

Nouveaux regards sur la royauté sacrée

Luc de Heusch

Volume 5, numéro 3, 1981

La dérision des pouvoirs

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006047ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006047ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)

1703-7921 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

de Heusch, L. (1981). Nouveaux regards sur la royauté sacrée. *Anthropologie et Sociétés*, 5(3), 65–84. <https://doi.org/10.7202/006047ar>

NOUVEAUX REGARDS SUR LA ROYAUTE SACREE

Luc de Heusch
Centre d'anthropologie culturelle
Université libre de Bruxelles



Jean-Claude Muller vient de publier un gros ouvrage (*Le roi bouc émissaire*, 1980) dont l'importance théorique est considérable. Consacré aux relations du pouvoir et du rituel chez les Rukuba du Nigéria Central, il renouvelle la problématique de la royauté divine ou sacrée, en renouant le dialogue avec Frazer. Le cœur de la discussion se trouve dans la deuxième partie, où l'auteur examine les « fondements idéologiques du pouvoir ». Bien que le réseau matrimonial impose des échanges de femmes entre plusieurs villages (voir plus loin), chacun de ceux-ci constitue une « chefferie » autonome. La thèse centrale de Muller est que le chef de village (utu) possède toutes les caractéristiques « des souverains que l'on appelle dans la littérature des rois divins » (Muller 1980: 151).

Cette constatation met radicalement en cause l'approche fonctionnaliste. Muller reproche aux anthropologues anglo-saxons d'avoir voulu exorciser le spectre de sir James Frazer à bon compte : « on remisa le panthéon frazerien au grenier, on se bouche les yeux et les oreilles pour ne plus s'intéresser qu'aux intrigues concrètes du social » (p. 163). En dépit d'un certain nombre de divergences que je voudrais clarifier, la position néo-frazerienne adoptée par Muller compte au moins deux alliés : Alfred Adler et moi-même. Adler comme Muller reproche à l'école fonctionnaliste d'avoir systématiquement nié ou relégué au rang de curiosité ethnographique secondaire la mise à mort rituelle du roi, et d'avoir totalement méconnu sa portée symbolique (Adler 1978).

Ouvrons le dossier rukuba. Le village s'identifie à son chef. Celui-ci est déposé si son pouvoir mystique s'avère inopérant face aux catastrophes de tout genre. S'il n'est pas mis à mort, comme le veut le schéma frazerien classique, Muller démontrera que le thème du régicide hante la pensée et la

pratique rituelle rukuba. Les procédures de nomination d'un nouveau chef de village sont variables, mais elles s'entourent toujours d'un grand mystère. Le candidat idéal doit être de belle prestance et manier la parole avec aisance et autorité, tout en étant respectueux des coutumes. Il doit aussi posséder une faculté mystique que les Rukuba appellent l'Oeil, comme le forgeron, le chef de clan, le devin. Mais le chef de village se distingue des autres détenteurs de l'Oeil par les caractéristiques remarquables que lui confèrent les rites d'installation. Le candidat élu dans le clan qui détient le pouvoir est véritablement « ligoté » à la chefferie (Muller 1980: 156). Il se réfugie chez son oncle maternel et on lui rase la tête comme s'il était « en deuil de lui-même », ses agnats l'ayant symboliquement tué (p. 157). L'oncle finit par leur rendre son neveu qui « ressuscite » à l'instar d'un enfant à la fin de son initiation. Il se prépare alors à porter « le poids de la chefferie » en buvant de la bière dans la calotte crânienne de l'un des chefs précédents (p. 158). Dans trois villages importants, le chef est symboliquement mis à mort lors de son intronisation par le truchement d'une victime humaine substitutive : les responsables du rituel s'emparent d'un nouveau-né chétif, appartenant au clan du chef, et l'étouffent. On immole ensuite un bélier. On en prépare quelques morceaux auxquels l'on mêle secrètement un peu de la chair du jeune enfant et le chef les absorbe. Il se trouve ainsi anthropophage à son insu. Sa personne devient dangereuse, son pouvoir mystique est susceptible d'infecter ceux qui boiraient ou mangeraient dans le même récipient que lui. Muller aperçoit très finement que le sacrifice substitutif du nouveau-né doit être interprété comme une transformation du régicide rituel accompli par un certain nombre de populations voisines, les Jukun notamment. Les Rukuba ne mettent pas, comme ceux-ci, leurs chefs à mort au terme d'un septennat. Au contraire, leur règne n'a pas de limite en principe. Mais « les sept premières années du règne sont considérées comme une période probatoire, une sorte d'examen de compétence » (p. 161). « Au lieu de tuer le chef au premier signe de vieillissement ou à l'occasion d'une date fixée d'avance, l'idéologie rukuba choisit d'effectuer l'opération à la naissance — ou peu après — ce qui, par la récupération alimentaire du cadavre, ne pourra qu'assurer les bases de règnes effectivement longs » (p. 172). En outre, le chef est sacrifié par procuration lors du grand rituel périodique kugo, qui a lieu en théorie (mais non en fait) tous les quatorze ans. Avant l'ouverture des cérémonies, l'on capture un vieil homme; contrairement au nouveau-né immolé lors de l'intronisation, il n'appartient pas au clan du chef. La victime était rendue repoussante et terrifiante. En grand secret les officiants tuent un bélier, dont la viande est mangée par le vieillard. Celui-ci devient alors « si impur qu'il ne pourra plus jamais vivre dans le village ni avoir de contact avec ses concitoyens » (p. 173). Le rite sert, selon les Rukuba, à « réparer le monde » ou à le « remettre en place » (p. 175). Muller démontre de manière convaincante qu'il se fonde sur un double déplacement. Le bélier, dont les Rukuba ne consomment jamais la viande, « représente » le chef; le vieillard qui enfreint cet interdit alimentaire « reproduit ce que le chef a fait lors de son intronisation. Il a mangé lui aussi le chef, sous la forme du bélier, et il va en subir les consé-

quences ». Il est condamné à vivre en exil, dans une hutte située à l'extérieur de l'espace social du village, mendiant sa nourriture à distance. Il est censé mourir subitement, dans le cours de la septième année. Le vieillard devient donc une victime émissaire, en lieu et place du chef lui-même, qui se trouve, au contraire, conforté dans sa position.

