

PONTI PONTS

langues littéraires
civilisations
des Pays francophones

CISALPINO

Istituto Editoriale Universitario

www.monduzzieditore.it/cisalpino

7

Foto di copertina: *Ponts* di Bruno GARIBAL

Realizzazione editoriale: GRAFORAM – Milano
www.graforam.it

ISSN 1827-9767

ISBN 978-88-323-6089-9

Copyright © 2007

Cisalpino. Istituto Editoriale Universitario – Monduzzi Editore S.p.A.

Via B. Eustachi, 12 – 20129 Milano

Tel. 02/20404031

cisalpino@monduzzieditore.it

Finito di stampare nel mese di novembre 2007 da Grafiche Speed 2000 snc,
Peschiera Borromeo (MI)

SOMMAIRE

Éditorial p. 7

PRESÉNCES DU MYTHE

“Renouer aux pèlerinages interrompus”. Itinéraires mythiques dans l’œuvre de Paul Mathieu » 13

LIANA NISSIM

Noces sacrées de Seydou Badian et les sociétés d’initiation Bambara » 21

MARIA BENEDETTA COLLINI

Le cycle théâtral de Wajdi Mouawad (*Littoral, Incendies, Forêts*) ou comment détourner le mythe d’Œdipe » 41

ALESSANDRA FERRARO

Madagascar: le mythe, pierre d’angle d’une identité en question » 57

DOMINIQUE RANAIVOSON

ÉTUDES LINGUISTIQUES

La langue de banlieue de Mehdi Charef: *Le thé au Harem d’Archi Ahmed* » 73

ANNA MARIA MANGIA

INÉDITS

Route de Dar el-Beida » 99

PAUL MATHIEU

Fugitive et ravie p. 102
HABIB TENGOUR

Poèmes » 104
SYLVIE KANDÉ

NOTES DE LECTURE

Études linguistiques » 113
dir. CRISTINA BRANCAGLION

Francophonie européenne » 143
dir. GIAN LUIGI DI BERNARDINI

Francophonie du Maghreb » 171
dir. ANNA MARIA MANGIA

Francophonie de l'Afrique subsaharienne » 197
dir. LIANA NISSIM

Francophonie du Québec et du Canada » 227
dir. ALESSANDRA FERRARO

Francophonie des Caraïbes » 257
dir. MARCO MODENESI

Œuvres générales et autres francophonies » 281
dir. SILVIA RIVA

NOCES SACRÉES DE SEYDOU BADIAN ET LES SOCIÉTÉS D'INITIATION BAMBARA

MARIA BENEDETTA COLLINI

Tous ces masques s'adressent à toi. Ils t'invitent à une autre vie. Ils t'expliquent un autre monde.¹

La fascination qui frappe le lecteur de *Noces sacrées* réside probablement dans la sensation d'avoir franchi le premier pas d'une vraie initiation religieuse: la tradition ancestrale africaine ne concerne pas seulement tous les éléments et les personnages du roman, mais le destinataire même de l'œuvre. Dans ce roman Seydou BADIAN, qui avait donné un jalon important à la littérature malienne en 1957 avec *Sous l'orage*, reprend le thème du choc culturel, classique dans la littérature africaine, mais en renverse la problématique et propose une solution au conflit entre les cultures africaine et occidentale: les deux identités peuvent se respecter mutuellement, voire se rencontrer.

Faire une analyse proprement littéraire du roman est une tâche qui a déjà été admirablement accomplie ailleurs²: je me propose ici de creuser d'abord les éléments religieux présents dans le texte et de les mettre en relation avec les



Tête de masque N'Tomo, collection privée, photo de l'auteur.

¹ Seydou BADIAN, *Noces sacrées*, Paris - Dakar, Présence Africaine, 1977, p. 13.

² Liana NISSIM, Marco MODENESI, Silvia RIVA, *L'incanto del fiume, il tormento della savana. Storia della letteratura del Mali*, Roma, Bulzoni, 1993. À Seydou BADIAN est consacré le chapitre "L'homme n'est rien sans les autres hommes". L'opéra di Seydou Badian"; les pages 431-470 se réfèrent à *Noces sacrées*.

connaissances ethnologiques disponibles; ensuite j'espère pouvoir explorer le rôle et la signification de ces éléments à l'intérieur de l'œuvre.

Tous les ethnologues qui ont étudié les Bambaras, ethnie majoritaire au Mali et dont Seydou BADIAN fait partie, en soulignent le savoir complexe et difficile à saisir:

Le savoir Bambara a des détours auxquels non seulement nous ne sommes pas habitués, mais dont, tout compte fait, nous parvenons difficilement à scruter tous les méandres.³

Le symbolisme chez les Soudanais [c'est-à-dire, les Bambaras] est extrêmement complexe; un esprit occidental n'y verra souvent qu'incohérence et contradictions, soit que les significations multiples d'une même image lui aient échappé, soit que le symbole n'ait pas été rattaché au mythe dont il était expression. Il se peut aussi que l'informateur n'ait pas voulu communiquer intégralement ses connaissances ou qu'il n'ait pas été complètement initié.⁴

Je ne prétends donc pas être exhaustive sur le sujet (l'espace d'ailleurs me manquerait, tant il est riche), mais j'espère éclaircir certains passages du roman, bien que consciente de n'être ni ethnologue ni Bambara...

Il me semble d'abord utile de rappeler les lignes essentielles de l'intrigue de *Noces sacrées*: l'action se situe en Afrique, dans une "petite ville" (p. 7) coloniale que l'on peut facilement assimiler à Bougouni, où BADIAN a exercé sa profession de médecin en 1956; on est en pleine époque coloniale et le narrateur (défini par un "nous") représente la communauté africaine traditionnelle. Les personnages et le décor nous sont proposés dans une page hors texte selon le modèle des *dramatis personæ* théâtral; on y retrouve des Blancs qui représentent les 'types' de la colonie: l'administrateur, l'adjoint, le juge, le gendarme et le gérant du campement. Parmi ceux-ci se distingue le docteur, seul africain à résider dans le 'plateau'⁵ où logent les français, admis grâce à sa formation.

Le roman est partagé *de facto* en trois parties, bien que la seule division au niveau de la mise en page soit constituée par de courts espaces blancs. Dans la première section (pp. 9-76), la narration est assumée d'abord par M. Besnier, un Blanc "grand, beau, fine moustache, chemisette et pantalon kaki" (p. 9), qui se rend chez le docteur africain avec sa fiancée, Mlle Baune. Il se présente au médecin et lui relate son histoire: trois ans auparavant, il s'était lié d'amitié avec un compatriote, M. Soret, dont il

³ Dominique ZAHAN, "Études sur la cosmologie des Dogon et des Bambara au Soudan français", *Africa*, XXI, n. 1, jan. 1951, pp. 14-23: p. 22.

⁴ Solange de GANAY, "Aspects de mythologie et de symbolique Bambara", *Journal de psychologie normale et pathologique*, avril-juin 1949, pp. 181-201: p. 190.

