

Formation de l'État et " Royauté sacrée " : l'État sans classe

Marc Abelès

Parenté, pouvoir et richesse

Volume 3, numéro 1, 1979

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000907ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000907ar>

[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

Abelès, M. (1979). Formation de l'État et " Royauté sacrée " : l'État sans classe. *Anthropologie et Sociétés*, 3 (1), 29–40. <https://doi.org/10.7202/000907ar>

FORMATION DE L'ÉTAT ET «ROYAUTÉ SACRÉE» l'État sans classes

Marc Abeles



Il est aujourd'hui encore difficile de définir, voire même de caractériser, cet ensemble de phénomènes rituels et politiques récurrents dans un grand nombre de sociétés africaines connus sous le nom de «royauté sacrée» ou de «royauté divine». Les données ethnographiques, les analyses fines ne font pourtant pas défaut. Nous pouvons évidemment nous méfier de ces dénominations, et dire avec W. Lange que «the mass of literature dealing with divine kingship is largely characterized by metaphysical flights of fancy» (1976: 1). Comme l'indique cet auteur cependant «one must not underestimate the complexity of the scientific problem at hand» (id.: 2). En fait, quel que soit le sort fait aux expressions «royauté sacrée» et «royauté divine», la réalité de la coalescence du politique et du religieux et les conditions du fonctionnement d'un type d'État original restent à expliciter.

Sans prétendre rendre compte exhaustivement de ces formes «superstructurelles», nous tenterons de faire apparaître les contradictions essentielles qu'elles mettent en scène et la manière dont elles les manipulent. Nous avons voulu d'emblée situer le problème de la royauté sacrée dans la perspective plus générale d'une interrogation matérialiste historique sur la formation de l'État. Cela, pour deux raisons: d'abord la royauté sacrée est synonyme du processus d'autonomisation du politique qui place l'État dans et au-dessus de la société; ensuite ce processus étant lui-même contradictoire, c'est l'investigation ethnologique de cette contradiction qui peut nous permettre de progresser dans la caractérisation des aspects principaux et principalement idéologiques du processus d'autonomisation, donc de formation de l'État, bien plus que la relecture indéfinie des textes marxistes.

Dans un grand nombre de sociétés africaines dominées par une autorité centralisée, héréditaire au sein d'un segment social (lignage, clan, patri ou

matrilignée) on observe l'extrême importance accordée à la fonction royale, et pourtant la fragilité de la personne royale a été maintes fois soulignée. Curieux paradoxe: le roi est l'incarnation de la divinité; il apparaît comme le garant de l'ordre naturel, celui qui peut seul restaurer le monde après une catastrophe, celui dont les manquements suffisent à provoquer le malheur. Mais l'homme-roi, le détenteur du titre n'est jamais à l'abri de la mort puisque à la moindre défaillance sexuelle, physique, intellectuelle, il doit être exécuté. Les révélations érudites de Frazer sur les «hommes-dieux» ont longtemps scandalisé l'anthropologie. Il est vrai que les reconstitutions, les évocations poétiques qui parcourent le Rameau d'Or avaient de quoi laisser sceptiques les hommes de terrain: comment admettre que le maître de l'univers fût aussi un vivant en sursis? Frazer montrait ainsi comme dans une scène de Shakespeare, une ombre se profilant dans la nuit à la recherche de l'homme à abattre: le futur roi guette sa victime et le monarque succombera sous les coups du prétendant, lui-même voué à un destin analogue. De quoi faire frémir les lecteurs, mais les savants s'enfuyaient effarouchés. Depuis lors, on a beaucoup épilogué sur le personnage du roi-divin: était-il vraiment mis à mort rituellement, comme l'indiquaient les premiers travaux sur la royauté shilluk du Soudan et les recherches sur les souverains yoruba et ibo? Avait-on affaire à un homme-dieu ou simplement à un prêtre-roi?