☒ Frazer et Girard

Muller reprend ici en charge l'hypothèse formulée par Girard dans *La violence et le sacré* (1972). Le roi serait une victime sacrificielle, en puissance, fabriquée pour servir de bouc émissaire, une créature ambivalente, à la fois garant de l'ordre et fauteur de troubles. Girard entend démontrer que toute victime sacrificielle est porteuse de la violence inconsciente du groupe. Ce n'est pas le lieu d'entreprendre la critique de cette thèse qui ne résiste pas à un examen sérieux des faits; je m'y suis essayé ailleurs (L. de Heusch 1982b). Le problème précis que pose le livre de Muller est de savoir pourquoi les rites d'investiture constituent le chef comme *être-de-la-transgression*, coupable du crime d'anthropophagie. Au cours de mes premières recherches sur ce thème, j'ai indiqué que maints souverains africains sont sommés, au moment de l'intronisation, de rompre avec la loi d'exogamie en pratiquant une hiérogamie incestueuse (L. de Heusch 1958). Le roi sacré se trouve ainsi projeté en un lieu extérieur à l'ordre social. Les Kuba du Zaïre qui identifient leur souverain à un esprit de la nature n'hésitent pas à l'assimiler aussi à un sorcier redoutable, susceptible de se transformer en léopard pour tuer ses ennemis (Vansina 1964: 102). L'anthropophagie rituelle imposée au nouveau chef rukuba relève évidemment du même ordre de préoccupation. Muller trouve une formule heureuse pour la définir : « un inceste alimentaire » (Muller 1980: 171). Le choix même du candidat le définit dès le départ, nous le verrons bientôt, comme être marginal, extérieur au groupe dont il est appelé à prendre en charge le destin. Il faut questionner cette topologie qui ancre le chef sacré dans un statut contradictoire ou ambivalent. Il est, à l'intérieur du territoire humain, le garant de la prospérité et de la fertilité des récoltes, mais tout se passe comme s'il ne pouvait agir sur les forces naturelles qu'en se posant en créature désocialisée, voire monstrueuse, appartenant toute entière à l'espace inquiétant qui environne la culture et dont dépend la survie de celle-ci. Cette double appartenance, ce double jeu, apparaît avec évidence chez les Kuba, où le roi, sorcier et incestueux, est considéré à la fois comme un esprit de la nature, voire le représentant de Dieu sur terre, et comme une ordure. C'est bien pour se protéger des excès de cette fantastique puissance que la personne même du souverain est entourée d'un réseau d'interdits. Dans un article pénétrant, consacré aux Mundang du Tchad, Alfred Adler s'est attaché à étudier plus particulièrement cet aspect (Adler 1978). La puissance du roi de Léré est une substance Ke, qui lui confère le pouvoir de faire tomber ou d'arrêter la pluie. Son palais est « assimilé à un microcosme et le roi est comme le soleil de cet univers » (Adler 1978: 34). Les

nombreux interdits auxquels il est soumis « tant dans sa vie organique que dans ses rapports sociaux » lui imposent des contraintes « dont la fonction est, selon la formule de Frazer, autant de garder le roi que de se garder de lui » (*idem*). Sa vie sera abrégée. Adler propose de déchiffrer dans le régicide rituel « l'interdit suprême » de la royauté. Mais cette fin prématurée est retardée par diverses stratégies. Un double assume chaque année le sort tragique auquel le roi de Léré est voué. Un homme, « sorte de bouc émissaire du roi », sacrifie un bœuf et se sauve du palais durant la nuit, emportant la peau de l'animal; « le fardeau qu'il porte le condamne à brève échéance en lieu et place de son double glorieux » (*idem*, p. 36). Il est rigoureusement interdit au souverain de le voir. Lors de la fête de l'âme du mil, qui a lieu à la fin de la récolte, c'est un serviteur qui se substitue au roi : il va déposer une énorme gerbe de mil dans le grenier central du palais : « nu, le corps couvert de cendres et portant l'étui pénien, le jeune homme se trouve dans la tenue de l'initié sortant de la mort initiatique ». Le roi « jette à trois reprises de petits cailloux dans sa direction et se sauve au plus vite dans une chambre pour ne pas le voir » (*idem*). Enfin, le cycle annuel est clôturé par la fête de la pintade. Cette fois le souverain en personne participe nu à une chasse collective qui favorise l'arrivée de la pluie. Il est l'objet de brimades et de moqueries. De cet ensemble de faits, Adler conclut que « chaque année rituelle vaut (pour le souverain) comme autant d'unités d'un compte à rebours qui prendra fin par le régicide » (*idem*, pp. 37-38). Sa conception même de la royauté sacrée rejoint la mienne : « la foule des interdits spécifiques et la mise à mort rituelle auxquelles le roi est soumis font de lui l'unique, à la limite de la société, quelque chose comme le point d'Archimède qui permet sinon de soulever le monde, du moins — ce qui revient presque au même — de penser l'union de la société avec la nature » (*idem*, p. 38).

Il faut réunir dans la même structure symbolique l'ensemble de ces caractéristiques : l'inceste royal, l'anthropophagie, l'assimilation du roi à un sorcier, les interdits qui entourent sa personne, le régicide enfin, définissent une formidable puissance magique qui abolit la frontière entre la culture — dont le chef se sépare au moment de sa sacralisation — et la nature qu'il investit souverainement. En fin de compte, le roi est un monstre sacré, au sens étymologique latin. L'on sait que sacer signifie à la fois « auguste et maudit, digne de vénération et suscitant l'horreur » (Benveniste 1969, II: 188).

La chefferie rukuba mérite donc bien d'être décrite comme « sacrée ». Mais Muller préfère la qualifier de « divine », réservant le premier terme pour les royautés qui ne requièrent pas la mort violente du roi (Muller 1980: 163). Ce partage me paraît arbitraire. Si la puissance militaire des souverains kuba leur ont permis de mettre fin au régicide il y a fort longtemps, le complexe symbolique qui définit leur rôle rituel est bien celui des minuscules chefferies rukuba décrites par Muller. Il semblerait plutôt que la « divinisation » des souverains soit une forme historique, dérivée de la sacralité, telle que nous venons de la définir. Elle accompagne le dévelop-

pement politico-économique de la machinerie étatique. Nous réexaminerons ce problème à la fin de cet exposé.

La royauté sacrée est une structure symbolique en rupture avec l'ordre domestique, familial ou lignager. Elle désigne un être hors du commun, hors lieu, potentiellement dangereux, dont le groupe s'accapare la puissance sur la nature, tout en le vouant à une mort quasi sacrificielle. Affirmer, comme le fait Girard, que cette institution complexe est une « machine à convertir la violence stérile et contagieuse en valeurs culturelles positives » (Girard 1972: 155) est un contre-sens absolu. C'est oublier un peu vite que cette machination symbolique a pour fonction primaire de démultiplier les forces productives et reproductives, par un artifice qui doit être lu comme un engrenage de la nature et de la culture. Si le roi est une créature ambiguë, ambivalente, décultivée, c'est parce qu'il porte l'écrasante responsabilité de l'ordre naturel, comme Frazer l'avait parfaitement compris. Dans un certain nombre de cas, le corps royal n'est utilisable à cette fin qu'aussi longtemps qu'il est parfait, intact. Dans d'autres, ce rouage essentiel doit être remplacé après un terme arbitrairement fixé, à moins qu'un sacrifice substitutif ne réalise l'indispensable régénération. La conception swazi de la royauté relève de ce second modèle : chaque année, au solstice d'été austral, le roi nu, proclamé « taureau de la nation », s'assied sur le bœuf principal du troupeau, jeté au sol, après qu'un autre animal, volé à un homme du commun, a été martelé de coups et sacrifié (Kuper 1947: chap. XIII). Le roi solaire prend en charge la « souillure » qui s'est accumulée sur la nation durant l'année écoulée et qui menace son existence même; divers accessoires du rituel, et notamment les restes du bœuf sacrifié, se consumeront sur un grand bûcher allumé par le souverain en personne le dernier jour du rituel; une pluie violente et bienfaisante viendra bientôt l'éteindre. Conclure que l'institution de la royauté sacrée toute entière a été « machinée » à la seule fin de permettre à la nation swazi de décharger sur le roi sa violence constitutive est une interprétation arbitraire qui manque l'essentiel : en l'occurrence, la grandiose fonction de régénération cosmique d'un rituel annuel où le roi « devance le soleil à la course ». Chez les Rukuba aussi, le bannissement du vieillard à l'aspect repoussant qui prend en charge la malédiction du pouvoir sacré lors des rites du kugo, le repoussant à l'extérieur de la communauté, « répare le monde ».

