l'évocation poétique que constituent les voyages. Nous avons finalement amorcé une lecture de l'œuvre d'Hampâté avec le prisme de la critique postcoloniale autour des notions d'interculturalité et d'oralité, avec comme fil conducteur l'hybridité.

Nous proposons une ébauche de réponse sur ces derniers concepts, à l'œuvre dans *Amkoullel, l'enfant peul* et *Oui mon commandant !* Il nous a semblé que tous ces éléments étaient présents dans le récit, dans un mouvement d'interpénétration, exactement comme c'est le cas dans l'idée d'hybridité ; mais, contrairement aux œuvres post-coloniales, le métissage qu'il en résulte, loin d'être instable ou source de mal-être, d'acculturation, est synonyme de richesse. La rencontre, même lorsqu'elle est soumise à des phénomènes de domination est positive, à condition d'œuvrer contre ces mêmes phénomènes, et permet le trait d'union entre les êtres, ainsi que le prône Hampâté Bâ, le passeur. Pour lui, un monde meilleur est possible, un monde plus égalitaire, plus centré sur l'humain. Un futur travail de recherche pourrait avoir pour objet cette filiation entre Amadou Hampâté Bâ et l'humanisme, en référence à la Civilisation de l'Universel prônée par L. S. Senghor.

« Je souhaite de tout mon cœur la venue de l'ère des réconciliations entre toutes les confessions de la terre, l'ère où ces confessions unies s'appuieront les unes sur les autres pour former une voûte morale et spirituelle, l'ère où elle reposeront en Dieu par trois points d'appui : Amour, Charité, Fraternité. »²⁵⁴

²⁵⁴ A. H. Bâ. *Vie et enseignement de Tierno Bokar...*, ed. cit., p.175.

BIBLIOGRAPHIE :

Corpus :

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Amkoullel l'enfant peul*. Mémoires I. Paris : J'ai lu, 1991. 442p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Oui mon commandant!* Mémoires II. Paris : J'ai lu, 1994. 508p.

Œuvres romanesques :

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*. Paris : 10/18 (Domaine Etranger), nouvelle édition 2008. 381p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Sur les traces d'Amkoullel l'enfant peul*. Paris : Actes Sud (Babel), 1998. 189p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Aspects de la civilisation africaine : personne, culture, religion*. Paris : Présence Africaine, 2000 (Première édition 1972). 139p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Contes initiatiques peuls*. Paris : Pocket, 2000. 397p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Petit Bodiel et autres contes de la savane*. Paris : Pocket, 2006. 217p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Il n'y a pas de petite querelle*. Paris : Stock, 2002. 156p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *La parole, mémoire vivante de l'Afrique*. Suivi de Carnet de Bandiagara. Saint-Clément : Fata Morgana, 2008. 28+31p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *Vie et enseignement de Tierno Bokar, le sage de Bandiagara*. Paris : Seuil, 1980. 254p.

📖 HAMPÂTE BÂ, Amadou. *La poignée de poussière, contes et récits du Mali*. Abidjan : NEA, 1987.

📖 BONI, Nazi. *Crépuscule des temps anciens*. Paris/Dakar : Présence africaine, 1962.

📖 KANE, Cheikh Hamidou. *L'Aventure ambigüe*. Paris : 10/18 (Domaine Etranger), 1979. 191p.

Ouvrages critiques:

Sur Amadou HAMPÂTE BÂ :

📖 ALBERT, Christiane. " Pouvoir religieux et pouvoir colonial : Le conflit hamalliste chez Hampaté Bâ". *Expressions*, Revue du Département de Langue et Littérature française de l'université Mentouri de Constantine, n° 8, 2009. Disponible sur internet : www.umc.edu.dz/expressions/

📖 AGGARWAL, Kusum. *Amadou Hampaté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*. Paris : L'Harmattan, 1999, 263p.

📖 DIBLE, Danielle. *Amadou Hampaté Bâ. L'espace initiatique*. Paris : L'Harmattan (Etudes africaines), 2010. 91p.

📖 JOUANY, Robert (sous la direction de). *Lectures de l'œuvre d'Hampaté Bâ*, journée d'études, organisée à la Sorbonne le 6 décembre 1991. Paris : L'Harmattan, 1992. 99p.