Un fait essentiel s'est trouvé confirmé au-delà des interprétations particulières: la précarité du gouvernement suprême et sa dépendance à l'égard de la société. La représentation du roi victime et bouc-émissaire constitue un élément d'une logique plus vaste car elle est axée sur le rapport des hommes avec leurs représentations. Car le roi est véritablement en représentation; non pas seulement parce qu'il incarne la légitimité qui dépasse sa personne: après tout nos rois aussi l'étaient de droit divin. La différence est la suivante: dans les régimes évoqués, le roi est perpétuellement donné à voir comme personnage d'un spectacle, d'un «drame», comme le note subtilement Kuper (1947). Il faut donc prendre au sérieux un ensemble de pratiques qui introduisent résolument un décalage entre le cœur toujours vulnérable du pouvoir et sa source intarissable. Dans la royauté divine, ou plutôt le système politique que connote cette expression, le processus d'autonomisation est bien lisible, sans que toutefois soit rompue la liaison symbolique primordiale. La répétition périodique de la mise à mort réelle ou simulée, ou simplement de la menace qui plane sur le souverain, suffit à marquer les contraintes du jeu royal. Il serait naïf de croire que la mort est la sanction de l'impuissance: de même, présenter le meurtre du roi comme une revanche de la société contre «le violateur de l'ordre social» devenu incapable de tenir son rôle, c'est s'en tenir à des rationalisations peu satisfaisantes. Tout se passe comme si les historiens et les anthropologues avaient traité comme une énigme un fonctionnement politique contradictoire. Le roi divin est bien le transgresseur par excellence, mais l'hypothèse d'une vengeance perpétuée à retardement par la société implique d'attribuer à la psychologie collective une hostilité indéfectible qui se manifeste régulièrement. Explication bien décevante d'une relation structurelle réduite à un élément: la transgression.

Certes, le qualificatif subversif, la qualité de bouc-émissaire, dénotent bien l'action et la passion royales. Mais le rapport complexe du pouvoir au social n'est pas contenu dans l'opposition de la violence à une mystérieuse prescience de la menace. On peut penser comme Adler que «la subversion... est déjà là dans la souveraineté elle-même comme processus de «déterritorialisation» et de concentration entre les mains du monarque des forces de fécondité» (1973: 138): l'anticipation laisse pourtant rêveur. Pourquoi chercher un «déjà là», alors que tout est là, dans cet extraordinaire spectacle. L'association la plus frappante, celle de la toute-puissance à l'impuissance, manipule une contradiction: d'une part le roi appartient à toute la société; d'autre part il se trouve, en tant qu'incarnation vivante du rapport des hommes à leurs représentations qui le dépassent, projeté au-dessus de la société.

Le premier terme de la contradiction implique un contrôle total du peuple sur la personne royale, médiation symbolique nécessaire avec l'ordre pensé: lorsqu'un événement malheureux se produit (catastrophe naturelle, épidémie, guerre), on recourt, à raison des interprétations retenues, à l'opérateur royal. Le personnage peut être ainsi utilisé, à titre d'actant ou de patient: le roi sacrifié ou le roi sacrificateur, l'alternative est pertinente, comme l'a mis en évidence Girard (1972). La toute-puissance de la société est ici manifeste: le roi-divin n'est qu'un sujet. Le second terme de la contradiction consiste dans la projection du roi en représentation: ce dernier est transféré dans un autre lieu et se voit assigner une place extra-ordinaire. En même temps, il est nécessaire, quel que soit le destin de la personne, que se perpétue l'occupant: au sein de la formation sociale, un clan, un lignage, une lignée ou même une famille vont constituer une strate différenciée, porteuse des prétentions à la prééminence symbolique et aux prérogatives qui lui sont associées. Les rites de la royauté sacrée sont centrés sur le drame auquel prennent part tous les membres de la société et où se joue (se met en jeu) pour se mieux renforcer, l'institution/représentation, mais où est mis en question le pouvoir d'un clan.

La mise à nu de la contradiction constitutive de cette forme politique nous permet d'échapper à l'illusion du mystère; certes, les oscillations du pouvoir à l'impotence nous fascinent parce qu'elles constituent aujourd'hui un impensable, du moins dans notre société. La récurrence d'éléments significatifs qui sont aussi les principes structurants de la royauté sacrée dans des formations géographiquement éloignées, témoigne de la consistance de ces configurations idéologiques. Ce qui peut légitimement étonner, c'est l'exposition aux yeux de tous des conditions de possibilité du pouvoir politique. Devant ces manifestations qui «crevaient les yeux», les anthropologues ont préféré souvent chercher ailleurs, reconstruire comme Frazer une autre mythologie du pouvoir mystique oubliant tel aspect, ajoutant une touche au portrait – par exemple les références à la Grèce antique – pour rehausser la tonalité générale.

