

Royauté divine et matrilatéraux. Remarques sur un article de Luc de Heusch

Jean-Claude Muller

Imposer la bâtardise francophone

Volume 6, Number 2, 1982

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/006091ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/006091ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Muller, J.-C. (1982). Royauté divine et matrilatéraux. Remarques sur un article de Luc de Heusch. *Anthropologie et Sociétés*, 6 (2), 158-165.
<https://doi.org/10.7202/006091ar>

ROYAUTÉ DIVINE ET MATRILATÉRAUX REMARQUES SUR UN ARTICLE DE LUC DE HEUSCH*

Comme Luc de Heusch a eu la grande amabilité de m'envoyer à l'avance son article intitulé *Nouveaux regards sur la royauté sacrée* en grande partie consacrée à l'analyse de mon livre *Le roi bouc émissaire*, je saisis cette occasion pour répondre à certains points, mineurs certes, de son analyse que j'ai beaucoup appréciée mais qui n'en ont pas moins leur importance. Tout d'abord, un petit exercice en typologie : de Heusch n'accepte pas ma dichotomie royauté divine / royauté sacrée basée sur la mort culturelle du roi pour la première et sur son absence dans la seconde en disant : « Ce partage me semble arbitraire. Si la puissance militaire des souverains kuba leur a 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 ». Je suis en plein accord avec cette idée que la « divinisation » du souverain soit un développement historique; si j'ai gardé le terme de royauté divine c'est uniquement pour retenir le vocable de Frazer, puisqu'il fait partie du fonds commun, tout en précisant bien (Muller 1980: 163) que le qualificatif de divin ne s'applique pas dans bien des cas. Je pense en effet tout comme de Heusch que la royauté divine ou sacrée précède l'État qui en dérive (Muller 1980: 273-275; 1981) — avec divinisation concomitante ou non du souverain — mais grâce aux exemples égyptiens et rwandais que cite plus loin de Heusch, je suis prêt à rendre mon interprétation du passage à l'État moins 'unilinéaire', si je puis m'exprimer ainsi, en admettant qu'une royauté sacrée, ou divine dans ma propre terminologie, puisse perdurer avec la mort rituelle du roi dans une structure étatique. C'est d'ailleurs ce que j'ai soutenu dans un texte postérieur à mon livre (Muller 1981: 247-248)¹ en citant d'autres exemples de royautés divines de caractère étatique que ceux commentés par de Heusch qui ont conservé le meurtre rituel du roi, ce qui confirme encore notre thèse commune par l'adjonction d'exemples nouveaux. En faisant cette différence entre royauté divine et sacrée, il s'agit pour moi tout simplement de diviser les royaumes et chefferies qui demandent la mort rituelle du roi de celles qui ne la demandent pas ou plus. Mais si j'insiste sur cette dichotomie, c'est aussi pour des raisons d'ordre logique qui relèvent de la façon quelque peu contrastée que nous avons, Luc de Heusch et moi, d'envisager la mort culturelle du roi à l'intérieur du complexe de la royauté divine ou sacrée.

De Heusch trouve qu'il ne faut pas faire d'opposition radicale entre ce que j'appelle royauté divine et ce que j'appelle royauté sacrée en remarquant qu'elles sont toutes des structures symboliques qui relèvent d'un même complexe²; je suis bien d'accord avec lui sur le fait que ces royaumes divins ou sacrés africains font partie d'un même ensemble paradigmatique, d'un groupe de transformations, comme il l'a si bien montré dans *Le roi ivre ou l'origine de l'État* et, de ce point de vue, on ne peut que lui donner raison et approuver mais c'est fabriquer une unité en faisant quelque peu du « symbolique » une explication passe-partout qui relègue au second plan une des fonctions de ce type de royauté qui me semble primordiale, celle de bouc émissaire du roi alors que de Heusch la tient pour secondaire ou encore dérivée mais sans trop bien nous expliquer comment

* Voir *Anthropologie et Sociétés*, 1981, 5, 3: 65-84.