📖 MOLINARI, Chiara. *Les dynamiques sociolinguistiques dans l'espace francophone: le cas du Mali à travers le regard d'Amadou Hampaté Bâ*. [en ligne]. *Constellations francophones*, 2, 2007. [consulté le 30/03/2010]. Disponible sur Internet : http://publiforum.farum.it/ezone_articles.php?id=60

📖 MOURALIS, Bernard. "Aggarwal, Kusum. *Amadou Hampaté Bâ et l'africanisme. De la recherche anthropologique à l'exercice de la fonction auctoriale*." [En ligne] *Cahiers d'études africaines*, 158 | 2000, mis en ligne le 02 mai 2003, [consulté le 05 mai 2012]. Disponible sur Internet: <http://etudesafriaines.revues.org/184>

📖 RAO, Qathya. *Traduction et transmission dans L'étrange destin de Wangrin*. [en ligne]. Université de l'Alberta. [consulté le 30/03/2010]. Disponible sur Internet : <http://ler.lettras.up.pt/uploads/ficheiros/5800.pdf>

📖 TOURE, Amadou ; MARIKO, Ntji Idriss (sous la direction de). *Amadou Hampaté Bâ, homme de science et de sagesse: mélanges pour le centième anniversaire de la naissance d'Hampaté Bâ*. Bamako : Nouvelles éditions maliennes, 2005. 350p.

Sur l'espace francophone littéraire :

📖 AGGARWAL, Kusum. "La naissance de l'africanisme à l'ère coloniale." [en ligne] Société Internationale de l'Etude des Littératures de l'Ere Coloniale. Consulté le 20 Avril 2012. Disponible sur Internet :

http://www.sielec.net/pages_site/DESTINATIONS/AFRIQUE/Aggarwal_naissance_africanisme/Aggarwal_naissance_africanisme_1.htm

📖 ALBERT, Christiane (sous la direction de). *Francophonie et identités culturelles*. Paris : Karthala (Lettres du Sud), 1999. 338p.

📖 ALBERT, Christiane ; KOUVOUAMA, Abel ; PRIGNITZ, Gisèle (sous la direction de). *Le statut de l'écrit: Afrique, Europe, Amérique latine*. Pau : Presses Universitaires de Pau, 2008. 207p.

📖 AMSELLE, Jean-Loup. *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris : Payot, 1990; 251p.

📖 BARRY, Alpha Ousmane (textes réunis et présentés par). *Pour une sémiotique du discours littéraire postcolonial d'Afrique francophone*. Actes du colloque international "Configurations discursives et identités africaines de la période postcoloniale"; 29, 30 et 31 mars 2007 à Besançon. Paris : L'Harmattan, 2009; 177p.

📖 BAUMGARDT, Ursula ; DERIVE Jean (sous la direction de). *Littératures orales africaines. Perspectives théoriques et méthodologiques*. Paris : Karthala, 2008. 439p.

📖 BESSIERE, Jean ; MOURA Jean-Marc (textes réunis par). *Littératures postcoloniales et francophonie*. Conférence du séminaire de littérature comparée de l'Université de la Sorbonne Nouvelle. Paris : H Champion, 2001. 202p.

📖 BHABHA, Homi K. *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*. Traduit de l'anglais par Françoise Bouillot. Paris : Payot, 2007. 411p.

📖 BLACHERE, Jean-Claude. *Négritures. Les écrivains d'Afrique noire et la langue française*. Paris : L'Harmattan, 1993. 254p.

📖 CESAIRE, Aimé. *Discours sur le colonialisme. Suivi de Discours sur la Négritude*. Paris : Présence Africaine, 2001 (Première édition, 1955). 92p.

📖 CHEVRIER, Jacques. *Littératures d'Afrique noire de langue française*. Paris : Nathan (128 littérature), 1999. 128p.

📖 CHEVRIER, Jacques. *La littérature nègre*. Paris : Armand Colin, 2^e édition, 2004. 300p.

📖 DEHON, Claire. *Le réalisme africain: le roman francophone en Afrique subsaharienne*. Paris : L'Harmattan, 2001. 411p.

📖 D'HULST, Lieven ; MOURA Jean-Marc (textes réunis par). *Les études littéraires francophones : état des lieux*. Villeneuve d'Ascq : Presses de l'université Charles de Gaulle III, 2003. 292p.