⁵ Dans les colonies, le 'plateau' est le quartier, plus élevé par rapport aux autres, où résident les Blancs.

n'avait pas tardé à découvrir l'appartenance à une secte secrète africaine. Décidé à libérer son ami de cette 'intoxication', Besnier avait réussi à se procurer un vrai masque africain pour le détruire sous ses yeux; il s'était procuré un N'Tomo authentique (je reviendrai longuement, par la suite, sur ce masque), mais, avant même de pouvoir accomplir le sacrilège suprême, Soret l'avait maudit. Une série d'événements d'abord bizarres, ensuite déroutants, qui avaient frappé Besnier semblaient la réalisation de cette malédiction: sons inquiétants, déplacements d'objets, cauchemars... Rentré en France, à Marseille, l'homme s'était confié à son chef, M. Mornet: loin de le tranquilliser, ce dernier avait désapprouvé sa démarche, et lui avait lu le journal d'un fonctionnaire colonial qui était mort pour y avoir décrit une cérémonie de la secte secrète dans laquelle il avait été admis. Mornet lui-même avait été fasciné par l'univers secret des Bambaras, mais avait vite compris qu'il valait mieux traiter le sujet avec respect. La catastrophe, pour Besnier, était arrivée lors d'un séjour à Londres, pendant la visite d'un musée privé d'art primitif. Incapable désormais de faire le partage entre ses cauchemars et la vie réelle, il avait commencé son calvaire de médecin en médecin. Après plusieurs mois, il avait enfin cédé au conseil de Mornet de ramener le masque en Afrique; une fois arrivé là-bas, il demandait conseil au docteur.

Bien qu'affecté par l'histoire de Besnier, l'Africain doute de pouvoir véritablement aider le couple; sa méditation est interrompue par l'arrivée d'un missionnaire, le Père Dufrane, qui assume la narration pour le reste de la première partie. Il lui raconte trois histoires qui lui sont arrivées et l'ont troublé. D'abord, il demande au docteur son avis sur certains grains qui lui ont été donnés pour résoudre son problème d'arthrite et dont il ne comprend pas le fonctionnement. Ensuite, il relate comment la chasse lui est devenue impossible à la suite d'une dispute avec des chasseurs liés à la tradition. Enfin, il dépeint ses rapports avec Fotigui, le chef féticheur du Komo qui opère dans la même zone que lui: les deux hommes de religion sont liés d'un respect réciproque, bien que le Père Dufrane ne puisse accepter le syncrétisme proposé par Fotigui; pourtant, quand ce dernier était venu à son secours en lui faisant retrouver une chasuble qu'il croyait perdue, il avait dû reconnaître le mystère de la religion africaine.

La fonction de cette première partie du roman est évidemment de multiplier les voix et les points de vue sur la

religion africaine; toutes les expériences mystérieuses sont relatées par des Blancs, et pour chacune d'elles deux explications possibles sont données: l'une rationnelle, l'autre magique.

Dans la deuxième partie (pp. 77-139), on entre dans le vif de l'action; le médecin, jusqu'ici narrataire, devient le héros véritable. Après avoir participé à une soirée dans la maison de l'administrateur, il se rend chez son père, dont il méprise pourtant l'attachement aux traditions, pour lui demander un avis sur la troublante situation de Besnier. Malgré le retour inattendu de son fils aux problèmes de l'"Afrique de base", son père ne se moque pas de lui; il lui promet au contraire son soutien et son aide, en lui démontrant que le problème est plus sérieux qu'il ne pense. Entre temps, au campement, l'intrigue glisse peu à peu vers le roman policier: on essaye de semer la zizanie entre le docteur et Mlle Baune, on introduit des serpents dans la chambre de Besnier, on veut mettre de l'arsenic dans les boissons de celui-ci... Le docteur, averti par un commis nommé Doumbia, reconnaît derrière toutes ces démarches la main de M. Jules, le gérant du campement, mais il ne peut pas s'expliquer la raison de cette malveillance. En même temps, le vieux Tiémoko-Massa, un ami de son père, promet son aide pour rendre le masque à son village d'origine: d'abord soulagé par son aide, le médecin est vite énervé par les démarches mystérieuses du vieux sage.

La troisième partie (pp. 139-187) amène enfin au dénouement: après un long voyage au milieu de la brousse, Tiémoko-Massa (qui s'avère être le même Fotigui dont Dufrane avait relaté les exploits), Besnier, Mlle Baune et le docteur arrivent au village où l'on avait volé le masque; pendant une cérémonie dont on ne voit que le début, Besnier est conduit au Bois Sacré, d'où il ne sortira plus. Le docteur et Mlle Baune (et le lecteur avec eux) doivent se contenter des explications fournies par Doumbia: M. Jules, qui était le responsable du vol du masque, s'est suicidé à la suite d'une série de catastrophes financières; Besnier a renoncé à tout pour se consacrer complètement aux mystères Bambaras; le juge, le gendarme et Doumbia lui-même font partie des sociétés secrètes; Fotigui est mort pendant la cérémonie et le docteur est destiné à être son successeur pour devenir un des maîtres de la religion traditionnelle. Le roman se clôt sur une aurore qui promet un avenir d'échanges fructueux.

Je commencerai mon analyse par la question que se pose sans doute tout lecteur: qui est N'Tomo, ce dieu qui

apparaît presque à chaque page du roman? Si Besnier croit qu'il est "le plus haut dans la hiérarchie des Dieux" (p. 14), Mornet le corrige en lui proposant une réponse que le lecteur occidental peut comprendre:

Celui auquel vous vous êtes attaqué, N'Tomo, appartient à la Jeunesse. Il n'est ni Dieu de haine, ni Dieu de sang. Par certains côtés, il rappelle Dionysos. [...] Habituellement, N'Tomo ne tue pas. Il tourmente, mais que réserve-t-il à vous qui l'avez si gravement offensé? (p. 31)

Pourtant, il serait plus correct de se demander: "qu'est-ce que c'est qu'un N'Tomo?" Ce masque n'est pas la représentation d'un dieu *strictu sensu*, mais il est le symbole d'une secte secrète (un *dyo* ou *jo*). Chez les Bambaras un objet sacré comme un masque, ne représente pas une divinité: il donne aux puissances naturelles et surnaturelles une présence véritable qui permet de les canaliser; seule la confrérie liée à cet objet sacré détient le secret de ces puissances. C'est ainsi que ZAHAN peut dire que "le masque est la pièce maîtresse de la confrérie. C'est autour de lui que gravitent la doctrine et l'enseignement du N'Tomo"⁶. Les *dyow*⁷ sont les sociétés d'initiation de la religion Bambara, et leur importance est fondamentale pour la structure même de la communauté:

L'homme se trouve engagé par tout son être au sein de cette culture; il se confond même avec la vie spirituelle du groupe auquel il appartient, et cela à telle enseigne qu'il est impensable pour un Bambara d'appartenir à sa "race" sans être en même temps l'initié des *dyow*.

