L'HOMME

L'Homme

Revue française d'anthropologie

163 | juillet-sptembre 2002

De la légende au mythe. Parole, langue et pensée

Royauté, magie et religion

Faire dialoguer de manière intime anthropologie et histoire

Alfred Adler

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/11991>

DOI : 10.4000/lhomme.11991

ISSN : 1953-8103

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 21 juin 2002

Pagination : 173-184

ISBN : 2-7132-1771-7

ISSN : 0439-4216

Référence électronique

Alfred Adler, « Royauté, magie et religion », *L'Homme* [En ligne], 163 | juillet-sptembre 2002, mis en ligne le 03 juillet 2007, consulté le 24 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/lhomme/11991> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/lhomme.11991>

Royauté, magie et religion

“Faire dialoguer de manière intime anthropologie et histoire”

Alfred Adler

AVEC CET OUVRAGE nous arrivons au terme d'un parcours de près de trente ans qui a conduit Luc de Heusch non pas, comme il le dit lui-même à la première ligne de son Introduction, à « épuiser la tâche » ô combien ambitieuse qu'il s'était assignée en intitulant son programme « Mythes et rites bantous », mais à nous donner, et c'est beaucoup, une somme d'analyses de mythes et d'interprétations de rites, d'une part, de vues théoriques sur la religion et sur la royauté, d'autre part, qui est sans égale dans la littérature africaniste. Les trois volumes qui la composent : *Le Roi ivre*, *Rois nés d'un cœur de vache* et celui dont nous parlons ici portent tous en titre le mot « roi » et se réclament de la méthode d'analyse structurale. *Le Roi ivre*, publié en 1972, paraît un an après *L'Homme nu* avec lequel s'achèvent *Les Mythologiques* de Claude Lévi-Strauss. Dans ce premier livre, Luc de Heusch serrait de près le programme structuraliste en se consacrant presque exclusivement au décryptage des mythes de fondation de royaumes d'Afrique centrale (luba, kuba, lunda, bemba, notamment), mais le second débordait très largement le champ de la mythologie du Rwanda, auquel il doit son titre, pour accorder une place à peu près égale à l'étude des rituels (de royauté et d'initiation). Or, l'on sait, surtout après une lecture attentive du « Finale » de *L'Homme nu*, qu'une stricte fidélité à l'inspiration structuraliste pose des problèmes difficiles, sinon insolubles, dans ce domaine où l'on se trouve confronté non seulement à un symbolisme en acte, mais où l'action rituelle est souvent inséparable de l'agir politique. C'est évidemment le cas quand les matériaux traités sont des rituels liés à la royauté, à l'organisation politique et au statut de la personne qui exerce le pouvoir. Ce n'est donc pas un hasard si l'auteur prend soin de nous rappeler qu'alors déjà il « avait entrecroisé interrogations structurales et interrogations historiques » et s'il nous dit maintenant « qu'il s'agit [...] de faire dialoguer de manière intime anthropologie et histoire » (p. 9). Je suis profondément

À propos de Luc de Heusch, *Le Roi de Kongo et les monstres sacrés. Mythes et rites bantous III*. Paris, Gallimard, 2000, 424 p., index, ill., tabl., cartes.

d'accord avec cette formule et surtout avec le mot dialogue qui implique qu'on a affaire à deux disciplines qui n'ont de choses vraiment pertinentes à se dire que si elles demeurent fidèles à elles-mêmes, à leurs différences de point de vue qui sont profondes. Je citerai encore une phrase à laquelle j'adhère aussi parce qu'elle montre bien les conditions du dialogue : « La diachronie ne doit pas être le privilège des historiens, de qui on est en droit d'attendre, en revanche, une attention anthropologique à la synchronie, qui se confond avec les temps longs de l'Histoire, pour reprendre la formule de Braudel, au cours desquels s'élaborent les systèmes sociaux » (p. 10). Enfin, on ne peut que suivre Luc de Heusch quand il affirme que son objet d'étude, un ensemble de populations appartenant toutes à l'aire linguistique kongo, « est un terrain d'observation privilégié » puisqu'il nous permet « d'analyser une société africaine sur une longue durée : un demi millénaire » (*ibid.*). Mais la suite du chapitre d'introduction laisse entrevoir l'aspect quelque peu illusoire de cette perspective historique car il nous dit, à juste titre, que ce sont des analyses comparatives au sein de cette aire linguistique, qui comprend des populations diverses ayant connu des évolutions parfois fort différentes, qui permettront de pallier les insuffisances, de combler les lacunes des données de l'histoire. Je le cite encore : « À défaut de pouvoir montrer comment les pratiques et les croyances religieuses se sont transformées dans le temps, au moins nous est-il loisible d'enregistrer les effets de l'Histoire dans l'espace » (p. 12). Evans-Pritchard l'a maintes fois répété : même s'ils sont loin de savoir ou de pouvoir la pratiquer avec rigueur, les anthropologues n'ont rien d'autre que la méthode comparative à leur disposition.