☐ Des rois sous contrôle

Essayons de ressaisir l'ensemble pertinent des récurrences élémentaires. L'intronisation du roi se caractérise par une véritable appropriation sociale de la personne élue. Chez les Nyakusa de Tanzanie l'individu désigné par les prêtres héréditaires pour devenir le roi (Lwembe) de Lubaga est choisi alternativement dans le lignage aîné Mwampondele et dans le lignage aîné Mwakisisya. Les prêtres se saisissent de l'élus et le placent sur une peau sacrée: «les prêtres attrapent le chef... il ne peut s'enfuir, c'est tabou», raconte un prêtre nyakusa. Le roi est enfermé dans une hutte «comme une fille nubile recluse». Manifestement les Nyakusa sont terrifiés à l'idée de devenir Lwembe; ils n'ont pas le droit cependant de refuser cette fonction. Les prêtres qui retiennent le chef dans la hutte l'implorent: «tu es le lion, le léopard, le serpent, la Banane,...» Dans un contexte tout différent, nous constatons, chez les Rukuba du Nigéria, que le roi désigné, est littéralement arrêté. Ceux qui choisissent le roi sont appelés «ceux de la corde», parce qu'il sera désormais enchaîné à la royauté. On «attrape cet enfant» ou «cette jeune fille pour nous». Le roi va ensuite chez son oncle maternel, on lui rase la tête en signe de deuil et l'oncle se lamente. Lorsque ce dernier accepte de relâcher le roi, l'élus ressuscite. On l'habille comme un enfant en fin d'initiation. Il n'obtiendra son nouveau statut qu'après avoir bu un breuvage spécial.

Tout se passe comme si l'intronisation consistait en une violence de la part de la communauté et en une perte d'identité de l'élus, précédée d'un processus de régression sociale. Cette régression est clairement marquée lors de l'intronisation du roi (*reth*) shilluk: «tu es un esclave dinka, nous voulons te tuer». L'individu meurt symboliquement une première fois: on ne le reconnaîtra plus comme membre de son clan. Pendant sept jours le roi rukuba n'est plus qu'un mort vivant; de même le Lwembe des Nyakusa est enfermé, tenu à distance de ses attaches sociologiques. La représentation efface le clan royal derrière l'«esclave dinka»; aux deux pôles de l'échelle sociale le roi et l'esclave ne reçoivent leur figure que de la fonction qu'ils assument. Comme l'initiant et la jeune fille nubile les rois rukuba et nyakusa attendent de faire leur entrée en scène (Muller parle avec raison des «coulisses de l'intronisation»).

Tout le reste de leur existence les rois divins vont être l'objet des soins attentifs de la population. Celle-ci a pouvoir de vie sur eux, dans l'acception la plus large: en témoignent ces médecines réservées exclusivement aux corps royaux. On en a fait le symbole de la toute-puissance; j'y verrais plutôt l'emprise du corps social: les deux interprétations sont d'ailleurs complémentaires. Le roi est assigné à résidence et, à tous les stades de son existence, se voit attribuer des drogues spéciales. En même temps il est mis à l'écart de ses sujets et les remèdes sont associés aux pouvoirs supérieurs qu'il détient solitairement. Le roi des Swazi reçoit à sa puberté un traitement particulier préparé par un expert appartenant à un lignage spécial. Chaque année lors

de la grande fête annuelle de l'Incwala le roi est traité avec des drogues qui doivent le « régénérer ». Des prêtres, les « gens de l'eau », sont chargés d'aller chercher des plantes médicinales près de la mer et autour de certaines rivières. Ce grand pèlerinage rituel marque l'ouverture de l'Incwala. Ainsi l'importance accordée à la prospérité du corps royal correspond-elle à la mainmise de la société sur l'homme le plus puissant et pourtant toujours menacé de retomber en-deçà des exigences de la représentation. Le roi sacré ne serait-il qu'un mauvais fétiche?

Il ne nous est cependant pas possible d'identifier le souverain à la figure passive de celui qu'on met au monde, qu'on fait vivre et qu'on se réserve d'immoler en temps utiles. Les ethnologues sont prolixes sur la toute-puissance des « hommes-dieux ». On nous les montre garants de la fécondité des troupeaux et des humains, maîtres des rites de fertilité. Chez les Nyakusa, le Lwembe effectue périodiquement des sacrifices dans un bosquet sacré de la colline Lubaga où vécut son ancêtre. Il est entouré des prêtres et des chefs: on attribue les catastrophes qui s'abattent sur le pays à l'incompétence des officiants, et en premier du Lwembe; si celui-ci viole un tabou il subit les reproches du gardien de l'autel et lui doit un taureau. En raison de ses responsabilités rituelles le roi demeure donc très lié au corps sacerdotal: le gardien de l'autel de Lubaga est appelé « femme » du Lwembe. Que le roi soit « l'instrument de la prospérité », cela se voit clairement chez les Rukuba: les habitants évaluent la qualité du travail du chef à l'importance des récoltes.