Car ce sont les *dyow*, ou sociétés secrètes, qui constituent l'ossature spirituelle de la culture Bambara. Mieux que cela: ces confréries traduisent l'expression de la pensée Bambara dans ce qu'elle a de plus pur et de plus profond, au point de vue de la réflexion religieuse et philosophique. Les *dyow* sont l'homme intégral dans la perspective de sa vie terrestre avec ses prolongements dans l'au-delà.⁸

Avant d'aborder les traits saillants du N'Tomo, il est indispensable de présenter quelques aspects de l'anthropologie Bambara. Selon cette culture, chaque nouveau-né est androgyne et porte en soi, localisé dans le prépuce (ou dans le clitoris), une portion du sexe opposé, qui est en même temps la manifestation tangible du *wanzo* (ou

⁶ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara, le N'Domo, le Koré*, Paris / La Haye, Mouton, 1960, p. 78. Les différents chercheurs transcrivent les noms de façon différente. Pour faciliter la lecture, je transforme tous les noms dans la graphie de BADIAN ou, si celle-ci est absente, dans la plus courante: je donne entre parenthèses ou en note les variantes trouvées. Dans ce cas ZAHAN appelle la confrérie "N'Domo" mais précise que, la permutation d't étant fréquente en Bambara, le nom peut être transcrit aussi "N'Tomo".

⁷ Pluriel de *dyo*.

⁸ *Textes sacrés d'Afrique Noire*, choisis et présentés par Germaine DIFTERIEN, préface d'Amadou HAMPÂTÉ BA, Paris, Gallimard ("L'aube des peuples"), 1965, p. 225.

wāzo), force néfaste introduite par la déesse Mouso-Koroni:

Ce principe d'obscurcissement de l'esprit [le wāzo] est intimement lié à la féminité de l'homme androgyne; il est considéré comme la tare de la masculinité. Le wāzo est le mal et la connaissance "sorcière" qu'héberge tout incirconcis du fait de son appartenance, par une partie de son être, au sexe opposé. [...] La présence du wāzo dans l'homme est attestée, aux yeux des Bambara, par l'existence du prépuce. [...] La circoncision se veut génératrice d'une double décantation de la personne humaine, exercée sur le plan physique et sur le plan spirituel.⁹

La circoncision a donc deux fonctions principales: d'un côté elle supprime l'aspect visible du wāzo et rend possible la formation spirituelle de l'homme, d'un autre côté elle amène l'homme, en le privant de sa partie féminine, à la recherche de la femme, donc du mariage et de la reproduction; pourtant, avec la circoncision l'homme perd l'harmonie androgyne qui le caractérisait à sa naissance, il perd son unité. Le N'Tomo¹⁰ est la société qui regroupe les hommes non circoncis: comme tous les adultes Bambaras ont subi cette opération (qui aujourd'hui a lieu à dix ans, mais il y a encore quelques années advenait vers seize ou vingt ans), il est évident que le N'Tomo est considéré comme une société de garçons, appelés *bilakoro*; étant donc formée par de jeunes hommes incirconcis, cette confrérie a la double mission de leur faire prendre conscience du wāzo, et de leur montrer la plénitude de l'homme primordial qu'ils incarnent:

Le but du N'Tomo est de présenter la personne dans la plénitude de son humanité; il entend être la société des hommes en possession de leur dualité foncière, mâles et femelles en même temps. [...] Dans cette société, le masque, les classes, les emblèmes, les danses, tout concourt à la découverte de l'homme.¹¹

Le N'Tomo consiste essentiellement, pour les Bambara, en un programme d'orientation de l'être humain.¹²

Comme le signale M. Mornet dans le roman ("Les garçons le fêtent à la moisson. Les filles n'osent ni l'approcher ni s'en éloigner. Le fouet des garçons les repousse. Cependant N'Tomo ne peut se passer d'elles. Elles jouent le rôle de bacchantes d'un autre genre", p. 31), la société du N'Tomo organise sa fête annuelle lors

⁹ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., pp. 126-127.

¹⁰ Une étude approfondie sur cette *dya* a été amenée par Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit.

¹¹ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., pp. 47, 51.

¹² *Ibid.*, p. 22.

des moissons, et les garçons entreprennent des rituels qui prévoient le fouettement réciproque. Les filles ne sont pas admises, mais elles participent aux cérémonies; une sorte de 'mariage blanc' attribue à chaque membre de la secte une 'petite amie' de la même classe d'âge¹³: entre les deux jeunes gens il y a entraide et échange de dons et quand la fille se marie, c'est son petit ami qui la présente à l'époux.

La place me manque pour un discours sur les masques africains, ou *djow*¹⁴, représentants de l'esprit de Dieu sur terre, "gardiens de la tradition, [...] objets sacrés chargés de puissance"¹⁵, mais l'explication donnée par Soret est assez éloquente:

Il s'agit d'un dialogue avec les dieux: d'une rencontre entre les dieux, les génies et les hommes. L'art nègre représenté ici est la forme majeure du langage sacré... Tous ces masques s'adressent à toi. Ils t'invitent à une autre vie. Ils t'expliquent un autre monde, mais seuls les bienheureux sauront les entendre. (p. 13)

Le masque de N'Tomo ou *N'Tomo kū* représente un visage humain orné de cauris, avec une petite bouche et, sur la tête, des cornes (entre deux et huit), comme l'explique d'ailleurs le père du docteur ("N'Tomo est Bambara, c'est un 'masque' humain avec des cornes, deux à huit", p. 104): il est considéré comme un des plus beaux masques Bambaras, et chaque élément qui le compose a une signification précise. Si la petite bouche est l'emblème du silence auquel sont soumis les membres de la confrérie, le grand nez, organe du sentiment selon cette culture, est symbole de la perception du monde à laquelle sont invités les garçons. Les cornes sont la manifestation de l'intériorité de l'être humain, de son réservoir d'énergie, du rapport entre son âme et la divinité: leur nombre a aussi une valeur précise selon la numérologie Bambara; la forme en visage humain (opposée à celle d'autres masques, aux traits d'animaux) représente à son tour l'androgynie et la complétude de l'homme primordial¹⁶.

M. Mornier félicite en un certain sens Besnier d'avoir eu la chance d'attaquer N'Tomo, masque somme tout bénéfique, et lui relate sa propre fascination pour une autre société secrète, le Komo: "Komo est au sommet de la hiérarchie des Dieux. Lui ne pardonne rien" (p. 31). Ce nom revient tout au long du roman, car à la page 59 le lecteur découvre que le puissant chef féticheur Fotigui est "le maître du Komo, l'initiateur des cérémonies, le seul habi-

¹³ Dans les sociétés traditionnelles africaines les gens sont souvent regroupés selon leur année de naissance dans ce qu'on appelle en anthropologie des 'classes d'âge': les composants d'une même classe d'âge sont censés s'entraider et se comporter comme des frères. Voir à ce propos Denise PAULME (dir.), *Classes et associations d'âge en Afrique de l'Ouest*, Paris, Plon, 1971.

¹⁴ Un masque est composé normalement par le complexe du masque en bois (à proprement parler, la tête du masque), du vêtement et des autres objets rituels.

¹⁵ Liliane PREVOST, Isabelle COURTILLES, *Guide des croyances et symboles. Afrique: Bambara, Dogon, Peuls*, Paris / Budapest / Torino, L'Harmattan, 2005, p. 115.