Avant d'en venir à la matière même du livre, je dirai quelques mots sur le premier chapitre qui, de fait, constitue le deuxième moment de cette introduction à caractère purement théorique puisqu'il nous propose des considérations générales sur la royauté sacrée (dont la royauté kongo n'est qu'un cas particulier) et a pour sous-titre : « Nouvelle lecture de Frazer ». En quoi consiste cette nouvelle lecture ? Luc de Heusch nous rappelle qu'il y a dans le *Rameau d'or* deux conceptions de ce que Frazer désigne du terme de royauté divine, dont le critère décisif est le régicide rituel : l'une rend compte de cette pratique en faisant du roi un personnage dont le déclin physique mettrait en péril l'équilibre des rapports entre l'univers et la société, l'autre en faisant du roi un bouc émissaire. La nouveauté de cette lecture est de proposer le concept de « corps-fétiche » pour expliquer la possibilité d'une action sur la nature d'un corps singulier transformé par une opération rituelle – celle-ci étant à la fois une initiation et une intronisation – qui lui confère une surpuissance. Je pense que de ce concept simplement avancé ici sans le moindre commentaire, on ne pourra trouver une élucidation qu'au terme du chapitre VII, « Une mythologie du corps », dont je parlerai plus loin. Néanmoins, les cas bien connus des systèmes politiques jukun (Nigeria) et lovedu (Afrique du Sud), invoqués par l'auteur, illustrent bien cet aspect de la royauté sacrée. Il n'est pas non plus très difficile de montrer que les deux conceptions frazéziennes sont entre elles dans un rapport de transformation en comparant les coutumes des Jukun avec celles des Rukuba. Ces deux populations nigérianes relèvent de la même aire culturelle mais leur organisation sociopolitique

est complètement différente. Ce qui les rapproche est la même latitude qu'elles se donnent l'une et l'autre de tourner la règle du régicide en ayant recours à un meurtre substitutif (d'un esclave, d'un enfant, voire d'un vieillard) pour sauver la vie du roi et lui assurer un long règne sous de bons auspices¹.

L'autre nouveauté est d'élargir le champ frazérien de la royauté sacrée en montrant que des sociétés dépourvues de ce type d'institution relèvent néanmoins d'une même conception du pouvoir. C'est l'exemple des groupes mongo de l'ex-Zaïre qui, dans chacun de leurs villages, confient à un personnage appelé *nkumu* la charge « d'intermédiaire entre le village et un génie local responsable de la fécondité des femmes et du succès à la chasse » (p. 34). À la fois sorcier et big-man par sa capacité à distribuer des biens et s'entourer d'une clientèle, le *nkumu* était lui aussi une sorte de « chef » qui ne devait pas mourir de mort naturelle. On peut y voir la preuve qu'il existe des formes de pouvoir sacré même dans une société sans institution royale et, à plus forte raison, sans État.

Ce n'est qu'avec le chapitre II, qui a pour titre « Le roi, les nains et les albinos », c'est-à-dire le roi et ceux que l'auteur qualifie de monstres sacrés, que l'on entre dans le vif du sujet. Ce chapitre, et je dirai la même chose de tout le reste du livre, est extrêmement riche et dense, il va d'analyses de mythes de fondation à des descriptions de rituels souvent fort complexes et il est, bien sûr, truffé de références historiques et nous renvoie à une littérature de chroniqueurs, de compilateurs, d'une part, d'historiens modernes et d'ethnologues, d'autre part, tout à fait foisonnante.

Il est bon de rappeler d'abord que c'est en 1483, quelques décennies seulement après la première reconnaissance par les Européens des côtes occidentales de l'Afrique, qu'un navigateur portugais découvre l'embouchure du fleuve Congo. Après quelques années au cours desquelles ils organisent plusieurs expéditions dans la région, les Portugais vont prendre pied dans le pays. Commenceront alors à se développer d'intenses relations politiques, commerciales et aussi religieuses entre l'Europe chrétienne et les royaumes de l'Afrique centrale, celui de Kongo tout particulièrement.