Il est vrai que la symbolique du territoire associe étroitement la souveraineté et le découpage de l'espace social. Ce processus est engagé dès la mort du roi (Inkosi) chez les Swazi. La hutte de l'épouse principale du roi défunt est transférée hors du village royal: la reine et son fils, le futur Inkosi s'installent provisoirement dans des quartiers séparés. À la fin de la période de deuil un nouveau déplacement s'effectue. D'une part l'ancienne capitale est reconstruite à une courte distance de son ancien emplacement; d'autre part le roi et sa mère vont résider en un lieu où sera édifiée la nouvelle capitale. Le village se peuple et grossit parallèlement à la croissance du jeune roi; la capitale est considérée comme achevée le jour où l'Inkosi acquiert sa première épouse. L'inauguration d'un règne est donc l'occasion d'un véritable recentrage de l'espace, pleinement accompli quand le roi quitte la capitale laissée au contrôle de sa mère pour créer son propre village. Comme le note Kuper, « les villages royaux reflètent le développement de la royauté » (1947: 74). Chaque nouveau règne implique une réarticulation des différents types d'unités territoriales (village du roi, capitale, villages royaux des anciens Inkosi, villages de chefs, villages de gens du commun). L'Inkosi est maître d'opérer le rattachement d'un village de chef à un village royal, infléchissant ainsi les rapports de force en redéfinissant la place des différentes unités dans la hiérarchie territoriale. L'exemple swazi parce qu'il présente un système élaboré de divisions territoriales est tout à fait significatif. Les changements de capitale symbolisent une remise en cause

de la spatialité collective coïncidant avec la fin d'un règne. La succession n'est pas un automatisme; elle implique avec l'entrée en représentation de l'héritier l'«alignement» (Kuper) des éléments spatiaux.

Dans des systèmes territoriaux moins complexes, ce phénomène de réunion géographique est tout aussi visible. Chez les Shilluk où la première phase de l'intronisation consiste en un combat fictif entre l'armée du Nord et l'armée du Sud, commandées respectivement par l'effigie du fondateur et par le futur souverain, la royauté est bien affaire d'espace; le cérémonial d'intronisation met en scène l'unité territoriale de la formation sociale. Les processus d'intégration/recentrage constituent la fonction royale, au même titre que les rites de capture, le contrôle de la vie de l'élu et les tâches rituelles qui lui sont assignées. Action et passion d'un roi, instrument du corps social, manipulé dans une structure idéologique qui le dépasse et où il tient son rôle tant bien que mal: nous venons d'esquisser cette figure, et surtout d'en montrer l'efficace. Et pourtant la réalité n'est-elle pas bi-face?

▣ L'autre figure de la royauté sacrée

Les hésitations des auteurs, lorsqu'ils tentent de qualifier ces formes étatiques sont fort significatives: «royauté sacrée», «royauté divine»; prêtre-roi, homme-dieu? En effet le détenteur du titre est bien le plus puissant des hommes; il est aussi *le tout-puissant*. L'ambivalence est manifeste chez les Nyakusa où le roi agit comme le premier des prêtres lors des sacrifices à Lubaga. On a vu qu'une bonne coopération est requise entre le Lwembe et les autres officiants. Mais la royauté n'implique pas seulement une compétence. Après son intronisation, le Lwembe devient un personnage terrifiant: son corps recèle tous les pouvoirs de «faire la pluie, la nourriture, le lait, les enfants», il est trop fort et ne peut être approché sans danger par les gens du commun.