¹⁶ Dominique ZAHAN, dans *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., donne des renseignements assez précis sur ce masque aux pages 74-88.

lité à communiquer avec les esprits"; dans ses entretiens avec le père Dufrane, Fotigui essaye d'éclairer le missionnaire sur le Komo:

Komo n'est pas une idole. (p. 61)

Komo couvre aussi l'Au-delà. (p. 62)

Komo est maître de tous les éléments. Il a la force de tous les morts et de ceux qui sont à naître. (pp. 63-64)

Comme pour le N'Tomo, Komo n'est pas le nom d'une divinité mais d'un *dyo*, le plus important de tous, le fondement et le substrat de la société entière:

Le Komo est le gardien des croyances et des coutumes traditionnelles de la morale, qui sont enseignées à tous les associés, ainsi que les règles de solidarité, les droits et les devoirs des membres, les interdits, les sanctions qui frappent les contrevenants. Il est le garant de la vie de tout le groupe humain, vie matérielle et spirituelle. Dans ses autels, réservoir d'énergie vitale constamment renouvelée, sont gardées non seulement les âmes et la force vitale des morts ayant appartenu à la société, mais encore celles des graines.¹⁷

Six jours après la cérémonie de la circoncision, tout homme est initié au Komo: il est impensable d'être un vrai Bambara sans être aussi initié à cette société¹⁸, et on peut comprendre l'insistance de Fotigui auprès du père Dufrane pour qu'il laisse ses fidèles participer aux deux cultes. Le but principal de la société, outre le maintien de l'ordre social (et l'on songe à Fotigui qui, à la page 60, rend visite à ses fidèles et tranche les litiges), est le savoir, la connaissance, l'étude des relations entre l'homme et le cosmos. Ce savoir a été révélé aux hommes par Faro, une des divinités qui ont participé à la création (je reviendrai par la suite sur cette figure), qui détient la connaissance infallible des 266 signes dont est composé tout l'univers¹⁹:

Pour les Bambara, les choses existent par les signes. Ces signes sont venus se planquer sur les choses et les ont appelées à leur conscience et à la conscience de l'homme.

[...] C'est par ces signes que l'homme entre en possession de la plus grande partie de son domaine, qui est l'univers. Et c'est dans la mesure où il ne connaît pas le signe, comme dans celle où il ne peut l'analyser, c'est-à-dire le posséder dans ses parties décomposées, qu'il se voit fermer certains secteurs de la connaissance totale des choses.²⁰

¹⁷ Germaine DIETERLEN, Yousouf Cissé, *Les fondements de la société d'initiation du Komo*, Paris / La Haye, Mouton&C., 1972, p. 10.

¹⁸ Bien évidemment, avec l'occidentalisation et l'islamisation les choses changent...

¹⁹ À ce sujet on renvoie à Germaine DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, Bruxelles, Éditions de l'Université de Bruxelles, 1988 et surtout à Marcel GRAULE, Germaine DIETERLEN, *Signes graphiques soudanais*, Paris, Hermann, 1951.

²⁰ Viviana PÁQRS, *Les Bambara* [1954], Paris / Budapest / Torino, L'Harmattan, 2005, p. 17.

Grâce à cette citation, on se rend compte que la scène à la page 132 du roman, dans laquelle on voit Tiémoko-Massa "tout absorbé par la lecture des signes divinatoires sur un carré de sable", est d'une importance bien plus grande que celle qu'on lui attribue à une lecture naïve. Et il reviendra à Tiémoko-Massa d'expliquer au docteur les fondements de la doctrine Bambara:

L'homme est surtout entente avec l'invisible. L'homme a son double qu'il doit comprendre. Vivre avec l'invisible est la voie de la vie. [...] La maladie a deux sources: le visible et l'invisible. Chaque fois que l'homme entre en conflit avec le monde visible, la maladie le pénètre. Cette maladie-là peut être vaincue par le visible: les plantes, les animaux. Lorsque l'homme entre en conflit avec l'invisible, la maladie s'installe en lui. Mais cette maladie-là ne peut être vaincue que par l'invisible. (pp. 157-158)

Les êtres humains sont en effet composés, selon les Bambaras, de deux entités, l'âme (*ni*), qui réside dans le corps visible, et son double invisible, le *dya*, de sexe opposé, qui est confié dès la naissance à Faro et qui réside dans l'eau²¹.

Dans le roman la structure sociale du Komo est esquissée de façon assez allusive:

[Soret, l'ami Blanc de Besnier converti à la religion Bambara] est à présent le quatrième Maître du pays. Il est membre du cinquième Sommet. Deux hommes seulement sont au sixième, un seul au septième: Fotigui. (p. 181)

Doumbia, le commis du campement qui se présente comme "le dernier, le plus minable des disciples du grand Maître Fotigui" (p. 177), explicite deux réalités du Komo: d'un côté, la confrérie se divise en sept niveaux, et de l'autre elle a une portée assez ample. Le sommet de la pyramide de la société est occupé par le *Komo-tigi*, le sixième niveau est composé par les sacrificateurs, le conseil des *klô* constitue le cinquième et au quatrième on trouve les *komo-suruku*, les interprètes du Komo. Ces quatre groupes ensemble forment le *soma-u*, la classe des grands initiés. Juste en-dessous se trouvent les *komo-sama-u*, et les niveaux les plus bas sont composés par les *tinnto-u* et les *sembe-u* (les derniers à avoir été initiés)²². Ainsi on voit la dimension qu'assume le narrateur du roman, évoqué seulement deux fois: au début, le 'nous' des

²¹ Pour une explication concise de ces concepts, voir Viviana PÂQUES, *op. cit.*, pp. 83-84; pour plus de détails, je renvoie à Germaine DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, *cit.*, et à Yousouf Cissé, "Notes sur les sociétés des chasseurs malinké", *Journal de la société des Africanistes*, xxxiv, fasc. II, pp. 175-226, en particulier aux pages 192-204.

²² Henri LABOURET, *Les mandingues et leur langue*, Paris, Larose, 1934, p. 88.

pages 7 et 9 ne permet pas de comprendre qui parle; ce n'est qu'à la fin du roman que le lecteur identifie le locuteur, quand Doumbia confie au narrateur: "Nous, ce sont les domestiques, le gendarme, le juge et moi" (p. 179). 'Nous', ce sont donc les *Bla-u* du Komo, les initiés au culte, c'est-à-dire tous les hommes Bambaras.

Mais, contrairement à ce que pensent la plupart des ethnologues, la portée du Komo s'étend bien au delà du village; les chefs du Komo, les *komo-tigi-u*, sont en effet en étroite relation entre eux:

En dépit de son caractère local et villageois, le culte du Komo est certainement cantonal, puisque les divers *komo-tigi-u* prennent les ordres et suivent les indications de leur collègue du chef-lieu [...]. Il domine à coup sûr cantons, provinces, régions et sert de lien entre des groupements territoriaux assez éloignés.²³

Le *komo-tigi* est en effet une figure assez étonnante, encore plus celui de *Noces sacrées*, qui assume son rôle tout au long du roman. Si le docteur remarque que Tiémoko-Massa est "un titre qui signifie 'Maître puissant'" (p. 155), le nom Fotigui est lui aussi un titre pour "Chef de la parole"²⁴. La fidélité de Fotigui à son rôle va jusqu'au sacrifice final, quand on dit qu'il est "parti" (p. 181): on voit ici un indice de l'importance de la cérémonie finale, probablement à rapprocher en partie des grandes fêtes septennales du Komo, quand le maître de la société est censé mourir et laisser la place à un nouvel élu:

C'est à l'issue de ces fêtes qu'est nommé le nouveau *komo-tigi*, car il est à noter que ce personnage exerce son sacerdoce sept ans seulement. Il doit mourir à la fin ou dans le cours de cette période.²⁵

L'importance du Komo tout au long du roman est prouvée aussi par le rôle accordé au Korté, "l'arme magique Bambara" (pp. 158-159) qui permet de tuer à distance: le fonctionnaire colonial meurt "de la manière la plus banale[:] la mort l'a frappé [...] à sa table de travail" (p. 25); Alassane, l'interprète musulman de M. Mornet, décède pour s'être trop approché d'un rituel secret; le chef du village qui accepte la fête de Noël du Père Dufrane est trouvé mort le jour suivant (p. 76); une série de décès mystérieux frappe la famille qui a demandé l'intervention des Blancs pour avoir la propriété d'un champ (pp. 87-88); M. Jules et son gardien Nantouma meurent

²³ *Ibid.*, p. 95.