1 Voir aussi sur ce point la discussion dans H.J.M. Claessen et P. Skalnik (1981: 476-480).

2 Pour le lecteur qui voudrait de plus amples renseignements, les caractéristiques les plus marquantes de ce complexe sont exposées en détail dans H.J.M. Claessen (1981: 59-86). Il conviendrait cependant d'y inclure quelques variantes et modifications mais cet aperçu donne une idée du complexe dont nous discutons ici. Il est bien clair qu'il y a plusieurs cas de royaumes africains qui n'en font pas partie et que nous ne tenons pas compte de ceux-là dans notre argument.

elle en dérive. La théorie de Girard (1972: 150 sq.) – qui a repris Frazer ou qui l’a redécouvert – place le phénomène du bouc émissaire en premier et en fait dériver la symbolique de la royauté divine, en fait *toute* symbolique, et c’est cette extension qui est fort justement critiquable. Comme le dit de Heusch, la totalité de la thèse de Girard est difficilement défendable mais en ce qui concerne la royauté divine elle me semble fort bien expliquer les faits africains mais elle répond en plus, et c’est aussi pourquoi, sur ce point particulier, je serais d’accord avec Girard, à une question extrêmement vexante qui est tout simplement celle-ci : si les sociétés lignagères sans chefs suprêmes comme il y en a tant en Afrique, dont les lignages opèrent en opposition balancée entre les segments constitutifs, sont si bien intégrées, et elles le sont indubitablement dans leur fonctionnement, pourquoi se choisir un chef suprême ? Les rois divins ou sacrés sont *seuls* à porter le poids ultime de la bonne ou de la mauvaise marche du monde, ils sont ambivalent et *seuls*. La théorie du bouc émissaire comme fonction primaire du roi – avec toutes les symboliques variées (transformations) qui l’accompagnent – répond à cette question alors que les autres théories ne le peuvent pas. Elles sont incapables de rendre compte de l’apparition du chef divin ou sacré alors que la théorie du bouc émissaire le peut. C’est pourquoi je pense encore que la fonction primaire du roi est celle de bouc émissaire et que les symboliques élaborées dérivent de tout ceci et ne sont pas à l’origine du phénomène dont la mort rituelle du roi, réelle ou par procuration, serait un attribut secondaire. Une fois la machine mise en marche, on peut varier à l’infini et même se passer de cette fonction de bouc émissaire, comme le dit et le montre si bien de Heusch à la fin de son texte.

Ce qui nous pousse encore à voir dans la fonction de bouc émissaire le fait primordial de ce complexe de la royauté divine, c’est aussi qu’on parle toujours et exclusivement de sa déperdition possible et qu’on en a des preuves historiques pour certaines sociétés – de Heusch cite à cet effet les Kuba – alors qu’on serait bien en peine de trouver des exemples de royautés sacrées qui l’auraient introduite sans qu’elles l’aient jamais eues au départ.

Pour en finir avec ces questions proprement politiques, répondons rapidement à Luc de Heusch qui veut « (dissiper) le malentendu qui semble s’être créé entre Muller et moi ». De Heusch me fait gentiment grief d’avoir critiqué son observation que la sacralité du pouvoir augmente avec l’introduction de l’État ou avec la taille des entités concernées; en fait, ce que j’ai critiqué (Muller 1980: 273-274) c’est l’idée de de Heusch que les transgressions royales, qui sont aussi pour de Heusch en bonne partie liées à cette sacralité, étaient plus horribles et repoussantes dans les grandes populations ou dans les États que dans les petites ethnies; cette observation n’est pas vérifiée chez les Rukuba, qui forment de petites entités, mais qui ont des transgressions de même type que celles pratiquées par le souverain dans les grands royaumes. Je ne verrais là aucun malentendu et je serais d’accord pour dire que le *décorum* augmente avec la taille des royaumes dans bien des cas plutôt que la sacralité qui est basée, comme de Heusch le remarque aussi, sur les mêmes thèmes communs – transgressions, mort non naturelle du roi, sacrifice du roi par procuration. C’est une querelle de mots et il faudrait peut-être définir un peu mieux ce qu’est la sacralité, le terme ne semblant pas exactement recouvrir le même champ sémantique chez lui que chez moi.