La royauté sacrée est une structure politico-symbolique complexe dont tous les traits sont interdépendants. Elle est branchée sur la puissance insondable de l'ordre naturel, qu'elle installe au cœur même de la société, dans une zone centrale suspecte, protégée par une zone d'interdits plus ou moins développée. Ceux-ci sont peu nombreux chez les Rukuba. Mais il faut prendre garde que tous les éléments de cette structure symbolique, récurrente en Afrique, ne sont pas nécessairement donnés de la même façon et selon le même dosage. Les Rukuba déplacent la transgression incestueuse sur le plan du cannibalisme. Dans les chefferies lélé (Zaïre), le chef du clan aristocratique qui prétend à un pouvoir ultime sur la vie et la mort, n'a

même pas le temps de régner : sorcier incestueux, il est relégué après son investiture dans un lieu clos, où il est séparé des siens jusqu'à la mort (Douglas 1963: 199). J'ai montré jadis que la chefferie lélé et la royauté sacrée kuba, qui se sont développées dans la même aire culturelle et linguistique, au voisinage l'une de l'autre, se trouvent dans un rapport de transformations (L. de Heusch 1971: 68-70). Je suis tenté de croire que la chefferie lélé constitue comme une ébauche avortée de l'institution monarchique triomphante des Kuba, où le souverain est le chef d'une armée puissante et l'instigateur d'une économie de marché florissante. Nous reviendrons sur les liens qui existent entre l'idéologie du pouvoir sacré, telle que nous venons de la définir et le développement socio-économique.

▣ Le chef sacré comme neveu utérin

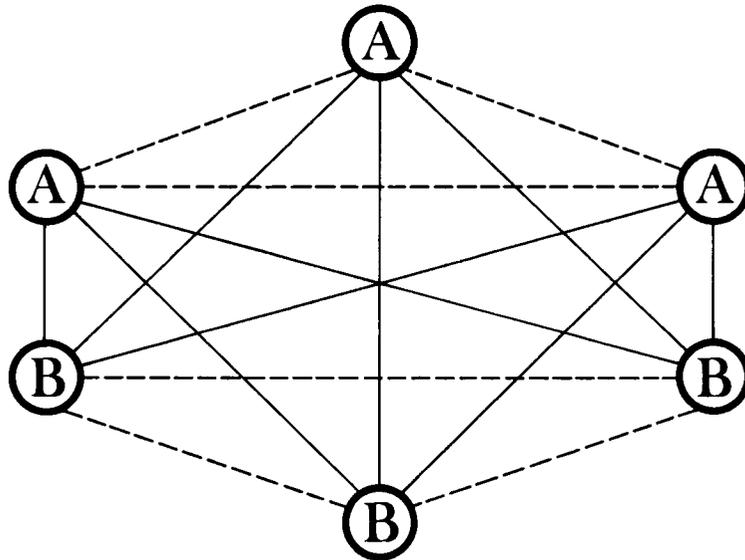
Pour comprendre la position ambiguë du chef sacré dans la société rukuba, il faut considérer le jeu des échanges matrimoniaux. En effet, le système politico-rituel ne prend son sens que par rapport à celui-ci (Muller 1980: 18). La société rukuba tout entière (environ 12,000 âmes) est divisée en deux moitiés pratiquant l'échange réciproque des femmes. Chacune d'elles comporte un grand nombre d'« unités preneuses de femmes », elles-mêmes exogamiques, qui se confondent « au moins au niveau du modèle idéal » avec l'unité socio-politique fondamentale, le village (*idem*). Il faut distinguer plusieurs types de mariages; tous respectent les deux principes exogamiques que nous venons d'énoncer. Cependant, les jeunes filles sont encouragées à avoir des relations sexuelles pré-maritales avec les jeunes gens de leur propre « unité preneuse d'épouses » à condition que leur amant appartienne à un autre sous-clan; ce groupe de filiation est défini par les Rukuba comme un ensemble d'agnats, bien que les généalogies ne remontent jamais à un ancêtre commun. Ces unions doivent demeurer stériles (l'enfant était éventuellement mis à mort). Elles peuvent être rompues, mais l'usage veut qu'elles soient exclusives. L'ex-amant en titre de la mère interviendra en effet plus tard dans la régulation de l'échange des femmes. Ces jeunes filles « consommées » à l'intérieur d'une unité résidentielle sont ensuite mariées à l'extérieur, données à d'autres « unités preneuses d'épouses » appartenant à la moitié complémentaire. Les deux systèmes (l'amour libre endogamique et le mariage exogamique) sont cependant solidaires car dans un groupe de sœurs utérines, l'aînée doit obligatoirement être fiancée au fils de l'ex-amant de sa mère. Ce mariage préférentiel d'un genre inédit constitue, comme Muller le constate fort bien, un échange différé entre deux unités preneuses d'épouses, théoriquement localisées dans deux villages distincts. Le système des mariages primaires (pour la femme) est « une opération visant à renvoyer les filles (au lieu d'origine) de leurs mères » (Muller 1976: 91). L'ex-amant est généralement accompagné de l'oncle maternel de la fiancée lorsque le premier vient réclamer la dette matrimoniale. L'un et l'autre appartiennent à la même « unité preneuse d'épouses ». Le frère exerce donc sur sa sœur un droit de suite. Il contrôlera le mariage de l'en-

semble de ses nièces utérines. Après avoir veillé au mariage correct de l'aînée, il fiance les cadettes à d'autres membres de son unité preneuse d'épouses; il peut aussi les donner à d'autres groupes locaux. La statistique établie par Muller montre cependant que 92% des filles cadettes sont rendues au village d'origine de la mère (*idem*, p. 91). Le modèle de l'échange restreint différé est donc largement « prescriptif » (*idem*).

L'intervention de l'oncle retiendra plus loin notre attention. Examinons d'abord les autres types d'union. La femme n'épousait pas nécessairement en mariage « primaire » le fiancé préférentiel qui lui est destiné dans l'unité preneuse de femmes de son oncle maternel; dans le cas où elle aurait épousé un autre homme en premières noces, elle devait se rendre durant un mois auprès de son fiancé préférentiel (Muller 1976: 84). En tout état de cause, après un an de mariage « primaire », une femme peut contracter une union « secondaire » avec un homme appartenant à l'autre moitié exogamique (cela va de soi), moyennant une nouvelle condition restrictive : le nouveau mari ne peut appartenir à la même unité preneuse d'épouses que le premier (Muller 1976: 122 et 1980: 18). Le mariage primaire n'en est pas pour autant brisé. La femme conserve des devoirs formels chez son premier mari, et le système rukuba doit être considéré comme une forme originale de polyandrie. Celle-ci aboutit à faire circuler entre diverses unités exogamiques d'une même moitié des épouses provenant de l'autre moitié (voir schéma no 1). On remarquera que cette fois l'oncle maternel n'intervient plus : le prétendant se contente de verser le « prix de la fiancée » au père de celle-ci après s'être arrangé avec elle (Muller 1976: 124-125).