Puissant *et* tout-puissant; faiseur d'espace *et* enfermé dans un espace à part; instrument social *et* agent impossible à maîtriser; prisonnier à vie (mort en sursis) *et* détenteur des pouvoirs de vie et de mort. Cette série de termes opposés détermine les deux figures de la royauté. Les contraires appartiennent au même axe symbolique, et l'on passe de l'un à l'autre sans solution de continuité. D'où cette apparence paradoxale du pouvoir, renforcée par la comédie permanente que constitue le système des transformations sur les différents axes. Nous retrouvons à ce niveau la contradiction nodale d'un État où l'aspect rituel/intégration se subsume l'aspect domination/coercition, tout en contribuant à la consolidation du pouvoir d'un clan. En effet les mêmes processus assurent à la fois la mise en représentation comme pouvoir (le roi opérateur social) et la réalisation de ce pouvoir (le roi puissance de domination). La projection de la royauté sa démesure, sont rendues évidentes par la relation du roi aux tabous. Comme

l'a souligné L. Makarius (1970), le roi transgresse les interdits et il est entouré d'interdits.

D'une part le roi est en permanence protégé des atteintes extérieures par des boucliers symboliques et parfois humains. À la puberté du roi swazi on choisit ainsi deux garçons appartenant à des clans spéciaux et du même âge que le monarque: ils acquièrent les titres d'*insila* de la main droite et d'*insila* de la main gauche après qu'un échange rituel du sang de chacun d'eux avec celui du roi ait eu lieu. Les *tinsila* sont révoqués à la mort du roi; ils sont censés intercepter la sorcellerie qui s'exerce à l'encontre de l'Inkosi. Ce dernier est aussi éloigné de ses sujets par des tabous: ils ne peuvent l'approcher; il est interdit de porter les vêtements royaux, d'utiliser les remèdes et de commettre l'adultère avec les épouses du roi. Formulées ou non, tout un ensemble de prescriptions règlent les rapports du roi et de ses sujets. Il y a là plus qu'un protocole; car à enfreindre certaines règles, on risque sa vie. Les contraintes d'évitement dessinent un péril potentiel et isolent non pas seulement la personne, mais la position royale du reste de la société.

Les rationalisations spontanées sont ici trompeuses, car partielles. L'approche du roi est taboue parce que, dit-on, il est trop fort. Mais l'association entre évitement et toute-puissance ne peut être identifiée à une séquence causale. *C'est l'articulation entre appartenance et séparation sociale qui est première et constitutive de la représentation du pouvoir.* À la différence de L. Makarius, qui recherche l'explication des interdits associés à la souveraineté dans la perception commune du roi comme violeur de tabous, j'inclinerais à penser que cette perception existe sans doute, mais comme effet dérivé de la structure globale. Nous ne devons pas sous-estimer l'importance de certaines transgressions, à commencer par l'inceste royal. L'existence de rapports matrimoniaux, d'unions consommées ou symboliques entre proches parents, est en effet attestée dans la plupart des royautes sacrées. J'ai déjà évoqué l'étroite association entre le roi et la reine-mère dans la société swazi. Dans le royaume ankole d'Ouganda où les pasteurs bahima dominaient les agriculteurs bahirou, le souverain qui était empoisonné aux premiers signes de faiblesse, était associé à sa mère et à sa sœur, l'une et l'autre ayant pratiquement le même statut que le roi lui-même. Il semble que dans les sociétés bantoues interlacustres, l'inceste ait été réellement et rituellement consommé. D'après de Sousberghe (cf. De Heusch, 1958), le roi lunda sanctionnait son union avec sa sœur d'un geste: soulevant le vêtement de celle-ci il regardait son sexe. Le cas de la société luba où le roi avait des rapports sexuels avec sa propre mère est sans doute le plus extrême.

Il faut constater que les unions entre roi et sœur sont condamnées à la stérilité. Les prétendants au trône selon la règle dynastique ne seront jamais des fils de sœur. Les alliances entre consanguins n'ont donc pas pour fonction de préserver et de renforcer l'hérédité royale. Au contraire, dans les

sociétés où est pratiqué l'inceste royal, la succession est toujours l'occasion de luttes princières, comme à Ankole où le dernier survivant des combats fratricides prenait la place du roi défunt. Si l'inceste ne constitue pas le moyen d'assurer la reproduction restreinte de la strate supérieure des gouvernants (hyper-endogamie), on aurait tort d'y chercher le nec plus ultra de la transgression. Comme l'indique Lévi-Strauss, ces unions consanguines ne remettent pas en cause l'universalité de la prohibition « puisque l'inceste permis était limité à un groupe minoritaire, la classe dirigeante... d'autre part on ne pouvait épouser n'importe quelle sœur à l'exclusion de la vraie, ou, en cas de mariage avec une vraie sœur, l'aînée seule, celui avec la cadette restant tenu pour incestueux » (1971).