²⁴ Charles BAILLET, *Dictionnaire Français-Bambara*, Bamako, Donniya, 1998.

²⁵ Henri LABOURET, *Les mandingues et leur langue*, cit., p. 94.

de façon 'suspecte'. Si les ethnologues ne se sont pas excessivement intéressés au sujet (soit qu'ils considèrent le Korté comme une superstition, soit qu'ils en aient peur eux-mêmes...), il est certain que cette arme (qui "agit à distance: d'un village à un autre, d'une ville à une autre et même d'un pays à un autre", p. 159) est étroitement liée au Komo, auquel sont délégués les pouvoirs de 'police' et de maintien de la tradition²⁶.

On entrevoit aussi d'autres facettes de la religion Bambara dans de petits détails que l'auteur glisse à l'intérieur de son œuvre et qui restent peu compréhensibles pour un lecteur occidental. La danse qui a lieu lors du dîner chez l'administrateur, par exemple, est effectuée par "un danseur masqué: le 'Sogoninkoum', tête d'antilope en cimier de casque, le visage voilé par un carré de cotonnade rouge brique percé de trois trous: les yeux et le nez" (p. 95); le Sogoninkoum est un des masques de la société Tywara (ou Tyi Wara, ou Ciwara), le *dyo* qui étudie les rapports entre l'homme et le cosmos²⁷. Encore, le docteur se souvient que son père, qui semble jouer le simple rôle d'intermédiaire entre son fils et le monde africain, "donnait des recettes contre les morsures de serpents" (p. 110; un autre personnage qui soigne les morsures de serpents est évoqué à la page 91): or, ceci est la fonction d'une autre société secrète, le Nama, qui doit justement protéger la société contre la sorcellerie et les poisons²⁸. La figure de Mandjigui aussi (pp. 102-104) pourrait relever du folklore exotique, si elle n'était la représentante d'une des sectes qui pratiquent la possession²⁹ et qui admet des femmes (avec toute probabilité le Nankon³⁰, dont les rituels sont très semblables à ceux décrits par Seydou BADIEN). La rencontre du Père Dufrane avec les chasseurs (aux pages 54-56) reproduit très précisément les traditions des confréries de chasseurs décrites par Youssouf Cissé³¹. Ou encore, la participation du village entier à une partie de la cérémonie de clôture pourrait sembler en contraste avec le caractère secret des *dyow*: Germaine DIETERLEN, grande spécialiste de la culture Bambara, décrit pourtant une longue cérémonie de réconciliation d'un temple pendant laquelle les rites sont en partie publics, avec la participation de tout le village³².

Il reste cependant des éléments du roman qui demeurent plus ou moins opaques; par exemple la divinité suprême du panthéon Bambara, jamais nommée directement, est néanmoins caractérisée par de nombreux titres: par exemple "la savane verte toute nouvelle"³³. On ne peut que supposer une affinité entre ces appellations et

²⁶ Sarah BRETT-SMITH, "The mouth of Komo", *Res*, n. 31, 1997, pp. 71-96: p. 94; Henri LABOURET, *Les mandingues et leur langue*, cit., p. 88.

²⁷ Jean-Paul COLLEYN, Catherine de CLUPPEL, *Bamanaya, un'arte di vivere in Mali, un art de vivre au Mali*, Milano, Centro studi archeologia africana, 1998, p. 154.

²⁸ Cf. Germaine DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, cit.

²⁹ Les membres de ces sectes, à la suite d'une série de procédés magico-religieux, cèdent leur corps aux esprits qui en prennent possession pour communiquer avec les hommes.

³⁰ Cf. Jean-Paul COLLEYN, Catherine de CLUPPEL, *Bamanaya, un'arte di vivere in Mali*, cit., pp. 169-176.

³¹ Voir à ce propos Youssouf Cissé, "Notes sur les sociétés des chasseurs malinké", cit., pp. 175-226, ou, pour une exposition plus complète, Youssouf Cissé, *La confrérie des chasseurs Malinké et Bambara: mythes, rites et récits initiatiques*, Ivry, Nouvelles du Sud, 1994.

³² Germaine DIETERLEN, "Mythe et organisation sociale au Soudan français", *Journal de la société des africanistes*, xxv, fasc. 1-II, 1955, pp. 39-76.

³³ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., p. 368.

celle du "Géant vert" auquel s'adressent les adeptes du Komo à la page 30. Ou bien, il est difficile de démêler le rôle exact du manguier-baobab de la page 162, autant que le symbolisme religieux présent dans le voyage à travers la savane (pp. 146-160), qui semble pourtant remarquable³⁴. Plus encore, si les deux 'prières' de Tiémoko-Massa aux pages 148-149 et 159-160 peuvent représenter une évocation des qualités invisibles respectivement du crapaud et du chien (qui sont d'ailleurs les animaux patronymiques de deux sous-groupes du *dya* N'Tomo), tout le sujet du cahier écrit par le vieux fonctionnaire colonial (pp. 25-30) reste obscur.

L'importance jouée par ce carnet, placé au début du roman, mérite peut être quelques mots supplémentaires: en effet les deux figures évoquées dans le mythe rapporté, l'ancêtre Dounamba et la déesse Faro, sont particulièrement significatives dans l'économie du roman et dans la cosmologie Bambara. Dounamba est présenté comme l'ancêtre qui a réussi à arracher le pagne sacré de la déesse, et à la page 105 on nous dit qu'il est le N'Tomo "dont il est question dans [cette] histoire"; pourtant je n'ai trouvé nulle part des renseignements supplémentaires sur cette figure. Faro devient, dans *Noces sacrées*, "la déesse [qui] se déchaîna contre les hommes" (p. 27), "la déesse en colère" (p. 105) et, à la suite de sa rencontre charnelle avec l'ancêtre, "simple génie des eaux" (p. 29). Or, il faut remarquer que Faro est une des divinités les plus importantes du panthéon Bambara, sinon la principale³⁵: être androgyne, en rapport à l'élément aquatique, elle a repris la création amorcée par son frère Pemba en lui insufflant l'équilibre et l'ordre qui lui manquaient. Chez elle demeure le *dya*, le double de chaque être, et c'est elle qui détient la connaissance complète de la volonté du dieu suprême à travers les 266 signes sacrés qu'elle a révélés aux hommes, notamment aux membres du Komo: divinité bienveillante par excellence, elle réside dans le septième ciel, celui de l'eau céleste. Comment expliquer, dans le texte, d'un côté la présence d'une figure insaisissable, et de l'autre le renversement d'une divinité centrale de la cosmogonie d'un peuple? Nora Alexandra KAZI-TANI suggère une manipulation du mythe de la part de l'auteur pour des raisons notamment politiques:

Nous pouvons également constater chez Seydou Badian une légère mais importante manipulation du mythe [...] Ici, l'ancêtre "arrache" à Faro le feu du Sa-

³⁴ Malheureusement le livre de Liliane PREVOST et Isabelle COURTILLES, *Guide des croyances et symboles*, cit., s'avère assez confus et il est impossible de démêler les symboles que chaque ethnie attribue à chaque plante ou à chaque animal.