- 📖 DIOP, Samba (sous la direction de). *Fictions africaines et postcolonialisme*. Paris Torino Budapest : L'Harmattan, 2002; 326p.
- 📖 DIOP, Papa Samba (sous la direction de). *Littératures francophones: langues et styles*. Actes du colloque international [publié par l'] Université Paris XII-Val-de-Marne, Centre d'études francophones. Paris : L'Harmattan, 2001. 263p.
- 📖 FONKOUA, Romuald (éditeur). *Les Discours de voyages : Afrique. Antilles*. Paris : Karthala, 1999. 327p.
- 📖 GAUVIN, Lise. *L'écrivain francophone à la croisée des langues. Entretiens*. Paris : Karthala, 2^e édition, 2006. 182p.
- 📖 KIHINDOU, Liss. *L'expression du métissage dans la littérature africaine. Cheikh Hamidou Kane, Henri Lopes et Ahmadou Kourouma*. Paris : L'Harmattan, 2011. 91p.
- 📖 LAZARIUS, Neil (sous la direction de). *Penser le postcolonial. Une introduction critique*. Paris : Ed Amsterdam, 2006. 443p.
- 📖 LECLERC, Gérard. *Anthropologie et colonialisme : essai sur l'histoire de l'africanisme*. Paris : Fayard (Anthropologie critique), 1972. 256p.
- 📖 MANGEON, Anthony. Kavwahirehi, Kasereka. *V. Y. Mudimbe et la ré-invention de l'Afrique. Poétique et politique de la décolonisation des sciences humaines* », *Cahiers d'études africaines* [En ligne], 191 | 2008, mis en ligne le 09 décembre 2008, [consulté le 05 avril 2012]. URL : <http://etudesafricaines.revues.org/13462>
- 📖 MBUYAMBA-KANKOLONGO, Alphonse (sous la direction de). *Pour un nouvel ordre africain de la connaissance. Hommage à V.Y. Mudimbe*. Paris : Makitec Edditions Paari (GERMOD), 2011. 282p.
- 📖 MOLINARI, Chiara. *Parcours d'écritures francophones. Poser sa voix dans la langue de l'autre*. Paris : L'harmattan, 2005. 244p.
- 📖 MOURA, Jean-Marc. *Littératures francophones et théorie postcoloniale*. Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige), 2007. 185p.
- 📖 MOURALIS, Bernard. *L'illusion de l'altérité: études de littératures africaines*. Paris : H. Champion, 2007. 767p.
- 📖 MOURALIS, Bernard. *Individu et collectivité dans le roman négro-africain d'expression française*. Abidjan : Université d'Abidjan, 1969. 165p.
- 📖 MOURALIS, Bernard. *Littérature et développement: essai sur le statut, la fonction et la représentation de la littérature négro-africaine d'expression française*. Paris : Silex, 1984. 572p.

- 📖 NINGBINNIN, Bani. *Littératures africaines et conquête du pouvoir*. Paris : L'Harmattan, 2007. 222p.
- 📖 PARE, Joseph. *Ecritures et discours dans le roman africain francophone post-colonial*. Ouagadougou : Kraal, 1997. 218p.
- 📖 REDOUANE, Najib (sous la direction de). *Francophonie littéraire du sud : un univers singulier : Afrique, Maghreb, Antilles*. Paris, Budapest, Kinshasa [etc.] : L'Harmattan, 2006. 286p.
- 📖 ROBILLARD, Didier ; BENIAMINO, Michel (sous la direction de). *Le français dans l'espace francophone*. Paris : H. Champion (Politique linguistique), 1993. 534p.
- 📖 SAÏD, Edward W. *Culture et impérialisme*. Traduit de l'anglais par Paul Chemla. Paris : Fayard (Le monde diplomatique), 2001. 558p.
- 📖 SAÏD, Edward W. *L'Orientalisme. L'orient créé par l'Occident*. Traduit de l'anglais par Catherine Malamoud. Paris : Seuil (La couleur des idées), 2005. 422p.
- 📖 SEMUJANGA, Josias. *Dynamique des genres dans le roman africain. Eléments de poétique transculturelle*. Paris : L'Harmattan, 1999. 207p.
- 📖 SENGHOR, Léopold, Sédar. *Liberté I. Négritude et humanisme*. Paris : Edition du Seuil, 1964 (Deuxième tirage 1984). 438p.
- 📖 SENGHOR, Léopold, Sédar. *Liberté III. Négritude et civilisation de l'universel*. Paris : Editions du Seuil, 1977. 573p.
- 📖 SIMON, Sherry. *Hybridité culturelle*. Montréal : L'Ile de la tortue, 1999. 63p.
- 📖 SMOUTS, Marie-Claude (sous la direction de). *La situation postcoloniale : "les postcolonial studies" dans le débat français*. Colloque des 4 et 5 mai 2006. Paris : Presses de Sciences Po, 2007. 456p.
- 📖 TETU, Françoise (sous la direction de). *Littérature et dialogue interculturel*. L'absade, Presses Universitaires de Laval, CEFAN (Culture française d'Amérique). Sainte Foy : 1997. 247p.
- 📖 TURGEON, Laurier (sous la direction de). *Les entre-lieux de la culture*. Sainte-Foy, Québec : Presses de l'université de Laval, 1998. 493p.
- 📖 VOGUEL, Klaus. *L'interlangue: la langue de l'apprenant*. Traduit de l'allemand par Jean-Michel Brohée et Jean-Claude Confais. Toulouse : Presses Universitaires du Mirail, 1995. 322p.