Avant qu'il soit question de la christianisation extraordinaire, parce que rapide et profonde, des rois et de la noblesse de Kongo, les chapitres II, III et IV sont consacrés à l'analyse des royautes voisines de Loango et de Ngoyo qui se présentent comme deux formes du dualisme qui est, selon Luc de Heusch, au fondement même du pouvoir, mais différentes de celle qui prévaut dans le royaume Kongo. Il est à noter que les différences entre les formes loango et ngoyo sont également intéressantes et conduisent, selon moi, à s'interroger précisément sur la nature des dualismes dont nous parle l'auteur. À Loango, il s'agit du rapport entre le roi et le grand prêtre de Bunzi, divinité féminine considérée comme la mère de tous les esprits de la terre, les fameux *nkisi* qui occupent une place considérable dans ses analyses. Cette relation est une relation de dépendance rituelle. Cette dépendance, déjà exprimée dans le mythe qui donne pour ancêtre à la dynastie un homme né d'un

1. Cf. Jean-Claude Muller, « Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle chez les Jukun et les Rukuba », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 1990, 10 : *Chefs et rois sacrés* : 49-67.

lointain prédécesseur du Grand prêtre de Bunzi et d'une femme pygmée, se manifeste dans les rites d'investiture et dans la conception même du pouvoir qui fait de la royauté une fonction plutôt passive. Son autorité, le roi la tient des esprits de la nature et de leurs représentants que sont les nains et les albinos, et aussi, bien sûr, les prêtres de Bunzi. Lui-même doit avoir un corps exempt de toute imperfection et nous apprenons qu'il n'accédait au trône qu'après une période probatoire de sept ans au terme de laquelle il devait entreprendre un voyage dans les sept provinces et subir de pénibles épreuves pour être agréé par les puissances de la terre. Pendant ces sept années, le futur roi est un *nganga* (« devin, magicien ») qui « couve », comme l'oiseau couché sur ses œufs. Il faut savoir que beaucoup de ces rois ne régnèrent jamais, comme si, en définitive, la période probatoire, qui n'est qu'un interrègne, était plus importante que celle du règne à proprement parler. Au Ngoyo, les choses sont différentes mais on rencontre un même type de dualisme. À ce propos, on peut s'interroger. Luc de Heusch fait référence à Frank Hagenbucher-Sacripanti (l'ethnologue des BaVili, la principale population de l'ancien royaume loango) qui « estime, dit-il, que ces épreuves rituelles abolissent l'antagonisme structurel existant entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux sur la terre » (p. 55). Mais s'il y a dépendance rituelle et, en même temps, absence d'antagonisme (ou d'une forme quelconque de tension) entre les deux pouvoirs, peut-on vraiment parler de dualisme comme trait structural ? Je ne le crois pas : ainsi, en ce qui concerne le cas du Ngoyo, je citerai, entre autres, ces lignes : « Bunzi et le roi contrôlaient ensemble la pluie [...] On comprend que le roi de Ngoyo, proche de la source du pouvoir sacré détenu par le grand prêtre de Bunzi, ait parfois été considéré lui-même comme le prêtre du roi de Loango » (p. 63). Si j'avais à fournir un exemple de dualisme structural, j'évoquerais notamment le cas moundang où je crois que sa pertinence ne fait pas de doute puisqu'il se caractérise par l'opposition catégorique entre l'ordre clanique et la personne du roi qui, dirais-je, se trouve être axiomatiquement un « hors-clan ». Je me suis efforcé de montrer que la logique du système politique comme du système rituel qui lui est associé découle rigoureusement de cet axiome. En revanche, il me semble incontestable qu'on a une opposition structurale, donc un vrai dualisme, quand il s'agit d'opposer le chef politique woyo (*fumu nkaazi*), qui se situe du côté de la mer, au chef religieux (*fumu mpezo*), prêtre du sanctuaire de Bunzi situé du côté de la brousse. Et l'on apprend plus loin que ce *fumu mpezo* possédait jadis un réel pouvoir politique.

J'en viens maintenant au chapitre IV, consacré aux « Rois chrétiens de Kongo ». Le récit de fondation du royaume Kongo (M62) fait intervenir un héros qui « n'a aucune qualification magique », à l'opposé du fondateur de Loango. Nous avons affaire à un guerrier du nom de Lukeni qui se qualifie à la fonction politique par un acte de transgression majeure puisqu'il éventre sa tante paternelle enceinte qui ne voulait pas acquitter le droit de passage exigé pour traverser une rivière. C'est lui qui la traverse pour fuir la colère de son père. On a donc une opposition entre roi-magicien (Loango) et roi-guerrier (Kongo), et l'auteur nous rappelle cette proposition générale déjà établie dans les deux volumes précédents de *Rites et mythes bantous* : la royauté bantoue oscille entre ces deux fonctions souvent tenues par des héros

mythiques distincts. Mais le fait qui marque de façon décisive l'histoire du royaume Kongo est, comme cela a été dit plus haut, l'extraordinaire succès de l'évangélisation. Le roi et la noblesse se convertissent de leur plein gré au christianisme et l'on ne peut échapper à la question (naïve ou impertinente) : comment expliquer cette séduction exercée sur eux par une religion venue de si loin ? Les Portugais qui arrivent par la mer sur des bateaux chargés de richesses ne sont pas vus, nous dit-on, comme des ancêtres ou des albinos (comme ce fut le cas pour d'autres populations de la région), mais comme des esprits aquatiques, des *nkita* ou des *simbi*. Luc de Heusch ne se contente pas de cette explication, il en avance aussi une autre, plus « politique », et qui découle de ses analyses touchant au caractère dualiste du pouvoir : le roi de Kongo se fait catholique pour profiter de l'irruption des Européens, incarnations de ces « esprits aquatiques » *nkita*, et se doter d'une sacralité et donc d'une légitimité qu'à vrai dire il ne possédait pas dans le système traditionnel.