³⁵ Germaine DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, cit., et Dominique ZAHAN, *The Bambara*, Leiden, J. Brill, 1974; en tant que divinité cosmogonique, Faro est évoquée de façon plus ou moins détaillée dans presque tous les ouvrages qui traitent de la religion Bambara dans son ensemble, comme par exemple chez Viviana PAQUIS, *Les Bambara*, cit., aux pages 81-83.

voir pour les hommes. Il n'attend pas qu'on le lui donne. [...] Dounamba se rend ainsi maître de son destin et... en même temps change le cours du monde.³⁶

Germaine DIETERLEN me semble proposer une trace différente quand elle parle des variantes du mythe de Faro:

Cet aspect [l'androgynie de Faro] qui est lié au problème de l'origine de Faro a fait dans toutes les populations l'objet de légendes et de contes qui, s'ils ont attiré l'attention de l'érudition, présentent un grave inconvénient. Ils sont des versions tronquées, anecdotiques et souvent enfantines de mythes considérables, parfaitement construits et qui sont l'expression d'un dogme.³⁷

Du moment que le sous-titre du roman, *Les Dieux du Kouroulamini*, indique clairement que la religion dont il est question est celle d'un endroit spécifique (car Kouroulamini est un lieu réel, une commune du cercle de Bougouni, dans la région de Sikasso, à l'extrême sud du Mali, presque à la frontière avec la Côte d'Ivoire), et vu que toutes les enquêtes ethnographiques sur les Bambaras auxquelles j'ai eu accès concernent d'autres régions, il est possible que l'on soit en présence d'une de ces 'légendes' dont parle DIETERLEN. Cette hypothèse est renforcée par le fait que l'on spécifie que Dounamba est "l'ancêtre [...] de Kouroulamini" (p. 105) et que Seydou BADIAN a vécu longtemps à Bougouni.

J'espère avoir montré, dans les pages qui précèdent, la contiguïté de *Noces sacrées* à la réalité culturelle Bambara au niveau microtextuel; il me semble pourtant que l'on peut élargir le discours pour esquisser une analyse de l'importance que la religion (et notamment les *dyow*) joue au niveau macrotextuel, c'est à dire dans des passages plus amples et dans l'ensemble même de l'œuvre.

On constate une présence différente de l'élément mystérieux dans les trois sections du roman; si la première partie foisonne de faits liés à la religion africaine (principalement dans les histoires de Besnier et du père Dufrane, et dans tous les récits enchâssés), on en trouve beaucoup moins dans la partie suivante; dans les dernières pages, enfin, le lecteur se trouve face à une vraie explosion du mythe. Liana NISSIM a très bien identifié les raisons sous-jacentes à cette différenciation: au début du roman l'auteur est animé par la nécessité de "donner un

³⁶ Nora Alexandra KAZI-TANI, *Mythe et politique dans les romans de Seydou Badian*, Alger, Office des publications universitaires, 1990, p. 238.

³⁷ Germaine DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 65.

visage de crédibilité à des événements si stupéfiants qu'ils apparaissent plutôt comme appartenant à l'ordre du conte de fées qu'à celui de la réalité³⁸. La narration des faits mystérieux, à travers un jeu de boîtes chinoises³⁹, est à chaque fois confiée à un personnage différent, mais toujours européen (même à un missionnaire, certainement hostile à toute croyance 'païenne'). Elle permet de persuader le docteur d'abord, le lecteur ensuite, qu'il soit occidental ou africain cultivé. La deuxième partie est structurée selon trois plans narratifs différents: la représentation "ironico-grottesca"⁴⁰ de la société coloniale qui habite le haut du plateau, l'intrigue 'policrière' qui capture l'intérêt du lecteur tout en faisant avancer l'action, la quête hésitante du médecin, à laquelle sont liés les rares éléments mystérieux. Enfin, la troisième partie répond aux attentes que le roman a créées chez le lecteur jusqu'à ce moment-là: les faits policiers reçoivent une explication et la grande cérémonie esquissée dans les pages du cahier du fonctionnaire colonial a finalement lieu "dans une atmosphère de sacralité et de magie fascinante et mystérieuse"⁴¹. Le mythe y foisonne dans toute sa puissance, et le destinataire termine sa lecture avec un sentiment d'éblouissement et d'incertitude, avec l'idée d'avoir juste entrevu, à travers un voile, un univers indicible et pourtant digne de respect sacré: la position du lecteur est semblable à celle du docteur: "les heures qu'il venait de vivre emplissaient son esprit" (p. 171) et il attend l'arrivée du *komo-tigi* pour recevoir des explications ("Sans doute Tiémoko-Massa-Fotigui viendrait-il, il l'espérait. Alors il saurait. Il comprendrait", p. 171). Comme le docteur ne trouve que des réponses partielles grâce à Doumbia, de même le lecteur ne trouve que des informations fragmentées, qui pourraient le pousser à la recherche de la connaissance, comme tout nouvel initié à la confrérie du Komo.

Pourtant, la préférence accordée à N'Tomo comme noyau du roman, pose un problème supplémentaire: pourquoi Seydou BADIAN n'a pas choisi le masque du Komo en tant qu'objet volé et violé, ce qui lui aurait permis de se borner à un seul *dyo*? Je crois que la réponse à cette question est double: d'un côté elle a à faire avec le statut du N'Tomo lui-même, d'un autre côté elle concerne la société Bambara dans son ensemble et la corrélation de ses sociétés initiatiques.

Il me semble que le choix de N'Tomo est tout à fait cohérent avec le projet d'initiation du lecteur sous-jacent à l'œuvre⁴². En effet, si l'on considère le rôle de ces rites

³⁸ C'est moi qui traduit de Liana NISSIM, Marco MODENESI, Silvia RIVA, *L'incanto del fiume*, cit., p. 444 ("Dare un volto di credibilità ad eventi tanto strabilianti da apparire piuttosto come appartenenti all'ordine del fiabesco che a quello della realtà").

³⁹ Cf. le schéma dans Liana NISSIM, Marco MODENESI, Silvia RIVA, *Ibid.*, cit., p. 437.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 447.

⁴¹ C'est moi qui traduit: *Ibid.*, p. 457 ("In un'atmosfera di sacralità e di magia affascinante e misteriosa").