L'unité preneuse d'épouses (le village) présente un statut paradoxal. Les membres des différents sous-clans agnatiques qui la composent font circuler leurs sœurs non mariées au titre de maîtresses dans un circuit endogamique quasi incestueux. En effet cette liberté pré-maritale est justifiée par un récit étiologique des plus clairs : « Il était une fois un chef qui désirait une certaine jeune fille pour épouse. Lorsqu'il la demanda en mariage on lui fit remarquer qu'il ne pouvait le faire car elle était une 'sœur' éloignée mais cependant trop proche pour être épousée. Le chef avait commis cette erreur parce que son clan s'était accru de telle façon qu'il ne lui était plus possible de connaître tous ses parents agnatiques. Le chef décida de prendre la jeune fille comme amante pour un certain temps seulement et de la laisser ensuite se marier où elle y était autorisée; en même temps il déclara que quiconque voulait en faire de même le pourrait » (Muller 1976: 74). Cette même unité exogamique qui se permet de telles licences avant le mariage des filles prend ses épouses dans les villages de l'autre moitié; en outre, elle s'interdit de redistribuer entre ses membres, au titre d'épouses secondaires, les femmes ainsi obtenues en mariage primaire. C'est même cette interdiction qui fonde la solidarité du groupe constitutif d'une unité politique placée sous l'autorité d'un chef sacré : « Une unité preneuse d'épouses comprend tous les hommes qui ne peuvent épouser leurs femmes respectives en mariage secondaire parce

DIAGRAMME DU SYSTÈME DE MARIAGE



- Mariage primaire autorisé. Toutes les filles de A se marient en B et vice-versa.
- - - - Mariage secondaire autorisé. Les membres d'un groupe A peuvent contracter des mariages secondaires avec les femmes mariées dans les autres groupes A. L'inverse s'applique à B.
- Unité preneuse d'épouses.

SOURCE: Muller, 1980:19.

SCHÉMA 1

qu'ils ont tous été initiés au même terrain d'initiation pour l'aso¹, mais qui peuvent épouser en mariage secondaire des femmes mariées dans n'importe quelle autre unité preneuse d'épouses de leur propre moitié » (Muller 1980: 18).

Ces précisions minimales sont indispensables pour comprendre le rôle de l'oncle maternel dans cette société qui se donne elle-même d'abord comme une communauté d'agnats. Non seulement il apparaît comme donneur de nièces dans le circuit matrimonial « primaire », mais encore il protège mystiquement ses neveux et nièces. En fait, cette protection est exercée globalement, avec plus ou moins d'intensité, par tous les hommes appartenant au sous-clan de la mère et résidant au lieu de naissance de celle-ci (Muller 1976: 168). C'est là, en effet, que l'enfant conserve une part spirituelle de lui-même, son double; la mare qui l'abrite est confiée à un « gardien » attitré (uni ukot), qui est en quelque sorte, selon la formule de Muller, un « super oncle maternel » (*idem*, p. 161). Il intervient aux côtés des oncles maternels véritables lors de la circoncision de ses protégés, qui se déroule pour chacun d'eux dans l'unité preneuse d'épouses du père (*idem*). Lorsqu'un neveu utérin rend visite à la concession de ses oncles maternels, il y reçoit des cadeaux; mais il peut aussi y commettre impunément de menus larcins (*idem*, p. 168). Le neveu a le droit d'assister à tous les rituels de son oncle (*idem*, p. 169). En dépit de ces libertés, celui-ci est un personnage fort respecté. Cette relation protectrice, quelque peu ambiguë, s'étend à tous les membres de la concession natale de la grand-mère maternelle, mais à un moindre degré (Muller 1976: 167).

Cette forme particulière de relation avunculaire est bien connue des africanistes qui l'ont décrite dans les sociétés patrilineaires les plus diverses, depuis la célèbre polémique qui opposa Radcliffe-Brown à Junod, le brillant ethnographe des Thonga (Radcliffe-Brown 1924). De nombreux auteurs ont participé, depuis lors, au débat. Reprenant l'analyse des données thonga, j'ai moi-même proposé de déchiffrer dans le comportement revendicateur et agressif du neveu utérin l'expression d'une dette de l'oncle maternel (L. de Heusch 1974 et 1981). Je constatais qu'elle se manifeste toujours dans des sociétés qui interdisent l'échange généralisé, c'est-à-dire l'union préférentielle avec la fille de l'oncle maternel, pour s'ouvrir soit à un système de type omaha (Thonga), soit à une forme complexe de l'échange généralisé en pratiquant une politique du mariage « par achat », interdisant toute union entre cousins croisés (Tetela, Dan, etc.). En bref, l'agression dont l'oncle maternel est l'objet sur un mode plus ou moins plaisant me semblait être révélateur d'une tension de l'alliance matrimoniale, hantée par le fantôme de l'échange généralisé. Dans les structures patrilineaires complexes ou semi-complexes, le statut privilégié du neveu utérin introduit un véritable court-circuit incestueux.

¹ Il y a trois stades de l'initiation : kugo, izaru (la circoncision) et aso (Muller 1976: 169).

La société rukuba se construit, au contraire, sur le modèle de l'échange restreint et cette hypothèse, si elle est valide, doit évidemment être quelque peu transformée. Je ne suivrai pas Muller, qui estime à la suite de Jack Goody que la relation avunculaire s'explique par le « principe de l'équivalent des germains » qui susciterait, dans le chef du fils de la sœur, « un droit résiduel d'héritage » (Muller 1976: 173). Il ne s'agit là, je tenterai de le montrer, que d'une sorte d'apparence, masquant la position réelle du neveu dans l'échange matrimonial.

De ce point de vue, il n'existe, et pour cause, aucune équivalence entre le frère et la sœur dans la société rukuba. Le mariage primaire est organisé par l'oncle maternel de la jeune fille (qui veille à ce que ses nièces reviennent dans sa propre unité preneuse d'épouses, de connivence avec l'ex-amant de sa sœur et avec le père, qui touche le prix de la fiancée). Le neveu utérin (2 dans le schéma no II) ne participe en aucune façon au mariage de sa sœur 2'; celle-ci est renvoyée dans l'unité preneuse d'épouses A, à laquelle appartient l'oncle maternel (1).

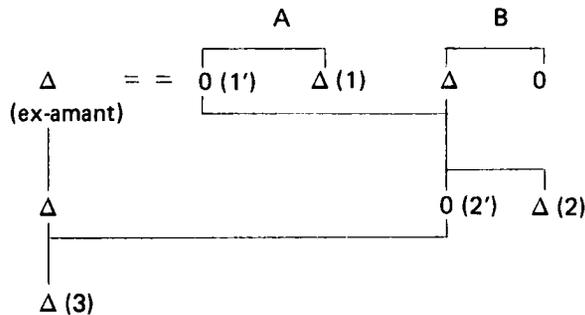


Schéma no II : Le mariage préférentiel primaire chez les Rukuba. A et B désignent des « unités preneuses d'épouses » appartenant à l'une et l'autre moitié.