Le second point que je voudrais aborder est celui du statut des matrilatéraux chez les Rukuba. De Heusch fait une brillante analyse du statut de neveu utérin et de certains aspects de celui du petit-neveu utérin chez leur oncle et grand-oncle maternels ainsi que les implications de ces deux statuts chez les Rukuba mais à partir de prémisses différentes des miennes. En bref, la position de de Heusch pour expliquer le comportement revendicateur du neveu, une « forme particulière de la relation avunculaire bien connue des africanistes », découle de l’impossibilité pour le neveu d’épouser sa cousine croisée matrilatérale, la fille de son oncle, qu’il voit comme une dette que l’oncle devrait lui rembourser. De Heusch remarque qu’on trouve ce comportement seulement dans les sociétés

patrilinéaires qui interdisent le mariage matrilatéral, comme les Rukuba, le neveu agasant son oncle en le volant pour se faire rembourser autrement sa dette comme compensation de ne pouvoir épouser sa cousine (de Heusch 1974). Cette interprétation a été critiquée par A. Adler (1976), critique à laquelle de Heusch a répondu de manière, à mon avis, pas tout à fait convainquante (de Heusch 1976). Ce que je voudrais faire ici, c'est étendre mon interprétation ainsi que le champ d'analyse aux voisins des Rukuba pour lesquels nous avons une documentation suffisante.

L'hypothèse de la dette de l'oncle maternel est séduisante mais est-elle valide partout ? Adler (1976) avait déjà donné comme exemples *a contrario* à la thèse de de Heusch, les Peuls et les Dogons qui ont l'avunculat classique africain tout en ayant la possibilité d'épouser la cousine croisée matrilatérale. J'y ajouterais un autre exemple, celui des Abisi, les voisins des Rukuba à l'ouest, qui permettent le mariage avec la cousine croisée matrilatérale. Chez les Abisi, l'avunculat y est tout aussi fort que chez les Rukuba et, plus important, *il continue* même après que l'oncle ait donné sa fille au neveu, abolissant ainsi la dette qui, selon de Heusch, conditionnerait ce comportement. C'est précisément le cas dont de Heusch met en doute l'existence théorique (de Heusch 1976: 43) dans sa réponse à Adler mais qui existe bel et bien (J.J. Chalifoux: communication personnelle).

Convenons donc de dire, comme Radcliffe-Brown (1965) le fait dans son article sur les relations à plaisanteries, qu'il existe une coupure structurale entre oncle maternel et neveu utérin et que cette coupure s'actualise dans des réalisations symboliques particulières — conscientes et/ou inconscientes — et que la dette de l'oncle maternel est peut-être *une* des explications inconscientes, valide dans plusieurs cas mais qui ne saurait se retrouver partout.

Mais je serais plus en accord avec Adler (1976: 13) lorsqu'il dit de manière limpide et lumineuse : « Plus qu'une femme, c'est une place, une identité dans le lignage maternel que je (le neveu utérin) revendique ». C'est en effet, me semble-t-il, la clef de la solution et l'on peut prouver la véracité de cette hypothèse, ce qu'Adler n'a pas fait sans doute par manque de documentation suffisante, en examinant ce qui se passe quand le neveu se rend s'établir chez son oncle. Si, comme le suppose Adler, « c'est une place que le neveu utérin revendique » dans la lignée natale de sa mère, on doit s'attendre à voir la relation disparaître ou se modifier lorsque l'oncle recueille le neveu. Chez les Rukuba, le neveu qui est ennuyé par ses agnats ou accusé de sorcellerie par ceux-ci est d'abord défendu par son oncle maternel puis « adopté » par celui-ci. L'oncle ne peut pas refuser au neveu harrassé par ses agnats de venir s'établir chez lui; il lui donne des terres pour cultiver mais le neveu n'est pas complètement assimilé car il appartient toujours à la moitié exogamique opposée à celle de l'oncle et il continue à en suivre toutes les règles matrimoniales. Il est, de plus, privé chez son oncle de tous les droits politiques qu'il aurait dans son propre groupe agnatique. Pour ces raisons, il continue à plaisanter son oncle, mais de manière très atténuée car il a obtenu une partie de cette place dont parle Adler. Le neveu est vu comme un membre externe du lignage d'origine de sa mère et il y possède des droits d'établissement qui directement conditionnent l'actualisation, forte lorsqu'il réside chez ses agnats et faible lorsqu'il vit chez son oncle, de la relation à plaisanterie. Ce privilège d'établissement existe aussi, mais généralement de manière très temporaire, dans la maison de la grand-mère maternelle où le petit-neveu utérin revendique aussi une place.