Ouvrages critiques généraux :

📖 ARON, Paul ; VIALA, Alain. *Sociologie de la littérature*. Paris : Presses Universitaires de France (Que Sais-Je), 2006. 127p.

📖 BAKHTINE, Mikhaïl. *Esthétique et théorie du roman*. Traduit du russe par Daria Olivier. Paris : Gallimard, 1987. 488p.

📖 BOURDIEU, Pierre. *Les règles de l'Art. Genèse et structure du champ littéraire*. Paris : Seuil, 1992. 480p.

📖 FABRE, Gérard. *Pour une sociologie du procès littéraire : de Goldmann à Barthes en passant par Bakhtine*. Paris Montréal Budapest (etc.) : L'Harmattan, 2001. 206p.

📖 GOLDMANN, Lucien. *Le dieu caché : étude sur la vision tragique dans les Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris : Gallimard, 1976. 454p.

📖 HAGEGE, Claude. *L'homme de parole. Contribution linguistique aux sciences humaines*. Paris : Fayard (Le Temps des sciences), 1985. 314p.

📖 LEJEUNE, Philippe. *Le pacte autobiographique*. Paris : Seuil (Poétique), 1975. 357p.

📖 TODOROV, Tzvetan. *Nous et les autres*. Paris : Seuil (Points, Essais), 2001. 538p.

Sources annexes :

📖 FALL, Babacar. *Le travail forcé en Afrique Occidentale Française (1900-1946), Civilisations* [en ligne], 41 | 1993, mis en ligne le 30 juillet 2009, Consulté le 14 septembre 2010. Disponible sur Internet : <http://civilisations.revues.org/index1717.html>

📖 LEBLON, Anaïs. "Les *jammooje na'i* ou « éloges aux bovins » : une présentation poétique du pastoralisme peul." [en ligne] Consulté le 24 mai 2012. Disponible sur Internet : http://choixmotspoesie.hypotheses.org/files/2010/03/article_Anais.pdf

📖 MUNGALA, A. S. "L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales". *Ethiopiennes* [en ligne] numéro 29. Consulté le 14 avril 2012. Disponible sur Internet : <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?article838>

Dictionnaires :

📖 *Le Dictionnaire du littéraire*. Sous la direction de ARON, Paul ; SAINT-JACQUES, Denis ; VIALA, Alain. Avec la collaboration de Marie-Andrée Beaudet, Jean-Pierre Bertrand, Jacqueline Cerquiglini-Toulet, Perrine Galand-Hallyn, Lucie Robert et Isabelle Tournier.

Paris : Presses Universitaires de France (Quadrige, Dicos Poche), 2^e édition revue et argumentée, 2004. 654p.

📖 *Trésor de la langue française* informatisé (TLFI). Disponible sur Internet : <http://atilf.atilf.fr/tlf.htm>. Atilf: Analyse et traitement informatique de la langue française.

📖 *Dictionnaire encyclopédique de Quillet*. Publié sous la direction de Raoul Mortier. Paris : Librairie Aristide Quillet, 1953. Six volumes.

Presse :

📖 *Notre Librairie*. Numéro spécial sur la Littérature malienne, 75-76, réédition de 1989. Paris : Revue du livre : Afrique, Caraïbes, Océan indien. CLEF. 251p.

Support vidéo :

📖 Amadou Hampâté Bâ. "*Un certain regard*". 07/09/1969 - 57min31s. Commentaires d'Enrico Fulchignoni. INA. Service de recherche de l'O.R.T.F. Disponible sur Internet : <http://www.ina.fr/economie-et-societe/vie-sociale/video/CPF86655123/amadou-hampate-ba.fr.html>

ANNEXES

Annexe I

Tome I : Amkoullel, l'enfant peul.

Préface de Théodore Monod.
Avant-propos de l'auteur.

RACINES.

Le double héritage.
Mon grand-père maternel, Pâté Pouлло.
Mon grand-père Hampâté : l'agneau dans la tanière du lion.

KADIDJA, MA MERE.

Le rêve de Kadidja.
Kadidja et Hampâté, un mariage difficile.
Kadidja et Tidjani.
La révolte de Toïni.
La quête de Kadidja.
Le Procès/

L'EXIL.