Ces remarques sont essentielles, car elles nous permettent de distinguer deux aspects du phénomène: le premier renvoie aux pouvoirs de fertilité et de fécondité que les dominés attribuent à cette association exceptionnelle entre personnes de même sang et de même lignée. Mais je partirai du second aspect, de la nature « sociologiquement incestueuse » de ces unions, pour reprendre l'expression de De Heusch (1958). En effet l'apparente violation des contraintes exogamiques impose une double règle. Sous des formes très diverses, puisque certains rois épousent (mais sans nécessairement consommer le mariage) des sœurs utérines, des demi-sœurs ou même une parente proche interdite dans les unions communes, se fait jour l'obligation pour le roi d'une part d'épouser hors du commun, d'autre part de récuser les normes matrimoniales qui s'appliquent aux membres de son propre clan. L'affirmation intrinsèque de la transgression est une manifestation de l'autonomie du pouvoir. Le roi apparaît libéré de toute dépendance envers la collectivité. Il se situe au-delà des enjeux exogamiques, « hors du circuit des alliances matrimoniales qui fonde la société vulgaire » (De Heusch, 1958). Pour saisir à quel point ce détachement des liens constitutif de la souveraineté, il faut noter que très souvent les épouses du harem royal sont choisies parmi les filles vierges des clans roturiers. Elles sont données au roi, comme chez les Swazi, sans compensation matrimoniale.

En court-circuitant les processus exogamiques, la royauté désigne son détenteur comme un hors-clan. Nous avons vu le souverain entrant en représentation perdre ses attributs et ses privilèges nobiliaires pour devenir « l'esclave dinka » des Shilluk ou « l'initiand » des Rukuba. « Les rois et les sorciers, disent les Bushong, ne connaissent pas la honte. Ils vivent au-dessus de la société ». Vansina qui cite cette conception de l'inceste royal note aussi: « En accédant au pouvoir royal, le roi rompt avec tout lien clanique: il est hors clan » (1954). La plus significative des élaborations théoriques sur la royauté sacrée est peut-être cette double maxime des Swazi notant d'une part que « le roi est roi de par son peuple », d'autre part que « le roi n'est pas suivi » (les frères nés après lui ne sont pas de vrais frères). Cette assertion pose l'unicité du souverain; celui-ci n'appartient plus à un clan et ne peut en toute rigueur avoir aucun germain. Les principes de la souveraineté ressemblent à la théologie négative. « Il est hors clan par construction »,

souligne justement Adler à propos du roi de Léré qui lui aussi «épouse sans dot... en-dehors des systèmes matrimoniaux» (1973: 122). On objectera que le roi agit aussi comme reproducteur d'une dynastie et travaille ainsi pour son propre clan.

Tout se passe cependant comme si l'union la plus valorisée avait une fonction plus haute que l'engendrement du successeur. Les deux premières reines swazi qui sont aussi les «sœurs de sang» du roi (par un rite d'échange du sang pratiqué lors du mariage) ne doivent jamais mettre au monde ni le Premier circoncis, ni le Petit chef; le premier est le confident du roi, le second son héritier. Le couple successeur/reine-mère sera désigné officiellement par un conseil de parents après la mort du roi. Ce dernier est censé avoir désigné son épouse principale, mais la décision est restée secrète. Nous constatons que les premières femmes d'une part, la femme principale d'autre part, jouissent d'un statut tout à fait distinct. La succession demeure en dernière instance une affaire lignagère et populaire. L'équilibre est bien marqué puisque le conseil chargé de désigner l'héritier ne comprend, outre les représentants du patrilignage du défunt, que la reine-mère de ce dernier qui dit-on «assiste pour tout le peuple». La distinction entre les épouses-sœurs rituelles et l'épouse procréatrice, future reine-mère, s'intègre dans la logique globale de la royauté sacrée: le roi rompt symboliquement tout lien lignager pour constituer avec les premières reines, sa reine-mère et ses frères de sang l'isolat rituel qui garantit l'ordre social et naturel. La procréation de l'héritier a bien lieu, mais dissimulée et sans influence bénéfique ni maléfique sur le cours des choses.