Il est curieux de constater que cette question des relations à plaisanteries avec la maison, ou lignage, natal de la grand-mère maternelle n'est jamais abordée dans l'interprétation des relations oncle maternel / neveu utérin. Elle me semble, au contraire, plutôt cruciale puisqu'elle est du même ordre que la relation proprement avunculair et elle va tout à fait dans le sens de l'hypothèse d'Adler en étendant sa proposition à la dite maison. La théorie de la dette de l'oncle maternel que propose de Heusch n'examine pas non plus ce genre de relations qui sont de même nature que celles qui prévalent entre le neveu

utérin et l'oncle maternel. Il est vrai que la plupart des monographies n'en soufflent mot et on peut facilement expliquer cette omission dans la théorie. Mais il n'en reste pas moins que de telles relations existent et qu'il faut en rendre compte. Or, si le comportement « récalcitrant » du neveu, selon l'heureuse formule de de Heusch, s'explique par la dette de l'oncle maternel, comment expliquer la relation similaire dans son essence entre le petit-neveu utérin et le grand-oncle maternel ? Par une extension de l'interprétation par la dette de l'oncle maternel ? Dans ce cas, le neveu revendiquerait non seulement sa cousine croisée matrilatérale mais encore et en même temps, quoique plus mollement, la fille de son grand-oncle maternel, ce qui obligerait sérieusement à revoir la théorie de la dette qui est de ce fait partielle et partielle car elle ne prend en considération que les éléments qui semblent la corroborer et ignorent ceux qui l'infirmement. Il nous semble qu'on doit prendre ces deux relations de même nature comme un tout et les expliquer de façon cogente et globale sinon nous nous trouvons devant une sorte d'aporie qui force à découper les faits en en privilégiant un, la relation oncle maternel/neveu utérin, qui semblerait appuyer la théorie, et trouver une explication différente pour la relation grand-oncle maternel/petit-neveu utérin alors que les faits sont similaires et relèvent du même ordre de phénomène. L'explication d'Adler – et la mienne – rend compte de tous les faits et se passent d'un découpage qui serait arbitraire. Mais Luc de Heusch pourrait toujours nous répondre en arguant que l'antagonisme entre petit-neveu et grand-oncle maternel chez les Rukuba dérive aussi du fait que le petit-neveu, à cause de la loi d'exogamie des moitiés rukuba, ne peut structurellement épouser la fille de son grand-oncle. Mais nous verrons plus loin qu'il existe un exemple contraire où ce mariage existe tout en s'accompagnant de la relation à plaisanterie avec le grand-oncle, relation que ce mariage devrait normalement abolir si l'on suit la théorie de de Heusch. Il en va de même ici que pour le problème neveu/niece utérins que nous allons maintenant introduire.