Le neveu utérin (2) se voit privé en fait de tout droit sur l'ensemble de ses sœurs, dont l'oncle dispose au profit de son unité preneuse d'épouses (A). « Tout échange de sœurs est désapprouvé » (Muller 1976: 92). Pas question non plus que (2) épouse une femme du sous-clan de sa mère, c'est-à-dire qu'il répète le mariage de son père. Il lui est également interdit d'épouser la fille de l'ex-amant de sa mère : « Nous prenons des épouses préférentielles dans la maison où (la) mère s'est mariée et, même s'il n'y a pas de filles, ils ne viennent pas prendre chez nous » (*idem*, p. 93). Bref, la route de l'échange restreint direct comme celle de l'échange généralisé est barrée. Qui plus est, « le prix de la fiancée reçu pour une sœur ne semble pas être un moyen pour son frère d'obtenir une épouse comme c'est le cas dans de nombreuses sociétés » (*idem*, p. 99). La seule ressource laissée à (2) est de revendiquer

à son tour une femme dans un troisième groupe (appartenant à la même moitié que A), celui où l'ex-maîtresse de son père s'est mariée. La structure matrimoniale des Rukuba, fondée sur l'existence des moitiés, met nécessairement en jeu un grand nombre d'unités exogamiques plus petites (les « unités preneuses d'épouses »), réalisant ainsi une synthèse remarquable entre l'échange restreint et l'échange généralisé qui admet un nombre indéfini (mais nécessairement supérieur à deux) de partenaires. Les épouses primaires seront à leur tour redistribuées, au gré de leur fantaisie, entre plusieurs unités preneuses d'épouses relevant de la même moitié (voir schéma 1). Les clés de cette structure matrimoniale originale, qui refuse de s'enfermer dans le dualisme des moitiés, sont, d'une part, la liberté pré-maritale « incestueuse » des filles à l'intérieur de l'unité preneuse d'épouses, d'autre part l'interdiction de se marier dans le groupe de l'oncle maternel. Celui-ci se pose néanmoins en protecteur mystique du fils de sa sœur, privé de tout droit matrimonial dans la maison maternelle. Dépendant récalcitrant de l'oncle qui dispose du mariage de ses sœurs, libre de commettre de menus larcins au détriment de celui-ci, le neveu est littéralement au-dedans et au-dehors du jeu social : exclu du système matrimonial, réglé par son oncle, mais enraciné au village maternel, où se trouve son « double ».

Cette constatation nous amène à étendre le champ de l'interprétation de la dette de l'oncle maternel que nous avons adoptée précédemment (voir p. 73). L'agression privilégiée et les plaisanteries du neveu, au lieu où réside son « double », se situent cette fois à la charnière de l'échange restreint et de l'échange généralisé. La dette de l'oncle maternel se transforme en un devoir de protection. Les liens spirituels qui attachent le neveu à son oncle n'indiquent pas une affiliation complémentaire; ils s'accompagnent d'une tension dont le modèle matrimonial livre la clé.

Cette analyse n'est pas une digression. Elle était indispensable pour clarifier la position du chef sacré par rapport au réseau de la parenté. Il est remarquable que les Thonga, qui ne dotent la chefferie d'aucun caractère sacré, voient cependant dans cet outsider récalcitrant qu'est le neveu utérin un « chef » d'une espèce particulière, un médiateur religieux entre le lignage patrilinéaire et ses ancêtres. Les neveux utérins (à la mode omaha) sont les sacrificateurs obligés de leurs oncles maternels dans les grands rites publics (L. de Heusch 1978). Un informateur de Junod affirme : « Le neveu utérin est un chef ! Il prend toutes les libertés qu'il veut avec son oncle maternel ». Au cours des rites de deuil, « ils se tiennent debout devant les dieux, à leur place » (Junod 1936, I: 259).

Or tout se passe comme si la société rukuba s'emparait de la position structurale privilégiée du neveu utérin, placé en-dehors du système agnatique de descendance et du système d'échange matrimonial, pour y loger la figure du chef sacré. Reprenons ici la très belle analyse de Muller (1980: 165-170).

Si l'on examine les règles qui sélectionnent l'héritier du chef, l'on aperçoit qu'elles insistent sur le lien *utérin* qui existe entre le candidat et le groupe agnatique sur lequel il est appelé à régner. En principe il doit appartenir au sous-clan (agnatique) où la fonction est investie héréditairement. Mais il doit aussi être le fils d'une épouse préférentielle, telle qu'elle a été définie précédemment. Il en résulte que le candidat idéal occupe la position de (3) dans notre schéma no II, c'est-à-dire celle du petit-neveu utérin du groupe A, considéré comme unité territoriale. Mais il appartient aussi, par son père et son grand-père paternel, à cette unité preneuse d'épouses. Faut-il en conclure que le statut du chef sacré découle de cette ambiguïté ? C'est apparemment la position de Muller, qui estime que le chef, à la fois agnat et utérin, se caractérise par une absence de différenciation; celle-ci « serait en soi un facteur de trouble et de prospérité » (Muller 1980: 170).

Mais par ailleurs, l'auteur souligne très fortement que la matrifiliation pure et simple l'emporte sur toutes les autres conditions dans l'élection du candidat (*idem*, p. 169). Il donne à cet égard l'exemple convaincant d'un chef très célèbre qui était un bâtard, le produit d'une transgression : en effet sa mère devint enceinte des relations pré-matrimoniales, en infraction avec la loi. On tenta de la faire avorter cinq fois sans succès. Elle fut mariée à un prétendant non préférentiel. Elle accoucha d'un très gros garçon qui fut appelé plus tard à régner sur le village de Kakkek, où sa grand-mère maternelle appartenait au clan détenant le pouvoir. Muller en conclut fort justement que ce qui importe dans l'idéologie rukuba, ce n'est pas que le chef soit le produit d'un échange matrimonial, ni sa qualité d'agnat, « mais d'être un utérin, même illégitime ». En effet, seuls les neveux et petits-neveux jouissent d'un « statut quasi sacré » chez leurs parents maternels où « ils peuvent impunément se permettre toutes sortes de transgressions » (*idem*, p. 170).

Mais alors, que faut-il penser de l'indifférenciation du chef, à la fois agnat et utérin, si seul le second caractère importe vraiment ? Nous proposons ici une nouvelle interprétation du rituel anthropophagique que le candidat élu doit accomplir (voir p. 77). En absorbant la chair d'un nouveau-né appartenant à son propre sous-clan, le nouveau chef ne mange-t-il pas sa propre parenté agnatique, ne met-il pas fin à un lien de dépendance comme, ailleurs, le roi rompt toute allégeance à la loi clanique en accomplissant rituellement l'inceste ? Lors de son intronisation, le roi kuba (Zaïre) renonce à tout lien de parenté avec son père et sa mère (Vansina 1964: 110). Le chef rukuba, quant à lui, n'est plus qu'un parent maternel, face à ses propres agnats.