C'est seulement à la mort du roi que le clan dominant et la société récupèrent en quelque sorte la fonction procréatrice en validant la succession et en inaugurant le processus de redistribution spatiale du royaume. On voit donc que, contrairement à nos royaumes de droit divin où l'hérédité dynastique joue un rôle essentiel – voir le spectacle du monarque procréant donné au peuple en ses différents épisodes, de la puberté à la difficulté d'avoir un fils – le roi fait fonction de reproducteur cosmique au profit de la société tout entière. Les pouvoirs de fertilité et de fécondité, premier aspect du phénomène d'inceste royal, ne découlent pas de la transgression, selon un renversement métaphysique du mal au bien. La rupture avec les formes communes d'exogamie libère la puissance royale: elle échappe aux intérêts claniques tout autant qu'à l'ascendant populaire. Du même coup un appareil simple va fonctionner: l'association des couples roi/mère, roi/sœur(s)-épouse(s), l'application de procédures rituelles suffisent à la reproduction périodique du monde, puisque désormais la royauté a surmonté la société humaine et peut agir directement sur les phénomènes cosmiques. Le roi est le reproducteur par excellence parce qu'il n'est pas un procréateur. Inversement, le roi est reconnu procréateur a posteriori, quand il a disparu comme reproducteur cosmique.

▣ La royauté en représentation et les crises d'idéologie

Le roi est au sommet de sa puissance, mais les déterminations sociales de la royauté ne sont nullement effacées; lors de la désignation de l'héritier l'enjeu apparaît clairement: il s'agit bien de réaliser l'unité de la formation sociale sous la domination d'un clan. Mais dans ce dispositif le pouvoir gagne en efficacité à mesure qu'il s'émancipe de ses fondements terrestres. Exemple à cet égard est la croissance du souverain swazi, dont la maturité est sanctionnée par la construction de son propre village. La représentation de la royauté qui constitue par excellence une formation de compromis apparaît aux intéressés comme nécessaire et intolérable. Le caractère cyclique des règnes manifeste la tension permanente entre d'une part la double appartenance clanique et sociale de l'institution et d'autre part l'autonomie nécessaire à son efficacité. Le destin funeste du roi confère à la toute-puissance son exacte signification: cette prime de pouvoir institue toujours aussi une dette. L'investiture correspond à l'attribution d'un surplus de puissance dont les sujets peuvent obtenir à terme la restitution par la mise à mort réelle ou symbolique (voir le cas des Rukuba qui s'en prennent non au roi lui-même, mais à un substitut) du souverain. Dans la mise à mort, c'est la toute-puissance qui est remise en jeu, qui rentre dans le circuit social; elle est aussitôt réinvestie: le rite sert à «réparer le monde» (Muller, 1975). Subvertir le pouvoir royal, ce n'est pas seulement renforcer la royauté, c'est aussi recréer l'ordre du monde. Il y a comme une crise périodique d'idéologie, qui correspond à sa réappropriation par ceux qui en sont les véritables sujets.

La royauté est par définition instable dans la mesure où elle relève d'un consensus et n'a pas les moyens de s'imposer par la coercition. Comme la royauté se constitue en référence à l'ordre pensé du monde, il est logique que la récupération cyclique de la toute-puissance par les groupes sociaux entraîne un remue-ménage plus général. Le monde est à créer de nouveau chez les Swazi. Les cérémonies annuelles de l'Incwala condensent en leurs phases successives le deuil du roi, la cérémonie des prémices, la régénération de la personne royale, l'unification de la société autour de l'Inkosi, les réjouissances qui inaugurent le nouvel an. Dans l'Incwala sont mis en scène les effets contradictoires de l'institution de la royauté sacrée. «Vous» haïssez le roi: la royauté est intolérable et cela est chanté au moment même où le roi va se trouver régénéré et faire preuve de sa toute-puissance, véritable «taureau» du pays. Le règne est arrivé à son terme: dans ces chants de douleur et de deuil se manifeste l'ambivalence de la relation entre le peuple et le souverain. Les ennemis, ce ne sont pas les tribulations de l'intérieur ni les agresseurs étrangers (interprétation de Kuper), mais nous tous les Swazi... Nous tous les mêmes qui applaudiront la régénération du roi, après qu'on ait chassé les vrais étrangers et les autres, le clan dominant: première phase de la réappropriation sociale du pouvoir. La seconde phase, correspondant au grand jour de l'Incwala, s'ouvre aussi sur les chants de douleur: le roi n'est pas mort; le roi est nu. Tout est à recommencer.