En effet, le roi de Kongo, roi guerrier, dépendait de l'action rituelle du Mani Vunda (qui est un équivalent du grand-prêtre de Bunzi au Loango). Il y avait donc bien là une dualité de rôles : celui du détenteur du pouvoir politique et celui du possesseur de l'autorité religieuse, et, entre eux, une relation déséquilibrée, inégale, au détriment du premier. Une phrase me frappe par la manière dont elle tranche avec netteté et assurance un problème qui me paraît passablement compliqué. Prenant appui sur une hypothèse de l'historienne Anne Hilton, auteur de *The Kingdom of Kongo*², Luc de Heusch écrit : « Mais le roi de Kongo qui n'était en rien un magicien, contrairement au roi de Loango, saisit l'occasion inespérée qui lui était offerte pour retourner la situation à son profit. Seule cette hypothèse permet de comprendre pourquoi le second roi chrétien, baptisé sous le nom d'Afonso 1^{er}, entreprit de détruire avec une étrange fureur la religion traditionnelle. Mais il ne put se défaire du Mani Vunda qui, tout au long de l'histoire kongo, demeura l'ultime garant de la légitimité du pouvoir » (p. 76). Il faut ajouter cependant que l'auteur nous indique qu'il y a aussi à prendre en compte des raisons propres au système politique. Il évoque ainsi la centralisation du tribut et de la justice, la forte organisation militaire et le fait qu'il existait une véritable monnaie « nationale » : le coquillage *nzimbu*. Nous sommes là, soulignons-le, en présence de traits d'une organisation proprement étatique. Nous apprenons également que malgré quelques heurts inévitables, les intérêts commerciaux des Portugais convergèrent longtemps avec ceux de la classe dirigeante kongo, laquelle profitera largement du trafic des esclaves qui va connaître un développement important tout au long du XVII^e siècle. Et cela continuera jusqu'à l'affrontement final au début du XVIII^e siècle qui verra le déclin définitif du royaume dont il ne restera que des chefferies dispersées.

Dès les premières années du XVI^e siècle, « les rites chrétiens sont parfaitement intégrés à la pompe royale, octroyant au souverain un pouvoir magico-religieux par l'intermédiaire des missionnaires, de ces experts étrangers maniant de nouveaux objets magiques. Le crucifix, les médailles, les images saintes, l'hostie [...] assimilés à des charmes [...] des fétiches protecteurs, les *minkisi* » (p. 83). Je

2. A. Hilton, *The Kingdom of Kongo*, Oxford, Clarendon, 1987. [1^{re} éd. 1985.]

saute quelques pages pour citer encore ceci : « Intégré partiellement au système traditionnel pour des raisons politiques, le catholicisme (qui n'avait altéré que très partiellement les fondements structuraux de la royauté) ne laissa aucune trace au XIX^e siècle, lorsque commença la seconde évangélisation, liée cette fois à l'ordre colonial » (p. 87).

Ici, je m'arrêterai un moment sur cette terrible histoire de doña Béatrice qui, je crois, montre à la fois la profondeur de la conversion chrétienne et la profondeur, si l'on peut dire, de son ambiguïté ou plutôt de son caractère équivoque. Cette histoire est celle de cette toute jeune femme de la noblesse, « dévorée par la passion religieuse » et qui veut restaurer la grandeur royale qui, dans les dernières années du XVII^e siècle, est en pleine déconfiture et dont la capitale (Mbanza Kongo, « rebaptisée » San Salvador) est laissée à l'abandon. Au cours de son adolescence elle est initiée au culte des génies et affirme, au terme d'une longue maladie, être possédée par l'un des esprits qu'elle assimile à saint Antoine. Elle proclame qu'elle est en contact avec Dieu et que Jésus est né à San Salvador. Elle veut régénérer un christianisme kongo libéré de ses fétiches occidentaux. Elle ordonne de brûler les croix (alors que, notons-le, des objets cruciformes appartiennent au symbolisme traditionnel des Kongo) et professe l'inutilité du baptême. Nous apprenons aussi qu'elle soutient la cause d'un prétendant au trône qui régnera sous le nom de Pedro IV, et, ce faisant, elle semble agir comme si elle avait la capacité de se substituer au Mani Vunda. Un prêtre catholique, le père Bernardo de Gallo, réussit à convaincre le roi que Béatrice est une hérétique, une possédée du diable. Elle fut arrêtée et, nouvelle Jeanne (mais pas pucelle puisqu'elle mit au monde un enfant juste avant sa mort), elle fut brûlée vive sur un bûcher ; c'était en 1706, elle avait vingt ans.