Mais pourquoi est-il plus précisément un petit-neveu ? Il l'est par la force des choses, si le candidat retenu est le fils d'un mariage préférentiel, comme l'indique le schéma no II. Mais cette union n'a pas eu lieu dans le cas de la mère du chef de Kakkek, évoqué plus haut, et auquel Muller accorde une valeur exemplaire. Or le héros de cette histoire est bien le petit-

neveu du groupe qui l'a investi. Pour comprendre cette nouvelle énigme, il faut tenir compte, pensons-nous, d'une notation féconde de l'auteur relative au cycle rituel de la circoncision. Celui-ci dure un an et se termine par la cérémonie *kuyiyi*. Sa fonction est « de transférer aux initiés d'une unité preneuse d'épouses le droit de s'occuper de leurs futurs neveux utérins, droit que l'on 'vole' aux oncles maternels qui, eux, voudraient bien garder ce contrôle, espérant conserver leur influence mystique sur leurs petits-neveux » (Muller 1980: 248). Référons-nous une fois de plus au schéma no II. Ce que la circoncision de (2) a coupé au niveau sociologique, c'est la dépendance de son propre neveu (3) vis-à-vis de (1), oncle maternel du premier et grand-oncle maternel du second. Mais (3) est précisément la position du chef sacré dans le Groupe A, auquel il se rattache au titre (exclusif ou non) de petit-neveu.

Le chef sacré est donc un utérin affranchi de toute dépendance mystique au village de sa grand-mère maternelle, comme il s'est affranchi, par le rite anthropophagique, de tout lien avec le clan paternel. Ce que ces règles contribuent à engendrer, c'est la figure d'un être souverainement libre, un « voleur » de pouvoir. Ce scénario est de l'ordre de la structure, non de la praxis : loin de chercher à s'imposer, le candidat élu refuse de se saisir des restes macabres du dernier chef que lui présente un assistant rituel. Il s'enfuit pour échapper à une malédiction et se réfugie chez son oncle maternel, où il séjournera sept jours, « en deuil de lui-même » (*idem*, p. 157).

Le pouvoir *rukuba* est en fait une institution duelle. Petit-neveu affranchi mais « ligoté de force au village, au titre d'outsider, le chef sacré s'oppose en tous points à un dignitaire qui lui fait figure d'oncle maternel. Si le chef contrôle la fertilité des champs et la prospérité, la fécondité des femmes lui échappe. La chefferie est une entité autonome et autosuffisante sauf en ce qui concerne les femmes » (Muller 1980: 249). La sphère matrimoniale n'est pas du ressort du chef. C'est un dignitaire extrêmement important, le « gardien mystique » du village, qui organise la distribution des femmes : « il donne en mariage les filles nées dans l'unité preneuse d'épouses et en garde le contrôle ainsi que celui de leurs enfants » (*idem*). Cet « officier » porte le nom de *uni kot* (celui de la gorge ou de la voix) (*idem*, p. 90). Il est le chef d'un clan distinct de celui du chef sacré. Il est chargé de la santé des enfants des femmes nées dans le village et données à d'autres unités preneuses d'épouses. Il a la garde d'une mare où résident les « doubles » de ces neveux utérins (*idem*, p. 90 et 1976: 39). Il intervient aussi en dernier ressort, lorsque le chef est très malade (Muller 1980: 91). Bref, pour citer à nouveau la formule de Muller, il est un « super oncle maternel » (Muller 1976: 161). Les figures complémentaires du chef (sacré) du village et de l'*uni ukot* forment un couple d'oppositions au niveau fonctionnel comme au niveau rituel (Muller 1980: 249-250). Si le premier est le responsable du bien-être à l'intérieur du village, le second est plus particulièrement le représentant du monde extérieur en tant que garant du réseau d'alliances matrimoniales et protecteur des neveux utérins.

La chefferie rukuba nous apparaît donc comme une royauté « sacrée » inaccomplie, séparant les contrôles mystiques de la production de celui de la reproduction. Un dualisme comparable se retrouve cependant aussi dans les formes plus élaborées de cette institution politico-rituelle. J'ai tenté de montrer ailleurs que la royauté kuba est une figure gémellaire complexe; le muyum, double du roi, détient les charmes magiques suprêmes du royaume; le souverain ne peut plus le rencontrer après l'intronisation (L. de Heusch 1982a: 347-349). Quoi qu'il en soit, la constellation symbolique rukuba présente une propriété remarquable : détenteur du pouvoir sacré, le chef de village, se définit comme un être du dehors projeté dans le groupe de sa grand-mère maternelle, que sa mère se soit ou non mariée selon le modèle préférentiel. Le système politique semble découler des lois du mariage; en réalité il lui force la main; en dépit de l'affirmation que l'élu doit être le produit d'un mariage préférentiel, ce critère n'est pas déterminant dans l'idéologie profonde, qui met l'accent, on l'a vu, sur la matrifiliation. Le fait que le chef ne participe en rien à l'échange matrimonial ni à la fécondité des femmes conforte cette position topologique. Notre hypothèse générale s'en trouve elle-même renforcée : le pouvoir « sacré » rompt, d'une manière ou de l'autre, avec l'ordre exogamique. C'est ainsi que le chef ou le roi peut apparaître comme être exceptionnel, chargé d'une redoutable puissance magique.

On s'interrogera néanmoins sur cette étrange contradiction entre un niveau idéologique profond et les règles explicites qui veulent que le chef rukuba appartienne au clan (agnatique) de ses prédécesseurs et qu'il soit le produit d'un mariage préférentiel. En apparence — mais en apparence seulement — le pouvoir se conforme à la structure matrimoniale. Son essence cependant réside dans sa négation. Et celle-ci ne saurait mieux s'exprimer qu'à travers la dette du village vis-à-vis de ses neveux et petits-neveux. C'est sur les marges du système de parenté et d'alliance que le pouvoir sacré se construit, là où le petit-neveu échappe à tout contrôle mystique de la part des grands-oncles, sans pour autant cesser de revendiquer sa part. La dette ne s'exprimera jamais en termes de femmes, c'est-à-dire dans le langage de la culture : elle est convertie en un pouvoir sur la nature. Dans son essence, la chefferie sacrée déjoue la loi de l'échange matrimonial. Elle s'établit comme relation asymétrique calquée sur les droits des utérins.

Cette conclusion nous amène à considérer rapidement la thèse défendue par Pierre Clastres. À propos de la chefferie amérindienne, il tente d'établir que « l'activité unificatrice de la fonction politique s'exercerait, non à partir de la structure de la société et conformément à elle, mais à partir d'un au-delà incontrôlable et contre elle » (Clastres 1974: 40). L'on prendra garde cependant que la chefferie amérindienne ne se fonde en aucune façon sur l'idéologie de la royauté sacrée. Non seulement le chef n'exerce en Amazonie aucun pouvoir mystique, mais encore il est perpétuellement en dette vis-à-vis du groupe qui lui concède le privilège de la polygamie. La chefferie sacrée renverse évidemment cette philosophie; le pouvoir, profondément

enraciné dans l'ordre naturel, donne au chef un certain nombre de droits sur le travail de ses administrés. Entre les faits que nous venons de dégager et la définition du pouvoir dans la société archaïque que propose Clastres, il existe un hiatus, mais certainement pas une contradiction. Les deux projets s'opposent, non dans leur essence, mais dans leur orientation. Les Amérindiens mettent délibérément la figure du chef en opposition avec la loi de réciprocité, en s'évertuant à la rendre impuissante. La chefferie rukuba exploite une contradiction de la structure sociale pour investir totalement le chef « sacralisé » d'une puissance magique sur la nature.