⁴² Je m'écarte ici de l'interprétation de Nora Alexandra KAZI-TANI, qui pose un parallèle entre le roman et un rite de purification contre la violence de la colonisation et l'aliénation collective, en réduisant tout élément d'initiation à des étapes d'un procès psychanalytique (Nora Alexandra KAZI-TANI, *Mythe et politique*, cit., p. 200 et pp. 233-234). Je suis persuadée qu'il n'y a aucun besoin de faire appel à FREUD ou à DESOILLE pour expliquer des éléments qui font partie de la culture profonde de cette société africaine.

d'accès chez les Bambaras, on peut voir comment le livre veut en calquer la forme:

le rituel [d'initiation] ne change pas la personnalité de l'initié [...] mais lui confère un nouveau but et un nouveau statut. En plus, l'initiation suscite et connote une certaine connaissance des mythes fondamentaux qui justifient la place de l'homme dans une société donnée [...]. On voit se manifester le désir d'une *metanoia*, d'une conversion à d'autres valeurs [...]. Chez les Bambara l'initiation [...] constitue une expérience qui s'enrichit de jour en jour parce qu'elle est un approfondissement ininterrompu de la personne, une réponse à un "appel à la vie intérieure, à la recherche de l'invisible, au dialogue avec la divinité".⁴³

La société du N'Tomo est, on l'a vu, la première d'une série de confréries fondées sur l'initiation, elle est le *dyo* député à la préparation spirituelle des hommes du futur: "l'appartenance à la société infantine du N'Tomo constitue une pré-initiation aux sociétés d'adultes, cosmogonique au premier chef"⁴⁴; "L'homme du N'Tomo incite les humains à partir à sa découverte plutôt qu'il ne se dévoile à eux"⁴⁵. Cette société permet à l'enfant de sortir de son ignorance (au sens ontologique du terme) et permet la transformation de l'homme naturel en homme social, afin qu'il puisse participer à la vie collective:

Entravé par son ignorance, l'être humain se méconnaît, avant tout, lui-même. Il ignore qui il est, d'où il vient, où il va, et ne sait rien non plus sur la façon dont il doit s'y prendre pour acquérir la connaissance qui lui manque. Or, la réponse à ces questions est essentielle pour quiconque veut devenir un homme véritable, lequel est centre du monde en même temps que microcosme: tout commence par lui.⁴⁶

Celui qu'il importe de percevoir [dans le N'Tomo] c'est l'intégrité métaphysique de l'homme, conçue comme l'état inaltéré d'un être androgyne. Cette intégrité rend compte de la splendeur et de l'exemplarité de l'être humain; elle en affirme l'harmonie alliée à la complexité de ses principes constituants.

La confrérie [...] ressemble à un imposant dialogue entre l'humain et sa propre conscience. [...] Le N'Tomo ne confère à l'homme que la connaissance de soi-même et les rudiments indispensables à l'achèvement de sa formation.⁴⁷

⁴³ Michel MESLIN, "L'herméneutique des rituels d'initiation", in Julien RIES (dir.), *Les rites d'initiation, actes du colloque de Liège et de Louvain-la-neuve*, 20-21 novembre 1984, Louvain-la-neuve, Centre d'histoire des religions, 1986, pp. 87-104: p. 102. La citation à l'intérieur du texte est tirée de Dominique ZAHAN, *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Payot, 1970, p. 90.

⁴⁴ Germaine DIETERLEN, *Essai sur la religion Bambara*, cit., p. 256.

⁴⁵ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., p. 87.

⁴⁶ *Textes sacrés d'Afrique Noire*, cit., p. 50.

⁴⁷ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., p. 126.

Noces sacrées peut donc être lu comme l'histoire de l'entrée dans la société des adultes, au sens Bambara du terme, de Besnier et du lecteur, à travers le premier échelon: le N'Tomo. On peut supposer au contraire que le médecin, véritable héros du roman, est déjà passé à travers l'initiation enfantine: il a commencé à critiquer les vues de son père "dès l'âge de seize ans" (p. 98), à savoir à une époque à laquelle les jeunes gens viennent d'être circoncis⁴⁸.

La présence imposante occupée par le Komo pose en elle-même d'autres questions: à ce moment-là, le recours au *dyo* des enfants n'était-il pas suffisant? D'autant plus que l'auteur écrit que "seuls les plus dignes parmi les anciens ont accès à N'Tomo [en tant qu'ancêtre Dou-namba]" (p. 105)? Dans les ouvrages ethnographiques on trouve une réponse possible: une confrérie n'est jamais isolée, elle est partie intégrante de la communauté entière, et tous les *dyow* s'entraident:

les *dyow* coopèrent, dans leur ensemble, à une œuvre de libération et de reviviscence de l'homme, chacun d'eux se consacrant à la découverte d'un fragment de la connaissance relative à l'homme ou à sa destinée. Il arrive qu'un *dyo* pose un problème que l'autre se charge de résoudre. [...] Bien qu'occupant une position autonome les uns par rapport aux autres, les *dyow* ne sauraient être dissociés du groupe auquel ils s'agrègent.⁴⁹

La société de N'Tomo est d'ailleurs le fondement de toutes les autres, car elle marque "le commencement de l'action que ces dernières sont fondées à exercer sur les humains"⁵⁰. Il est donc logique que le vol du masque du N'Tomo soit le moteur d'une action complexe qui, grâce à la participation de tous les *dyow*, aboutit à l'accomplissement de l'homme. Il semble qu'il y ait quatre sociétés qui viennent en aide au N'Tomo dans le roman: le Komo principalement, mais aussi le Ty wara des danseurs (pp. 95-96), le Nankon de Mandjigui (pp. 102-104) et le Nama du père du médecin (p. 91, p. 110).

Pourtant, comme le souligne Dominique ZAHAN, le N'Tomo est lié de façon très étroite à un autre *dyo* assez important, le Koré (ou Kworé), une confrérie caractérisée par son extrême mysticisme:

Les deux sociétés d'initiation [le N'Tomo et le Koré] ont pour objet l'homme mâle et femelle. Mais, tandis

⁴⁸ Si aujourd'hui la circoncision a lieu à dix ans, Viviana PAQUES, dans son ouvrage *Les Bambara*, cit., publiée en 1954, dit que cette pratique a lieu à seize ans.

⁴⁹ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., p. 13.