En effet, une autre question vexante jamais abordée mais que j'invite tous mes collègues, et surtout ceux de sexe féminin, à examiner plus attentivement sur le terrain est celle du statut de la nièce utérine vis-à-vis de son oncle maternel. On ne parle presque jamais de celle-ci dans le complexe des relations avunculaires comme si le « deuxième sexe » n'existait pas. Mais un tel examen peut être très éclairant. J'y avais consacré jadis un paragraphe (Muller 1976: 168) en me bornant simplement à décrire les comportements. J'y disais que la petite fille ne pillait ni ne volait ouvertement dans la maison de son oncle mais qu'elle y était bien reçue, fêtée, et qu'elle s'en retournait avec des cadeaux. Je n'avais pas alors voulu alourdir mon texte des exégèses faites tant par les hommes que par les femmes rukuba sur ce point mais il me semble opportun d'y revenir un peu plus longuement, vu le contexte du débat. Les femmes rukuba interrogées furent très claires à ce propos en affirmant – quelquefois véhémentement – que les nièces utérines ont les mêmes droits de plaisanter leur oncle maternel et de le piller que leur frère mais qu'elles s'en abstiennent ou le font beaucoup moins car ce comportement ouvertement agressif ne sied pas à leur sexe. Cette interprétation est aussi partagée par les hommes dont certains disaient que la relation était là aussi bien pour les garçons que pour les filles mais qu'elle demeurait plutôt cachée, dormante et comme en filigrane chez celles-ci mais tous et toutes étaient d'accord pour dire que la relation était du même type et de la même essence pour les deux sexes. Si l'essence de la relation entre un neveu utérin et une nièce utérine est la même envers leur oncle maternel, comme le disent si bien les Rukuba, on ne voit pas très bien quelle dette matrimoniale la nièce pourrait revendiquer, comme le voudrait de Heusch pour le neveu. Neveux *et* nièces sont vus comme des membres des lignages de leur oncle et grand-oncle maternels mais vivant à l'extérieur de ces lignages tout en conservant, comme de Heusch le fait remarquer, des attributs mystiques chez leur oncle. Ceci va même plus loin chez une fille que chez un garçon puisque, lorsqu'une jeune fille ou femme décide de devenir une guérisseuse traitant les maladies des enfants, elle doit passer un test final chez son oncle maternel qui lui fournit le matériel. Si elle passe le test elle pourra exercer, sinon elle renoncera à pratiquer (Muller 1976: 168).

Il nous semble ici qu'il faut prendre les deux sexes en considération et que, dans ce cas et pour ce propos, puisque les Rukuba le disent, le principe de l'équivalence des germains doit être accepté³. S'il en est ainsi, comme nous le pensons, il faudrait trouver une autre explication que la dette de l'oncle maternel pour interpréter les droits – tant pensés qu'exercés effectivement – de la nièce utérine, fractionnant un problème que nous voyons de même nature mais qui ressortirait soit de deux explications différentes, soit de la même mais amendée quelque peu pour la fille. Si les nièces utérines ne revendiquent pas, ou très peu et encore plus en théorie qu'en pratique, on pourrait arguer que c'est parce qu'elles doivent au moins une fois se marier dans le village de l'oncle en mariage préférentiel et que ce mariage perdure tant que la femme est vivante même si elle a ailleurs, dans d'autres villages, une pluralité de maris. Ce mariage l'établit structurellement dans une sorte de résidence plus proche de l'oncle que celle que revendique le neveu qui doit normalement rester chez ses agnats. Cette explication est possible mais nous préférons nous en tenir à ce que les Rukuba, hommes et femmes, disent de la relation : elle est la même mais c'est la modestie, vue ici comme « naturelle » qui conditionne la différence de comportement entre le neveu et la nièce. Il faudrait davantage de cas d'espèces pour juger des variations possibles mais notre interprétation, ainsi que celle d'Adler, confirmerait l'idée qu'il s'agit bien d'une revendication, *pour les deux sexes*, d'une place dans le lignage maternel.

Cette question de membre résiduel, ou honoraire, des personnes chez leurs matrilatéraux ne peut pas mieux être illustrée que par le cas des Irigwe (W. Sangree: communication personnelle), une autre ethnie directement contiguë aux Rukuba. Ceux-ci ont aussi des relations à plaisanteries très fortes avec le lignage de leur oncle maternel et, un peu moins accentuées, avec le lignage de leur grand-mère maternelle. Neveux et petits-neveux utérins viennent aux funérailles respectives de l'oncle et du grand-oncle pour exercer leur droit résiduel à l'héritage, tout comme le font aussi les Rukuba mais, en plus, c'est lorsqu'un neveu et un petit-neveu utérin meurt que se passe un fait intéressant qui confirme notre thèse : même si le neveu utérin ou le petit-neveu est très vieux et que son oncle, ou à plus forte raison son grand-oncle maternel sont morts depuis belle lurette, les membres de ces deux lignages concernés viennent *in corpore* accuser les ressortissants du lignage du neveu ou du petit-neveu de l'avoir tué par sorcellerie en disant explicitement : « Vous avez tué *notre enfant* » et s'autorisent de cette filiation complémentaire pour punir le lignage du décédé en lui extorquant des biens tenant lieu d'amende. Neveux et petits-neveux utérins sont bien des membres des lignages de leur oncle et grand-oncle maternels mais qui doivent vivre ailleurs, chez leurs agnats, tout en revendiquant périodiquement leur place chez leurs matrilatéraux qui n'oublie pas non plus, au moins chez les Irigwe, leurs « enfants » faisant partie d'autres lignages lorsqu'ils décèdent, et ce de manière assez dramatique.