« Le travail du roi est bien lourd », comme dit un vieillard swazi. Mais dès que le roi fait corps avec la nation à laquelle il transmet sa puissance, les gens du clan royal réagissent. L'invitant à quitter le pays, ils cherchent à reprendre leur bien, la souveraineté, en éloignant leur parent de son peuple. Kuper propose deux interprétations: le clan royal veut emmener le roi et quitter le pays; ou, au contraire, le clan royal provoque le roi et lui crie sa haine. Les chants et les danses sont en effet ambigus: d'une part le clan cerne le roi, omniprésent comme durant l'existence entière du souverain; d'autre part le roi échappe à son clan, et c'est le leurre de la souveraineté: le désaisissement du pouvoir des dominants par le tout-puissant. Jeu de bascule: le clan exclus cède la place; au tour du peuple de maîtriser son roi. À ce point, dernier renversement symbolique; en lui jetant une gourde, le roi lui renvoie en quelque sorte la balle.

Les rites de rébellion, comme les nomme Gluckman (1963), n'ont rien d'une catharsis. Ils ne résolvent nullement les conflits sociaux en restaurant une spectaculaire unité. C'est que dans la royauté sacrée les contradictions constitutives du pouvoir d'État fonctionnent à plein dans un système élaboré de renversements ritualisés: de l'intolérable au nécessaire, du nécessaire à l'intolérable, de l'intolérable au nécessaire, etc. Enfin récupéré, le roi doit redevenir ce qu'il était, le tout-puissant. Mais, séparé de son peuple, il appartient au clan dominant, or il s'émancipe de ce clan et revient vers la société, pour lui échapper derechef. Il n'y a pas de terme au jeu de la royauté.

« Royauté sacrée », « royauté divine », qu'importent les mots! Nous avons là une forme transitoire par excellence, un État/non-État: État, puisque le processus d'autonomisation y est bel et bien réalisé, mais non-État puisqu'il n'opère pas comme instrument d'une classe dominante. Cette forme manifeste l'efficacité réelle du processus idéologique; elle consiste dans la manipulation symbolique d'un double rapport:

- entre le roi et la société: le premier est à la fois dans et au-dessus de la seconde;
- entre le clan (lignage ou lignée) royal, qui, de par la fonction occupée par l'un des siens, tend à s'élever au-dessus de la société, et cette dernière.

Mais tel est le poids du processus idéologique dans ces sociétés où le pouvoir fonctionne d'abord à l'idéologie, que le roi ne devient l'incarnation de la société et ne s'élève au-dessus d'elle que parce qu'il rompt symboliquement avec son clan (lignage ou lignée). Ainsi cette strate royale ne peut-elle par définition occuper la position dominante: le roi n'est plus de son clan, le clan du roi n'est plus le clan royal. En pratique, cette situation a un effet précis: elle bloque la mise en place d'une classe exploiteuse qui fonderait sa domination sur la prééminence rituelle et politique; une telle primauté n'appartient qu'au roi. D'où la réitération cyclique du drame où se met en jeu la double contradiction entre le roi et la société et entre le roi et son

clan. Non pas «la société contre l'État», mais ici l'État contre la formation des classes et facteur d'instabilité.

BIBLIOGRAPHIE

ADLER A.

1973 «Sexe et souveraineté», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 8:115-139.

DE HEUSCH L.

1958 *Essais sur le symbolisme de l'inceste royal*. Bruxelles: Institut d'Ethnologie Solvay.

EVANS-PRITCHARD E.E.

1962 *Essays in Social Anthropology*. Londres: Faber and Faber Ltd.

FRAZER J.

1911-15 *The Golden Bough*.

GIRARD R.

1972 *La Violence et le sacré*. Paris: Grasset.

GLUCKMAN M.

1963 *Order and Rebellion in Tribal Africa*. Londres: Cohen and West.

KUPER H.

1947 *An African Aristocracy. Rank among the Swazi*. Londres: I.A.I., Oxford University Press.

LANGE W.

1976 *Dialectics of «Divine Kingship» in the Kafa Highlands*. Los Angeles: African Studies Center, University of California, Occasional Paper, 15.

LÉVI-STRAUSS C.

1971 La Famille, *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F, Tome III.

MAKARIUS L.

1970 «Du Roi magique au roi divin», *Annales E.S.C.*, 3:668-698.

MULLER J.C.

1975 «La Royauté sacrée chez les Rukuba (Benue State Plateau)», *L'Homme*, XV (1):5-27.

WILSON M.

1969 *Communal Rituals among the Nyakusa*. Londres: I.A.I., Oxford University Press.