Avec la fin tragique de doña Béatrice, c'est aussi la fin de la plongée de Luc de Heusch dans le passé lointain du royaume de Kongo, et les chapitres suivants nous ramènent dans le champ habituel de l'ethnographie et de l'anthropologie. En effet, le chapitre V, « Le roi et le forgeron », nous fait sauter au début du XX^e siècle, où l'auteur analyse des données recueillies sur le terrain par les pères belges Van Wing et Mertens. Il ne s'étend pas longuement sur le sujet et s'en tient à commenter la description de l'étrange rituel d'investiture du chef « couronné », le *fumu mpu*. On y voit le forgeron-initiateur apparaître comme un véritable accoucheur qui, extirpant d'abord la tête de l' élu de la paroi en feuillage, le fait sortir de cet utérus qu'est la hutte initiatique où il a été reclus un certain temps, puis procède à sa toilette comme pour un nouveau-né. Ensuite il le fait monter sur la pierre d'enclume et lui passe aux poignets des bracelets de fer. Le chef évoque alors les lieux mythiques des origines, le Kongo, celui des temps glorieux des rois et, à ce propos, Luc de Heusch fait le commentaire suivant : « La naissance du chef couronné, c'est donc aussi la renaissance du royaume de Kongo » (p. 105). Ce qui lui importe ici, semble-t-il, c'est de montrer qu'il ne s'agit pas d'un nouveau modèle de roi-forgeron qui aurait remplacé le modèle ancien du roi guerrier, mais que nous avons affaire à une symbolique très ancienne de l'association du roi et de la forge. Cette association est d'ailleurs présente dans bien d'autres régions de l'Afrique centrale, chez les Bateke

(Tio), les Kuba, et jusqu'au Rwanda. Comment en comprendre le symbolisme ? Quelle interprétation faut-il donner des très belles illustrations que nous trouvons dans l'ouvrage du capucin italien Giovanni-Antonio Cavazzi³ et qui nous montrent un souverain, le roi Ndongu, en train de manier les outils de la forge tandis que des musiciens jouent à l'arrière-plan ? Faut-il simplement s'en tenir au constat que fait Georges Balandier⁴ : « Le roi de Kongo se veut à la fois tête de l'État et sommet de l'édifice clanique. Mais sa fonction civilisatrice reste jusqu'aujourd'hui exaltée, et sans ambiguïté, par le seul titre de *Ngangula a Kongo*, forgeron de Kongo » ? Nos interrogations demeurent, même si, on nous le rappelle à juste titre, il est incontestable que la notion de roi-forgeron est à écarter. Ce qui est certain, c'est qu'il existe des traditions kongo qui rattachent les forgerons aux *bisimbi*, ces esprits de l'eau dont ils sont en quelque sorte les prêtres, et qui contrôlent la fertilité des champs et la fécondité des femmes. On dit que les pierres qui servent d'encumes ont été retirées de l'eau et qu'elles appartiennent donc aux *simbi*.

Le chapitre VI, intitulé « Pouvoir, commerce et sorcellerie », est aussi relativement bref, mais très important à mes yeux. Il est consacré à la chefferie yombe (berceau du royaume de Kongo, mais dont le modèle politique est complètement différent) qui a cette caractéristique que, pour elle, le « pouvoir trempe sans équivoque dans la sorcellerie maléfique » (p. 114). L'histoire nous enseigne que ces chefferies côtières furent très actives dans le commerce de traite et l'on n'est pas trop étonné de lire que « [l'] économie marchande pervertit littéralement le système traditionnel et trouve dans la sorcellerie son alliée naturelle puisque la première implique la capture systématique d'êtres humains, réduits en esclavage, et la seconde le sacrifice humain » (p. 122). Luc de Heusch affirme néanmoins avec force que cette association du pouvoir et de la sorcellerie (mais ce terme recouvre-t-il exactement les mêmes choses avant et après l'introduction de la traite ?) « s'inscrit structurellement au cœur même de la sacralité ambivalente du pouvoir » (p. 123). Poursuivons un peu cette citation car je la tiens pour décisive de la pensée de l'auteur : « il s'agit d'une potentialité plus ou moins développée dans les sociétés bantoues d'Afrique centrale. C'est au sein de cette structure symbolique que l'événement prend sens » (*ibid.*). Avec ce chapitre, de Heusch en a, en quelque sorte, fini avec le traitement de cette structure symbolique du pouvoir royal qui avait, je le rappelle, presque complètement occupé les deux précédents volumes de *Mythes et rites bantous*, et il revient (car il en avait déjà beaucoup parlé dans d'autres ouvrages), à travers mythes et rites, aux notions religieuses essentielles que partagent les populations de cette aire culturelle que les spécialistes jugent à peu près homogène.