En veut-on une autre preuve ? Les Kagoro, voisins des Irigwe et distants des Rukuba de quelque quarante kilomètres seulement sont patrilinéaires et ont une idéologie patrilinéaire. Les deux premiers enfants d'un set de trois appartiennent d'abord à l'oncle maternel mais le père a un certain laps de temps pour légitimer ces deux premiers enfants en payant une somme standard pour les affilier à son groupe; le troisième enfant appartient de droit au père sans qu'il ait besoin de le racheter. L'oncle ne peut refuser si le père effectue les paiements mais s'il ne les fait pas à temps, l'oncle adopte l'enfant qui devient sien et fait partie de plein droit du lignage maternel. Dans ce cas, il n'y a pas de relations à plaisanteries, le neveu ayant sa place chez ses matrilatéraux. Mais il y a plus : les Kagoro disent explicitement que : « chaque homme à deux routes de la parenté, son patriclan et son matriclan, mais il place plus de confiance en son patriclan, sauf s'il

³ Je suis d'accord avec Luc de Heusch pour dire que dans le contexte des échanges matrimoniaux, comme il l'a bien analysé, le principe de l'équivalence des germains n'existe pas dans le contexte rukuba.

n'aime pas y vivre » (Smith 1975: 63); si la plupart des Kagoro dont le père a racheté les droits à l'oncle et qui sont donc patrilinéaires et patrilocaux, le tout accompagné de relations à plaisanteries avec l'oncle maternel — ce que ne font pas ceux qui vivent chez l'oncle lorsque le père ne les a pas « rachetés » à celui-ci et qui ont donc la place chez les matrilinéaires que les autres revendiquent, comme le remarque Adler —, certains de ces individus sont mal à l'aise dans leur lignage paternel et peuvent alors aller s'installer de leur propre gré chez leur oncle maternel qui les adopte, la relation à plaisanterie cessant corrélativement à ce moment-là (Smith 1975: 63). Mais il y a plus encore : les Kagoro pratiquent, ou pratiquaient jusqu'à tout récemment, un mariage préférentiel d'un type assez rare, celui d'un homme avec la fille du frère de la mère de la mère — en sigle anglais MMBD (Smith 1975: 54). Le donneur de femmes est donc là le grand-oncle maternel et on s'attendrait, selon de Heusch, à ce que les relations de parenté à plaisanteries entre petit-neveu-utérin et grand-oncle maternel n'existent pas chez les Kagoro qui favorisent chaque fois qu'ils le peuvent ce type de mariage (Smith 1953: 308). Malheureusement, il n'en est rien car le grand-oncle maternel est en butte aux plaisanteries du petit-neveu (Smith 1975: 52 [pour la terminologie de parenté] et Smith 1975: 57 [pour la relation à plaisanteries]).

Il nous semble que ces faits constituent des preuves suffisantes pour expliquer ces comportements d'agression privilégiée qui cessent lorsque ce qui les cause disparaît et que le recours à l'explication par la dette de l'oncle maternel, le refus de l'oncle de donner sa fille à son neveu utérin, est loin d'être probante, encore plus si nous ajoutons à nos arguments les sociétés qui ont l'avunculat et qui néanmoins épousent la cousine croisée matrilatérale dont nous avons donné précédemment quelques exemples, que l'on augmentera ici du cas similaire du mariage avec la MMBD des Kagoro qui s'accompagne lui-aussi de l'avunculat. Je ne crois donc pas du tout à cette interprétation de la dette matrimoniale et en reste à la mienne. Au lecteur de faire son choix au vu de tous ces exemples.