La longue marche de Tidjani.
Le "village de Kadidja".
Vers Bougouni avec ma mère.
La bataille de Kadidja et du patron laptot.
Naissance de mon petit frère.
Un père enchaîné.
Une braise qui ne brûle pas.
Mort de ma petite enfance.
Danfo Siné, le joueur de *dan*.
La fin du vieux maître.
A l'ombre des grands arbres.
Enfin la liberté !

RETOUR A BANDIAGARA.

La journée d'un enfant.
Les excréments des Blancs et e village d'ordures.
Fondation de ma première association.
La poignée de riz.
A l'école des maîtres de la Parole.
Le jardin de Sinali.
Valentins et valentines.
Kadidja et Tidjani : le drame.
Circoncision de mon frère Hmmadoun.

Le grand combat.

A L'ECOLE DES BLANCS.

Réquisitionné d'office.

Le commandant et la pièce de cent sous.

La première classe.

Première rencontre avec Wangrin.

La mort de mon grand frère.

L'école de Djenné : premier certificat d'études.

La grande famine de 1914 : une vision d'horreur.

La déclaration de guerre.

Fugue.

Sur les pas des chiens de guerre.

Les trois couleurs de la France.

La pirogue métallique de terre.

Le gouffre de la grande hyène noire.

KATI, LA VILLE MILITAIRE.

La nouvelle waaldé.

Une circoncision à la sauvette.

Retour à l'école.

L'adjudant et le fils du roi.

BAMAKO, LES DERNIERES ETUDES.

Le second certificat d'études.

Vanité et poursuite du vent.

Internat à Bamako.

Conséquence d'un refus : exil à Ouagadougou.

Adieu au bord du fleuve.

Tome II : *Oui mon commandant !*

Rappel.

LE VOYAGE.

Une leçon d'histoire.

Un phénomène de griot.

Le vieux pêcheur.

Escale à Sansanding.

La leçon du marabout kounta.

Le colosse borgne.

Adieux à mon père Koullé.

Retour à Bandiagara.

La vie s'appelle "lâcher" !

Sur la route de Ouagadougou.

Un prince peu ordinaire.

Le "grand interprète" Moro Sidibé.

Un surveillant féroce.

JEUNE FONCTIONNAIRE EN HAUTE-VOLTA.

Enfin Ouagadougou !
La "Blanche de l'acacia".
La nuit de ma vraie conversion.
Un traquenard coquin.
Le mariage.
Une séance mémorable.
Le commandant "Porte-baobab".

DORI, LE PAYS DES PEULS.

Une réception inattendue.
Naissance de mon premier enfant.
Drapeau en berne.
Le traquenard du "Têtard aux douze doigts".
L'impôt en nature : galette d'argent ou galette de mil ?
Le drame de la prison de Dori.

RETOUR A OUAGADOUGOU.

Au cabinet du gouverneur.
Commandant de cercle contre chef peul.
Le commandant de cercle libidineux et le marabout.
Vacances à Koniakary.
Secs malgré la pluie.
Chaque belle journée est suivie d'une nuit.
Médailles inutiles pour un prince déchu.
Départ du gouverneur Hesling.
Le "Diable boiteux".
Où je retrouve mon "oncle Wangrin".
Les pieds du tisserand.

A TOUGAN, SUR LES TRACES DE MON PERE TIDJANI.

Une conversion inattendue.
Le prisonnier samo et la caisse d'argent.
Les cent francs du vieux Samo.
Les tirailleurs samos et le chef dogon Tchikendé Ouermé.
Chef de subdivision par intérim !
"Boule d'épines".

OUAHIGOUYA, DERNIERE ETAPE.

Détournement de fonds publics.
Une "poudrière" qui ne saute pas.
A propos de Wangrin.
Funérailles d'un grand chef mossi.
Coup de tonnerre sur la Haute-Volta.
Du "commerce muet" à la colonisation économique.
Face nocturne et face diurne.
Ô imbécilité drue !

RETOUR AUX SOURCES.

Un bonnet béni.
Marié sans le savoir.
L'or suspendu à l'oreille.
Une visite lourde de conséquence.
L'oisillon tombé du nid.
Un front qui brille comme un miroir.
Hors des sentiers battus.
L'affranchissement du vieux captif.
Un morceau d'or pur dans un chiffon sale.
Les trois vérités et les croissants de lune.
Juger par soi-même, non par des "on-dit".
"Ne deviens pas un petit dieu", ou le mensonge devenu vérité.
Au tournant de ma vie.

Annexe II