Le chapitre VII, « La mythologie du corps », offre des analyses passionnantes. L'ensemble des mythes qui ont le corps pour thème principal peut être considéré comme un discours sur la genèse de l'homme en même temps qu'une idéologie de la souveraineté. Le corps dont nous parlent les mythes des Yombe (une

3. Giovanni-Antonio Cavazzi, *Istorica Descrizione dei tre Regni : Congo, Matamba e Angola*, Milan, 1687. [2^e éd. 1690.]

4. Georges Balandier, *La Vie quotidienne au royaume de Kongo du XVI^e au XVIII^e siècle*, Paris, Hachette, 1965.

population vivant au nord du fleuve Congo) doit être considéré sous deux aspects. Il y a, d'une part, le point de vue de la forme qui va nous mener d'une morphologie du difforme, du monstrueux, soit par incomplétude (n'avoir qu'un œil, être boiteux, n'avoir qu'une jambe...), soit par surcharge (excès des composants anatomiques : une tête énorme, trop de doigts...), à la forme vraie, la bonne forme, c'est-à-dire celle d'un corps latéralisé, sexué, aux organes bien distribués. D'autre part, il y a le point de vue de la puissance qui suppose évidemment aussi la monstruosité, l'asymétrie, l'ambivalence... Dans la synthèse qui nous est proposée (p. 138), Luc de Heusch prend appui sur un mythe (M 69) qu'il intitule « La mère originelle aux neuf seins ». Celui-ci renvoie à un état initial où l'humanité ne se différenciait guère des animaux, lesquels se caractérisent par un excès de fécondité ; il y a aussi une femme complète mais vivant au milieu des animaux sauvages, elle-même étant pourvue d'une queue. Des êtres étranges sont évoqués : les Nzondo, hommes incomplets dotés de grands pouvoirs magiques. Ces êtres sont les représentants d'une première humanité et sont censés avoir été à l'origine de la dispersion du peuple kongo. Préhistoire de l'humanité, proto-histoire du peuple kongo et mise en place du cadre géographique se rejoignent quand nous apprenons que c'est un Nzondo qui a fait surgir le fleuve Congo en produisant un déluge destructeur. Un passage capital nous éclaire : « C'est lui encore qui met fin à l'âge d'or, à l'unité primordiale du peuple kongo. Tout se passe comme si les Yombe (c'est-à-dire les mythes d'un peuple qui est à l'origine historique des Kongo mais qui ne fit jamais partie de leur royaume) conféraient au défaut de latéralité un excès dangereux de puissance. Dévalorisée, cette demi-humanité périt dans le feu. Mais les nains et les boiteux conservent d'une certaine façon leur souvenir avec une connotation franchement positive cette fois puisqu'ils sont assimilés à des esprits de la nature » (p. 139). Cette phrase donne à réfléchir sur la nature de ces derniers et je me suis demandé si l'on ne pouvait pas, à partir de cette assimilation, saisir de plus près cette notion « d'esprit de la nature » – qui renvoie à celle de puissance invisible – en la considérant non pas comme une objectivation de ce que nous appelons « forces de la nature » ou « forces des éléments », mais comme une forme où se condensent les images des diverses étapes du processus de création et de différenciation des êtres vivants aboutissant à l'humanité « telle qu'elle est », à son ordre sociopolitique et à son environnement géographique. Je crois que le concept de condensation (qui est peut-être ici plutôt un schème de représentation qu'un concept à proprement parler) permet de mieux comprendre sur quoi se fondent les rapports entre les hommes et les puissances invisibles que sont les *nkita* et les *simbi*. Ces rapports ne relèvent pas d'un dualisme ontologique, mais relient, au sein d'un continuum où prennent place vivants et morts, corps visibles et entités invisibles, des êtres définis par des formes et des degrés de puissance différents. Et aussi, dirais-je, susceptibles de variations en raison, notamment, des actions rituelles des premiers sur les seconds et de la fonction de médiation entre les uns et les autres reconnue à ces êtres singuliers (par la forme et la puissance) que sont les « monstres sacrés ».