Mais on pourrait arguer d'une autre façon qu'il en va en anthropologie, en ce qui concerne les interprétations, comme il en va des interprétations en psychanalyse; les interprétations ne sont pas : « Ou bien... ou bien... », mais bien : « Et... et... », les interprétations ne s'excluent pas mais s'ajoutent les unes aux autres. Si l'on s'accorde sur cette formule et que l'on additionne les unes aux autres la pluralité des sens élaborés à partir de cette coupure structurale entre un individu et ses matrilatéraux, il serait possible d'introduire l'interprétation de de Heusch chez les Rukuba *en plus* de la leur — ou de celle que j'ai tenté de donner. C'est d'ailleurs un peu ce que fait de Heusch lorsqu'il traite l'interprétation rukuba d'illusion, « une sorte d'apparence » selon ses propres termes, mais je n'en suis pas si sûr car, dans ce cas, il resterait à expliquer pourquoi la théorie de de Heusch n'est pas partagée par les Peuls, les Dogons, les Abisi ainsi que les Kagoro et ne s'ajoute pas aux leurs qui ne seraient pas alors des illusions ou des « sortes d'apparences »... On est ici en pleine anthropologie fiction mais s'il en était ainsi, ce qui à mes yeux n'est pas démontré du tout mais dans l'ordre d'un certain possible qu'il faudrait encore préciser, et en admettant ces prémisses sous conditions, l'interprétation de de Heusch ajouterait à la mienne, comme si les Rukuba avaient senti toutes ces contradictions. Je dis bien ajouterait car n'oublions pas ici qu'il y a deux sortes de transgresseurs dans un village, le chef et les autres enfants issus de mariages préférentiels — qu'ils soient des utérins seulement du village lorsqu'ils sont adoptés lors du rituel *kugo* par le mari préférentiel de leur mère ou agnats et utérins à la fois peu importe — et ce qui distingue vraiment le chef de ces autres enfants, qui ont aussi un statut ambigu, c'est précisément les transgressions de la chefferie, le cannibalisme endovillageois qui, comme dans les autres royautes divines de la région — Yoruba, Jukun, Mbum, etc. — le fait chef.

Je serais ici d'accord pour dire que les Rukuba ont « adopté » le patron classique de la royauté divine mais, vu leur division en moitiés exogamiques, nombreuses dans la

région sans qu'il y ait royauté ou chefferie divine ou sacrée, ont joué sur la question des ambiguïtés des échanges matrimoniaux pour raffiner sur ce point en introduisant l'opposition chef/gardien mystique des neveux utérins, montrant que le chef est, comme de Heusch le dit si bien, « hors échange » ou « hors circuit matrimonial ». Cette analyse de de Heusch est remarquable sur ce point et je l'entérine totalement mais je pense plutôt, puisqu'on rencontre d'autres royautés divines ou sacrées sans ces implications parentales, que les Rukuba ont tiré parti de leur structure matrimoniale à moitiés exogamiques et du statut rituel ambigu du petit-neveu utérin issu d'un mariage préférentiel qui, de ce point de vue, possède un statut antithétique d'agnat qui lui interdit de participer à certains rites et de petit-neveu utérin qui le lui permet pour, qu'on me passe l'expression, en remettre idéologiquement et faire éclater et mettre en acte toutes les contradictions que mentionne si brillamment de Heusch. Dans la plupart des villages, d'ailleurs, le statut parental de petit-neveu utérin du chef n'est pas nécessaire et la transgression cannibalique suffit amplement à rendre *effectivement* le chef un bouc émissaire. Mais il n'en reste pas moins que l'analyse de de Heusch reste extrêmement pertinente puisqu'un chef doit, au moins au plan du modèle idéal, être un petit-neveu utérin. Je dirais ici que la symbolique rukuba fait flèche de tout bois et explore les conséquences du statut hors clan, hors circuit matrimonial, etc., qu'ont tant de royautés divines ou sacrées africaines et qu'elle va droit au fait : il faut un petit-neveu utérin pour *signifier* davantage que pour agir, mais elle signifie de manière exemplaire, comme l'analyse de de Heusch le montre si bien. S'il n'y a pas de petit-neveu utérin dans le clan du chef mais qu'il s'en trouve dans d'autres clans, on n'ira pas chercher un de ceux-ci pour devenir chef mais on choisira l'agnat le plus apte du clan du chef, comme j'ai eu l'occasion d'en discuter plusieurs fois avec des petits-neveux utérins dans des villages où le chef ne l'était pas et qui me disaient : « Si j'avais été membre du clan du chef, on m'aurait choisi comme chef mais je suis d'un autre clan ».