⁵⁰ *Ibid.*, p. 42.

que la première se borne à le décrire tel qu'il est sorti des mains du Créateur, la seconde le reconstitue sur un plan plus élevé, après le travail à la fois mutilant et indispensable de la circoncision. L'homme du *N'Tomo* est, suivant l'expression Bambara, le double de l'homme du *Koré*, à cela près que l'un est, par essence, périssable tandis que l'autre accède à la condition d'immortel.⁵¹

Cette société a pour but la connaissance de la divinité et de son rapport à l'homme: selon la religion Bambara les êtres humains se réincarnent, mais à chaque fois une portion de leur nature spirituelle est retenue par le dieu suprême, jusqu'à ce qu'elle se résorbe complètement. Le *Koré* permet à son initié d'acquérir une nature assimilable à celle de la divinité, de façon que, après la mort, l'homme du *Koré* puisse terminer le cycle de métempsychoses en s'assimilant au dieu même. Les rituels d'initiation prévoient une mort symbolique, une période d'isolement suivie d'une résurrection et d'une nouvelle 'circoncision': celle-ci, symbolique, renforce le lien entre *Koré* et *N'Tomo*⁵²:

[Dans le *Koré*] l'initié est censé atteindre [...] le suprême degré de la connaissance, celui où il se trouve confronté à la divinité, celui où Dieu l'épouse et le consume dans l'étreinte de la vie mystique. Le *Koré* constitue l'épanouissement total de la personne humaine par son irradiation dans l'être divin.⁵³

L'union avec la divinité réalisée à travers le *Koré* est à la fois une mort et une union conjugale, pour l'initié la mort est "union et mariage"⁵⁴. Les noces avec la divinité sont en même temps célébrées lors de la mort symbolique de l'initiation et lors de la mort réelle. En effet l'homme Bambara a été privé de sa partie féminine avec la circoncision, et dans le *Koré* il peut l'assumer à nouveau, bien que spiritualisée et libérée du *wanzo*: il peut ainsi devenir l'épouse du dieu:

La connaissance de Dieu que propose le *Koré* [...] prend appui sur la croyance à la possibilité pour l'homme d'entrer en contact avec Dieu, de s'unir à lui, de se laisser 'déflorer' par lui, de devenir sa 'chose', de ne faire qu'un avec lui. C'est une tentative de participation à l'essence de la divinité, une communion réciproque plus réelle, dans un sens, pour Dieu que pour l'homme. Car, si l'homme devient Dieu, c'est parce que celui-ci l'absorbe', c'est parce qu'il le 'prend' pour en faire son 'épouse'.⁵⁵

⁵¹ *Ibid.*, p. 128.

⁵² Cf. Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit.

⁵³ *Textes sacrés d'Afrique Noire*, cit., pp. 225-226.

⁵⁴ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., p. 356.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 370.

Dominique ZAHAN souligne à plusieurs reprises cet aspect d'union mystique de la confrérie du Koré – on serait tenté de dire cet aspect de “Noces Sacrées” : je crois qu'il est possible d'entrevoir, dans la cérémonie qui clôt le roman, pendant laquelle Besnier ‘meurt’ au monde, un rituel d'initiation au Koré. Il me semble que les mots avec lesquels Doumbia décrit l'essence du rite d'initiation sont très significatifs à cet égard :

Je comprends à présent pourquoi les premières cérémonies d'initiation sont appelées Noces Sacrées. Il s'agit d'un véritable mariage avec quelque chose dont on ne soupçonnait même pas l'existence, quelque chose qui vous possède et qui s'ancre en vous avec une telle force que vous vous demandez comment vous avez pu vivre jusqu'ici sans cela. Il s'agit véritablement de Noces Sacrées. (p. 178)

Si ZAHAN met en évidence, plusieurs fois, que l'appartenance au Koré est réservée aux vieillards, des recherches plus récentes montrent qu'elle n'est point la dernière des sociétés d'initiation à laquelle on accède. Un enseignement préliminaire pour aborder le Koré est offert déjà pendant le N'Tomo et tout de suite après la circoncision on peut entrer dans cette confrérie⁵⁶.

Le roman s'ouvre donc par le N'Tomo, la société des non-initiés et passe ensuite à travers les *dyow* qui marquent les différentes étapes de la maturité : principalement le Komo, mais aussi le Ty wara, le Nankon et le Nama, ou bien les sociétés de chasseurs. Il se ferme sur une cérémonie syncrétique, qui mélange certains traits des fêtes du Komo à d'autres qui sont caractéristiques des rites du Koré, la confrérie qui conclut le chemin d'initiation Bambara et ouvre sur l'au-delà. *Noces sacrées* parcourt ainsi, dans l'espace de quelques centaines de pages, l'itinéraire religieux d'un homme Bambara :

le Koré devient le moyen éminent par lequel l'homme tout en vivant sur terre retourne spirituellement au lieu de son origine. La confrérie ferme de la sorte le cycle ouvert par le N'Tomo qui, en posant la question de la provenance de l'être humain, s'interroge implicitement sur son destin. Ensemble, ces deux sociétés d'initiation constituent l'endroit et l'envers de la même étoffe : l'homme, dont il a plu au Créateur, selon les Bambara, de faire la parure du monde.⁵⁷

⁵⁶ Jean-Paul COLLEYN, Catherine DE CLIPPEL, *Bamanaya, un'arte di vivere in Mali*, cit., pp. 96-97.

⁵⁷ Dominique ZAHAN, *Sociétés d'initiation Bambara*, cit., p. 373.

Cet œuvre de Seydou BADIAN reflète donc la condition humaine selon la culture Bambara et on peut y déceler non seulement "une relation étroite entre le projet esthétique et le projet idéologique"⁵⁸, mais aussi un rapport très profond avec le projet religieux d'une culture entière, qui s'ouvre ici aux autres peuples, notamment aux colonisateurs: "rien ne peut unir davantage les hommes [...] que l'échange des liens culturels. C'est la grande 'leçon' de *Noces sacrées*, la grande 'vérité' sans cesse reprise et amplifiée"⁵⁹. Presque chaque détail du livre, me semble-t-il, renvoie à cette dimension.

Si le sacrilège de Besnier a été commis à cause de son ignorance (comparable à une faute dans la mentalité africaine), ses conséquences vont bien au delà, et concernent toute la communauté humaine: le vol du masque est la "figure emblématique"⁶⁰ de la perte du savoir traditionnel et du sens du sacré, non seulement de la part des africains (le docteur se rend compte que "cette histoire était aussi une épreuve pour l'Afrique", p. 145), mais aussi de la part des Blancs:

Il s'agit donc moins, dans l'esprit du romancier malien, d'opposer de manière manichéiste les Blancs aux Noirs, que d'introduire une réflexion sur le rapport au sacré et à son système d'interdits dans lequel Blancs et Noirs sont également impliqués.⁶¹



Masque N'Tomo dans un village, photo de l'Abbé Henry, *L'âme d'un peuple africain, les Bambara*, Münster, Aschendorffschen Buchhandlung, 1910, p. 93.

⁵⁸ Nora Alexandra KAZI-TANI, *op. cit.*, p. 54.

⁵⁹ *Ibid.*, p. 241.

⁶⁰ Jacques CHEVRIER, "Un hipopotame aveugle dans une brousse sans issue". Contribution à une étude du thème du masque volé", *French Studies in Southern Africa*, n. 25, 1996, pp. 28-44: p. 43.

⁶¹ *Ibid.*, p. 37.

Il faut donc reprendre l'initiation à partir de ses bases, mais d'une façon qui soit compréhensible, cette fois-ci, aux Noirs comme aux Blancs, pour que la sagesse Bambara puisse les atteindre tous. Seydou BADIAN, sans renier les acquis de la culture occidentale, prône avec optimisme, dans son roman, un véritable progrès, qui soit respectueux des deux réalités qui forment l'être humain, le visible et l'invisible; il invite tout lecteur, il nous invite tous, à regarder l'univers avec des yeux un peu plus Bambaras, comme le dit Fotigui:

'Le monde des yeux, du nez, de la bouche et des mains... le monde du corps est celui des non-initiés. L'homme est surtout entente avec l'invisible. L'homme a son double qu'il doit comprendre. Vivre avec l'invisible est la voie de la vie.' (p. 157)