L'analyse de la mythologie du corps s'achève par un paragraphe consacré à la gémellité et aux rapports directs, dans les mythes comme dans les rituels et les pratiques sociales, entre le roi et les jumeaux. Si j'ai bien compris la progression de son analyse, il s'agit pour Luc de Heusch, après avoir caractérisé la royauté kongo comme institution d'un point de vue structural mais aussi historique, de remonter vers ses fondements symboliques pour les examiner eux aussi de la même façon, c'est-à-dire du point de vue structural et historique, puisque les matériaux concernant la gémellité ne se retrouvent que chez les Yombe dont nous savons depuis le début de ce chapitre qu'ils sont à l'origine de la royauté kongo.

Dans les chapitres VIII, IX et X, on quitte l'analyse des mythes pour se plonger dans les notions religieuses les plus importantes – les *nkita*, esprits de la terre ou de la forêt, les *simbi*, esprits de l'eau – et l'analyse détaillée des rites, le *kimpasi* essentiellement, qui est un grand rituel d'initiation. Ces notions présentent aussi cette caractéristique de ne pas être figées dans une identité immobile, mais de ne se donner à penser que dans un processus de différenciation. Chez les Yombe, nous dit-on, les *nkita* sont des génies de lieu agressifs (p. 159) ; chez les Kongo, ce sont des hommes ayant subi une mort violente ; parfois on voit en eux « comme les ancêtres du début » (*ibid.*). C'est qu'en effet les morts à la guerre, les assassinés et les suicidés ou les ancêtres lointains n'appartiennent pas à l'univers du lignage. Les ancêtres lignagers sont, quant à eux, des êtres qui vivent sous terre dans des villages semblables à ceux des vivants. Habitants des forêts vierges et des rivières, les *nkita* viennent rôder autour des villages. Nous savons par ailleurs que les albinos sont aussi des *nkita* des eaux et les nains des *nkita* de brousse. Il est, je crois, d'autant plus nécessaire de bien mettre en évidence ces glissements de formes que revêtent les puissances désignées par ce vocabulaire religieux, que la définition qui nous est donnée du rite initiatique *kimpasi* (le mot signifie « souffrance ») s'énonce ainsi : « mourir de la mort *nkita*, c'est laisser son mode normal d'être, pour prendre celui d'un *nkita* » (l'auteur se réfère aux études capitales du père Joseph Van Wing, 1938⁵). Il ne m'est pas possible de suivre dans le détail la passionnante analyse qui nous est donnée du *kimpasi* (je pense notamment au fait que cette métamorphose s'opère sous le signe d'un *nkita* qui animerait un fétiche composé de graines ou de boutures de bananier, et aussi au rôle du silure, etc.). Je dirai seulement un mot des fonctions de l'initiation. Luc de Heusch cite, pour l'approuver, cette interprétation de Georges Balandier : « La société restaure ses propres structures et l'ordre du monde au sein duquel elle s'inscrit en s'ouvrant à une génération nouvelle [...] la société joue sa propre genèse. »⁶ Et il ajoute : « C'est pourquoi l'emplacement du *kimpasi* est appelé kongo », et nous apprenons plus loin que le *kimpasi* fut le haut lieu de la résistance au christianisme dont nous avons vu qu'il ne toucha en fait que le roi et les nobles.

Encore une remarque sur la place et le rôle que pouvait avoir cette grande initiation dans le système politique traditionnel kongo. Dans *Rois nés d'un cœur de vache* était abordée de façon nouvelle la question des rapports entre les rites d'ini-

5. Joseph Van Wing, RP, *Études Bakongo. sociologie, religion et magie*, Bruxelles, Desclée de Brouwer, 2^e éd.

6. Georges Balandier, *La Vie quotidienne au royaume de Kongo...*, op. cit., 1965.

tiation (en l'occurrence, la pratique de la circoncision) et la royauté comme forme d'exercice effectif du pouvoir et comme structure symbolique. Ce qui me semble particulièrement intéressant, c'est leur articulation sur le plan institutionnel et, bien sûr, sur celui des rites et des représentations qui les sous-tendent. Chez les Moundang, les Rukuba, les Dii, les Kuba, pour m'en tenir à quelques cas connus, il y a un lien entre la périodicité des sessions et la durée assignée au règne du souverain dont la personne même est directement impliquée ou, tout au contraire, rigoureusement exclue du rituel. J'ai l'impression, mais c'est plutôt une question que je pose à l'auteur, que chez les Kongo l'ordre initiatique et l'ordre politique sont comme en parallèle, si je puis dire, que ce sont des champs soumis aux mêmes forces, les *nkita*, agissant de la même façon sur la personne des néophytes et sur celle du roi. Dans les deux ordres nous sommes également en dehors du champ de la parenté, de l'ordre lignager (il n'est pas fait référence aux ancêtres). Seulement, on ne peut mettre en évidence leur articulation logique et pratique. La raison en est sans doute l'absence de toute donnée historique.