Ce que je soutiens essentiellement ici c'est que l'interprétation de de Heusch pourrait faire l'économie de son hypothèse de la dette de l'oncle maternel car, si son interprétation élargit la mienne en plaçant les faits dans une transformation plus vaste (chef non échangiste par exemple) que l'on retrouve ailleurs, j'y verrais plutôt le résultat d'une utilisation d'autres mécanismes que ceux de son hypothèse, notamment le statut rituel structurellement ambivalent d'un petit-neveu utérin chez ses agnats, réels ou adoptifs (Muller 1980: 170-171). Mais ce dialogue était, je pense, néanmoins nécessaire pour montrer que les faits ethnographiques relatifs à la relation oncle/neveu utérin, ont été mal découpés, par la faute trop souvent des ethnographies qui ne mentionnent pas, soit simplement pour les décrire soit pour dire de manière explicite qu'elles n'existent pas, les relations entre petit-neveu utérin/grand-oncle maternel et aussi la place de la nièce dans cette constellation. C'est en fait un constat d'humilité : il faut recueillir tous les faits, ou encore les avoir tous sous la main, ce que de Heusch n'avait que partiellement, pour se hasarder à théoriser. Mais, d'un autre côté, la cueillette des faits ne se fait pas sans théorie et il faut remercier ici Luc de Heusch d'avoir tenté d'en donner une puisqu'elle me semble avoir servi à clarifier certains points et qu'elle exigera davantage de sagacité de la part des futurs travailleurs de terrain.

RÉFÉRENCES

ADLER A.

1976 « Avunculat et mariage matrilatéral en Afrique noire », *L'Homme*, 16, (4): 7-27.

CLAESSEN H.J.M.

1981 « Specific Features of the African Early State », in H.J.M. Claessen and P. Skalník (éds), *The Study of the State*, The Hague, Mouton: 59-86.

- CLAESSEN H.J.M. et P. Skalník
 1981 « Ubi sumus ? The Study of the State Conference in Retrospect », in H.J.M. Claessen and P. Skalník (éds), *The Study of the State*, The Hague, Mouton: 470-510.
- HEUSCH, Luc de
 1974 « The Debt of the Maternal Uncle : Contribution to the Study of Complex Structures of Kinship », *Man* (n.s.), 9, (4): 608-619.
 1976 « Parenté et histoire en Afrique Australe (réponse à Alfred Adler) », *L'Homme*, 16, (4): 29-47.
- GIRARD R.
 1972 *La violence et le sacré*. Paris: Grasset.
- MULLER J.C.
 1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba (État Benue-Plateau), Nigéria*, « Collection Les Cahiers de l'Homme no XVII », Paris-La Haye, Mouton.
 1980 *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*. Québec: Serge Fleury Éditeur.
 « 'Divine Kingship' in Chiefdoms and States. A Single Ideological Model », in H.J.M. Claessen and P. Skalník (éds), *The Study of the State*, The Hague, Mouton: 239-250.
- RADCLIFFE-BROWN A.R.
 1965 « On Joking Relationships » et « A Further Note on Joking Relationship », in *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe, III, The Free Press: 90-104; 105-116.
- SMITH M.G.
 1953 « Secondary Marriage in Northern Nigeria », *Africa*, 23, (4): 298-323.
 1975 *Social Organization and Economy of Kagoro*, Occasional Publications no 4, Sociology Department, Ahmadu Bello University, Zania.

Jean-Claude Muller
 Université de Montréal

**NOUVELLES REMARQUES SUR L'ONCLE MATERNEL
 RÉPONSE À J.C. MULLER***

Je remercie J.C. Muller de ce long commentaire. La polémique qu'il soulève amicalement concerne principalement le statut du neveu utérin dans un certain nombre de sociétés patrilinéaires. Au fond deux conceptions théoriques s'affrontent : faut-il interpréter l'agression ritualisée des utérins chez leurs parents maternels (y inclus, parfois, le lignage de la mère de la mère) en termes d'alliance ou de parenté ? Je pense qu'une véritable

* Voir ci-dessus.