D'autres sociétés africaines s'engagent dans la même voie de manière plus radicale encore en abolissant tout lien de parenté entre le souverain et son propre clan, en le déshumanisant pour en faire le maître de l'univers. Tout laisse croire, on le verra, que c'est sur cette nouvelle option que se joue le destin historique.

L'importance accordée aux liens utérins dans la définition même de la royauté sacrée n'est pas le privilège des petites chefferies rukuba. Les croyances populaires comme les mythes fondateurs de la royauté sacrée rwandaise établissent que la succession se fait de manière discontinue au sein du lignage dynastique patrilinéaire : l'héritier présumé, séparé de son père dès sa naissance, est en fait, au plan symbolique, son rival. S'il se rattache à Foudre, Roi d'en haut, c'est par le clan maternel (L. de Heusch 1982a: chap. II). C'est pourquoi la figure duelle de la royauté est constituée cette fois du roi et de sa mère.

Jean-Claude Muller a parfaitement compris que l'institution de la royauté sacrée (ou divine) est une structure symbolique autonome. Je pense cependant qu'il faut élargir le champ comparatif pour en saisir toutes les implications. Il n'est plus nécessaire dès lors de centrer l'analyse sur un aspect, somme toute dérivé : la fonction de bouc émissaire.

☒ Pouvoir rituel, ordre économique et politique

Dans des pages convaincantes, Muller démontre la vacuité des thèses fonctionnalistes ou marxistes, qui prétendent assigner à la royauté, comme institution rituelle, un statut subalterne au sein d'un mode de production ou d'un système politique particulier. L'idéologie rukuba de la royauté, « loin d'être le reflet de relations de production qui existent entre le chef, les chefs de clan et leurs administrés, les conditionne au contraire » (Muller 1980: 258). Cette idéologie est « constituante ». Les Rukuba choisissent librement un homme qui répond au profil que nous venons de définir. Il devient le prisonnier du groupe. Bien que sacralisé, il est astreint au travail agricole, comme ses administrés. Sa maisonnée est « une unité de production ordinaire » (*idem*, p. 261). Il organise chaque année des travaux collectifs sur le champ sacré du village dont il a la jouissance, mais « les participants

sont récompensés par des pots de bière et par un repas comme le veut tout travail collectif » (*idem*, p. 262). Instrument magique de la prospérité agricole, le chef est aussi un redistributeur de surplus lors des bonnes années. En cas de famine, en revanche, les paysans lui réclameront du grain. Bref, le chef rukuba est « un régulateur économique » (*idem*, p. 268) dont la fonction est l'objet d'un consentement (*idem*, p. 273). L'idéologie ne fonctionne pas ici comme rapport de production, bien qu'une machine de production distincte fonctionne autour de l'institution de la chefferie.

Du point de vue politique, le chef rukuba n'est en aucune façon à la tête d'un appareil d'État, dont le pouvoir sacré serait l'expression symbolique mystificatrice. Ouvrons à propos de cette constatation décisive une nouvelle discussion, et dissipons le malentendu qui semble s'être créé entre Muller et moi. Dans un essai déjà ancien, critiqué par lui, j'affirmais que la sacralité du pouvoir ne peut en aucune façon être considérée comme un élément typiquement archaïque de la vie sociale; les sociétés de chasseurs comme bien des sociétés agricoles segmentaires l'ignorent. Si l'on embrasse d'un seul regard le champ historique, il est évident que le renforcement du pouvoir sacré accompagne en revanche, d'une manière générale, le développement de l'État (L. de Heusch 1962). Ce point de vue est-il incompatible avec la constatation que le complexe symbolique de la royauté sacrée est déjà tout entier donné dans les petites chefferies rukuba, limitées à une petite communauté villageoise ?

Ne faut-il pas admettre, au contraire, que cette révolution idéologique ouvre la possibilité de construire, sous des formes historiques diverses, un appareil d'État ? En d'autres termes, il nous apparaît que l'émergence d'une structure politico-symbolique, en rupture avec l'ordre symbolique de la parenté et des échanges matrimoniaux, est la condition nécessaire, sinon suffisante, à la transformation de la chefferie en une royauté véritable, dotée d'un appareil administratif, judiciaire, militaire et fiscal autonome. L'histoire dès lors, pour paraphraser la célèbre formule de Marx et Engels, ne serait que l'exploitation de la sacralité du pouvoir par un groupe dominant, classe ou clan, le renforcement systématique de l'économie tributaire qui accompagne la reconnaissance d'un pouvoir transcendant, extérieur à la société. En Afrique centrale, le germe de la royauté sacrée apparaît dans les petites chefferies pendé et lélé et nous avons montré que cette institution s'inscrivait dans un continuum structural où figurent aussi les royaumes lunda et kuba et leur machinerie politique centralisée (L. de Heusch 1982a). Parallèlement, Muller démontre qu'au Nigéria la chefferie rukuba et les royaumes jukun, yoruba, etc. se laissent déchiffrer comme système de transformations (Muller 1980: 160-161). On peut dire la même chose des royaumes bambara conquérants et de la chefferie dogon, où le dépositaire du pouvoir magico-religieux, le hogon, n'exerce qu'une autorité politique restreinte (L. de Heusch 1982b).

L'affirmation de la transcendance du pouvoir ira grandissante dans les civilisations historiques, dont le noyau fut la Cité-État. Il n'y a nulle raison d'admettre une solution de continuité entre les phénomènes que nous avons passé en revue et la divinisation pure et simple du souverain. À cet égard, la monarchie égyptienne appartient de plein droit à l'histoire actuelle africaine. La divinisation du souverain accompagne la formation de l'unité politique : le chef de la confédération de Busiris, en Basse-Égypte, est dépositaire de l'autorité d'Osiris sur terre (Pirenne 1962). Mais Osiris est par excellence « le dieu qui meurt ». Plus tard, le roi, élu à vie, devient le représentant d'Horus, le fils et le vengeur d'Osiris (*idem*). Lorsque l'unité de la Basse et de la Haute-Égypte est accomplie, la théorie solaire se développe. À partir de la Ve dynastie, le roi vivant est considéré comme le fils de Ra. Mais ce titre ne lui est décerné que par le rite d'intronisation, renouvelé au cours de la fête du *sed* (Vandier 1949: 140-141). Cette mystérieuse cérémonie qui régénérait la royauté, a été considérée par Moret comme une mise à mort symbolique du souverain; il y a des raisons de croire que le cycle royal primitif aurait été de 30 ans (*idem*, p. 200).