Il y aurait encore bien des choses à dire sur les chapitres XI, XII et XIII. Je pense notamment à ce qui touche au domaine de la sorcellerie et de ses rapports avec le pouvoir politique et, à ce propos, à la reprise du vieux débat théorique (avec Frazer d'un côté, à qui l'auteur accorde sa préférence, et Durkheim et Mauss de l'autre) sur les frontières si indécises entre magie et religion. Mais cela mériterait une autre réflexion. Toutefois, je ne voudrais pas finir sans dire quelques mots du chapitre XIV, « Kongo en Haïti », qui constitue à lui seul la troisième et dernière partie de l'ouvrage. J'avouerai qu'en l'abordant je m'attendais certes à lire quelque chose à quoi Luc de Heusch tenait fortement et qui évidemment a un lien incontestable avec tout ce qui précède, puisqu'il s'agit d'analyser des cultes kongo et les éléments du système religieux kongo que les esclaves capturés dans cette partie de l'Afrique avaient amenés avec eux en Haïti ; mais je voyais ce long et unique chapitre plus comme un ajout qu'un prolongement ayant sa nécessité intérieure dans la démarche qui est la sienne. Je me suis vite aperçu que je me trompais et que cette traversée vers le Nouveau Monde était tout à fait justifiée.

J'aime beaucoup la première phrase : « Les dieux kongo accompagnèrent vers les Amériques les esclaves enchaînés ». Le début de ce chapitre est consacré à une mise en place historique qui m'a beaucoup appris sur le passé noir de Haïti, et j'ai apprécié le ton avec lequel Luc de Heusch manifeste son aversion bien justifiée pour le Premier Consul et bientôt Empereur (je parle du petit Caporal) qui, là, a trahi honteusement les idéaux de la Révolution française. Pour m'en tenir aux points forts de l'analyse de la religion kongo en Haïti (ou, pour parler en termes haïtiens, le culte *petro*), je noterai ceci : le syncrétisme chrétien est un syncrétisme de surface. Luc de Heusch écrit même que c'est un faux problème : « Tous les vaudoisants sont baptisés et participent sans la moindre contradiction au culte catholique, religion parallèle, complémentaire. À la vérité, le syncrétisme est ici un syncrétisme africain : *nada*, d'origine dahoméenne [il y a aussi des cultes nago-yoruba] et *petro*, c'est-à-dire *kongo* » (p. 344).

Luc de Heusch montre clairement que sa démarche est ici identique à celle des chapitres précédents quand il se demande : « Comment expliquer que des génies (*loa*) d'origine kongo aient conservé une forte identité face au culte *rada* dominant, au lieu de fusionner dans un culte unique, bien que celui-ci ait imposé sa marque à l'ensemble d'une religion dénommée aujourd'hui vodou ? » (p. 349). Nous voici donc, nous dit-il, au cœur du problème historique et structural. Il précise un peu plus loin (p. 352) qu'il va essayer de montrer que le *petro* haïtien est une construction originale édifiée à partir des cultes des esprits de la nature chez les Kongo, en épousant le moule proposé par le culte *rada* préexistant. Le lecteur est alors plongé dans des descriptions de rituels très précises et très vivantes, rituels auxquels l'auteur a non seulement assisté mais auxquels (pour certains) il a activement pris part. C'est ensuite qu'il soulève « la question cruciale, à ses yeux, celle de la nature structurale du syncrétisme » (p. 361). Il s'efforce d'en faire la démonstration en maniant avec virtuosité les différentes oppositions qu'il relève dans les codes rituels propres aux cultes *rada* et *petro* : l'eau et le feu, les couleurs, les animaux sacrifiés, etc. Je dirai très franchement que je ne me sens pas capable de juger du caractère totalement convaincant de la démonstration, étant très peu familier de ce type de matériau. Quoi qu'il en soit, j'ai été emporté par la vigueur, l'énergie qui se dégage de l'écriture de Luc de Heusch. Ses dernières pages me font penser à une sorte d'*allegro vivace* d'un finale d'une symphonie romantique. Brusquement, les trois composantes *rada*, *nago* et *kongo* (avec retour aux sources africaines *via* la linguistique) se rejoignent dans un puissant *crescendo* qui s'achève néanmoins sur une note apaisée d'espoir : « [...] quelque part dans les montagnes d'Haïti, en un lieu resté longtemps secret, Mbumba, le python arc-en-ciel, continue à danser dans un royaume imaginaire en compagnie des *simbi*, détenteurs des secrets de la magie. Un drapeau aux couleurs de l'arc-en-ciel, le drapeau de Kongo, flottait jadis, me dit l'Empereur Hérard Simon, à l'entrée du temple de Nansoucri » (p. 338).

MOTS CLÉS/KEYWORDS : royauté/*kingship* – sorcellerie/*witchcraft* – initiation/*initiation* – possession/*possession* – Afrique centrale/*Central Africa*.