La divinisation du souverain n'abolit donc pas nécessairement l'impératif du régicide ou la nécessité de lui conférer au terme d'un certain nombre d'années une nouvelle jeunesse. On n'oubliera pas que la fête du *sed* a été célébrée durant toute l'histoire égyptienne. Toute opposition radicale entre « royauté sacrée » et une royauté « divine » nous paraît donc arbitraire, quelle que soit la définition que l'on accorde à ces deux épithètes. Monstre sacré, le roi kuba est aussi esprit de la nature et représentant de Dieu sur terre (Vansina 1964: 99). Ce que l'on peut dire, peut-être, c'est qu'à l'intérieur d'un même champ symbolique, la royauté magique contraste avec la royauté d'essence religieuse. La première tire d'elle-même son efficacité mystique, après s'être installée dans le domaine de la transgression (souvent au terme d'un exploit). La seconde emprunte sa sacralité au domaine religieux constitué. Le roi assume alors davantage une espèce de prêtrise sous le regard bienveillant des dieux dont il est le desservant (L. de Heusch 1962). En tout état de cause, le renforcement ou la transformation du pouvoir « sacré », sa mainmise sur la société, sont liés à de nouveaux développements sociologiques, à l'émergence d'une stratification sociale. Alors le chef, monstre sacré, cesse d'être le prisonnier du groupe qui l'investit du contrôle sur la nature. Il devient, à proprement parler, *souverain*.

Il est clair aussi qu'en accédant à la souveraineté politique et économique, le roi tente de s'affranchir de la loi du régicide. Mais le roi du Rwanda, à la fois maître de la fécondité, de la prospérité pastorale et chef suprême d'un État qui comptait près de deux millions d'âmes au milieu du XXe siècle, devait soit faire le sacrifice de sa vie sur le champ de bataille, soit absorber le poison à un âge plus ou moins avancé (L. de Heusch 1982a: chap. 4). Le réseau des interdits entourant sa personne était certainement plus développé que dans les petites chefferies rukuba. Inversément, la disparition ancienne du régicide dans le royaume kuba, au Zaïre, ne signale en rien

le passage de la royauté « sacrée » à la royauté « divine » (ou inversement comme le pense Muller). Ce changement de statut, certes non négligeable, ne marque même pas nécessairement un changement radical dans l'ordre politique, l'ouverture au despotisme et à la terreur. Le roi du Rwanda, soumis au régicide, était un véritable despote, alors que le roi kuba, qui en avait écarté la menace, ne pouvait prendre de décisions politiques importantes sans l'accord d'une série de conseils où s'exprimait le consensus populaire (Vansina 1964: chap. VIII et X).

La véritable rupture historique et structurale se situe avant la formation de l'État : elle est toute entière dans l'émergence d'une idéologie du pouvoir qui se construit en opposition avec la loi matrimoniale et familiale en un lien transcendant, où la société s'articule à l'ordre naturel ou surnaturel. La rupture symbolique des interdits, qui marque l'accession du roi ou du chef sacré au pouvoir, appelle de nouveaux interdits spécifiques qui enserrant le pouvoir dans une muraille protectrice dont l'étiquette de cour n'est peut-être que l'ultime expression. Si la royauté sacrée est la maîtrise absolue de la nature avant d'être une mainmise sur les hommes, il n'en est pas moins vrai que le despotisme s'y inscrit en creux. Il en surgit comme d'une boîte à surprise. Cette révolution idéologique qui oriente le cours de l'histoire considérée d'un point de vue macroscopique menace à plus ou moins long terme l'autonomie du mode de production domestique que le pouvoir sacré a pour fonction de promouvoir rituellement. À ce titre l'histoire politique, c'est aussi, pour adopter le langage de Freud, l'avenir d'une illusion.

Je m'aventurais jadis à écrire que la science politique fait partie intégrante de l'histoire des religions (L. de Heusch 1962). Ce ne sont pas les récents développements de la crise mondiale qui me démentiront. L'idéologie bourgeoise avait cru pouvoir entreprendre la désacralisation du pouvoir royal de droit divin. Devant la Convention, Saint-Just dénonce la royauté comme un être hors nature. Ce faisant, il inverse purement et simplement le discours mythique traditionnel car, à proprement parler, le roi est hors culture afin d'être apte à administrer souverainement le destin de la société. C'est là peut-être, en fin de compte, la racine profonde du cynisme de la Raison d'État, cette divinité monstrueuse devant laquelle ne cesse de s'incliner le droit des gens. L'on sait que la Révolution française donna naissance à un Empereur qui bouscula le Pape pour donner à son règne le triste éclat du sacré avant de mettre l'Europe à feu et à sang, au nom de la déesse Liberté. Après la Révolution bolchevique la raison politique s'est faite dialectique autour d'un monstre sacré pervers, maître absolu des forces productives et des rapports sociaux de production. Cette nouvelle illusion, qui ne manque pas de se reproduire en Chine, dut son prestige, sinon inexplicable, au fait qu'elle transmuta en idéologie du pouvoir sacré une philosophie de la totalité (le matérialisme historique) qui entendait révéler aux hommes les ultimes secrets de la société, comme partie intégrante de la nature. Ce dévoilement, qui reprend en charge, sans le savoir, l'ambition

ultime de la magie, ne pouvait qu'être animé, au plan politique, par une nouvelle forme de pouvoir magique : le savoir scientifique absolu du chef de l'État. Comme si la raison, dialectique ou non, était toujours portée à se démettre en faveur d'un maître plus rusé qu'elle.

OUVRAGES CITÉS

ADLER A.

1978 « Le pouvoir et l'interdit. Aspects de la royauté sacrée chez les Mundangs du Tchad », in *Systèmes de signes, textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, pp. 25-40.

BENVENISTE E.

1969 *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 volumes, Paris.

CLASTRES P.

1974 *La société contre l'État*, Paris.

DOUGLAS M.

1963 *The Lele of the Kasai*, Oxford University Press.

GIRARD R.

1972 *La violence et le sacré*, Paris.

HEUSCH L. de

1959 *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal*, Bruxelles.

1962 « Pour une dialectique de la sacralité du pouvoir », in *Le pouvoir et le sacré, Annales du Centre d'Étude des Religions*, I, Université Libre de Bruxelles, pp. 15-47.

1971 *Pourquoi l'épouser ? et autres essais*, Paris.

1974 « The debt of the maternal uncle : contribution to the study of complexe structures of kinship », *Man*, 9, 4; reproduit dans *Why Marry Her ? Society and Symbolic Structures*, Cambridge 1981, chap. 3.

1978 « Le sacrifice, le mariage, la mort et la folie chez les Thonga », in *Systèmes de pensée en Afrique noire*, cahier no 3, pp. 59-85, Paris.

1982a *Rois nés d'un cœur de vache, Mythes et rites bantous II*, Paris.

1982b *Dogs, Goats and Gods. Essays on sacrifice*, Manchester University Press. (en cours de publication).

JUNOD H.A.

1936 *Mœurs et coutumes des Bantous*, 2 volumes, Paris.

KUPER H.

1947 *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*, Oxford University Press.

MULLER J.C.

1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba*, Cahiers de l'Homme no 17, Paris-La Haye, Mouton.

1980 *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*. Québec: Serge Fleury Éditeur.

PIRENNE J.

1962 « Les origines et la genèse de la monarchie en Egypte », in *Annales du Centre d'Étude des Religions*, I, pp. 49-59, Université Libre de Bruxelles.

RADCLIFFE-BROWN A.R.

1924 « The mother's brother in South Africa », *South African Journal of Science*, XXI: 542-555.

VANDIER J.

1949 *La religion égyptienne*, Paris.

VANSINA J.

1964 *Le royaume kuba*, Tervuren.