Systèmes de pensée en Afrique noire

10 | 1990
Chefs et Rois sacrés

Introduction

Introduction

Luc de Heusch

Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/span/824>

DOI : 10.4000/span.824

ISSN : 2268-1558

Éditeur

École pratique des hautes études. Sciences humaines

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 1990

Pagination : 7-33

ISSN : 0294-7080

Référence électronique

Luc de Heusch, « Introduction », *Systèmes de pensée en Afrique noire* [En ligne], 10 | 1990, mis en ligne le 02 juillet 2013, consulté le 22 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/span/824> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/span.824>

INTRODUCTION

par

Luc de Heusch

A deux reprises¹ en 1988, l'URA 221 "Systèmes de Pensée en Afrique noire" invitait quelques africanistes à une réflexion collective sur les structures symboliques du pouvoir sacré. Nous leur proposons de soumettre à un éclairage nouveau le modèle classique des "rois divins" défini jadis par Frazer. Quelques orateurs ont accepté de développer leur communication dans les articles que l'on lira ici.

D'entrée de jeu, Claude Tardits nous rappela les arguments qu'il avait avancés jadis à l'encontre des théories frazéiennes (Tardits, 1980). Selon lui, les rois ne disposent d'aucun pouvoir particulier sur la nature; leur action magico-religieuse n'est pas distincte de celle d'autres ritualistes: elle opère à travers des offrandes aux ancêtres, des sacrifices, ou par l'intermédiaire de spécialistes attachés à leur personne. On concédera volontiers à Tardits que l'expression "rois divins" est inopportune, car ces chefs ne sont pas à proprement parler "divinisés" comme le souverain égyptien. Cela dit, le problème se trouve seulement déplacé. Car les exemples abondent où l'intronisation confère à la personne même du roi une propriété unique, dont on approchera peut-être mieux la nature en suggérant qu'elle le transforme en "corps-fétiche" d'intérêt général. Je n'ignore pas que Marcel Mauss nous a

¹ 27 janvier et 27-28 mai 1988.

enjoint d'éliminer du vocabulaire de l'anthropologie la notion de fétichisme (Mauss, 1969: 244-245). Fallait-il du même coup balayer celle de "fétiche" ? Cette question épineuse a été longtemps débattue dans un précédent cahier (1987). "Nous sommes bien embarrassés", constate Albert de Surgy, "face à ces objets révéérés et redoutés à l'égal des dieux, bien qu'ils aient été composés par les hommes ou choisis à leur initiative" (Surgy, 1985: 9). Et bien, le corps du roi, sacralisé par un rituel particulier - et parfois de force - nous plonge dans la même perplexité. Il entre d'une certaine façon dans la catégorie de ces "choses-dieux" décrites par Jean Bazin à propos des *boli* bambara, c'est-à-dire "des choses qui, dans leur souveraine et muette indépendance, ne renvoient enfin qu'à elles-mêmes" (Bazin, 1986: 258). A cette différence près - qui fait l'originalité du corps-fétiche royal - qu'il est une personne vivante dont la capacité mystique est étroitement liée à l'intégrité physique, alors que l'efficacité des objets fétiches, tels que les *boli*, dépend des sacrifices qui les alimentent, leur confèrent leur force vitale (Cissé, 1985: 14).

Nouvelles considérations autour de la première thèse de Frazer

Du rayonnement de ce corps-fétiche sur la terre, les exemples abondent. Le roi jukun (Nigéria) est la source vive de l'agriculture puisqu'on l'appelle "notre millet, nos arachides, nos haricots". Il contrôle la pluie et le vent (Meek, 1931: 129-130). Certes, il détient un charme magique particulièrement puissant, mais celui-ci n'est autre qu'une partie du corps même de l'un des anciens rois. En outre, il est censé se nourrir périodiquement du coeur de son prédécesseur. Il n'a décidément rien de banal, ce rapport aux ancêtres. Il marque à la fois la continuité et la discontinuité dynastique: si le roi dévore symboliquement son prédécesseur dans un acte quasi anthropophagique (dont nous tenterons d'éclairer la portée plus loin avec Jean-Claude Muller), ce dernier est aussi susceptible de s'attaquer à la vie de son successeur. Il suffirait, en effet, que les dignitaires en charge des reliques royales exposent au soleil le crâne ou l'avant-bras d'un ancien

roi pour que le souverain règnant meure à brève échéance, "en dépit de sa divinité" (Idem: 131-132).

L'inscription du roi sacré dans une dynastie légitime ne suffit donc pas à fonder la sacralité du pouvoir. D'ailleurs, les Jukun semblent avoir transmis la charge alternativement à deux lignées (Young, 1986: 140).

Mais, objectera-t-on, la légitimité du pouvoir sacré est souvent associée à la transmission continue du sang royal, du sang du fondateur de la dynastie. Le souverain mossi fait partie d'une chaîne temporelle continue, il doit être fils de roi, Michel Izard y insiste ici-même. Nous réexaminerons plus loin ce problème. Contentons-nous de constater que le pouvoir (*naam*) que le roi reçoit de ses ancêtres ne serait rien sans "la force" (*panga*) que lui confère l'intronisation. L'enjeu majeur de celle-ci est l'alliance avec les puissances de la terre, que le lignage royal est incapable de contrôler.

En revanche, la reine des Lovedu, en Afrique australe, est la terre même. Celle-ci s'échauffe dangereusement à sa mort. Certes, elle agit sur l'équilibre naturel grâce à la manipulation des précieuses "médecines de pluie". Il est bien vrai aussi qu'elle coopère avec un faiseur de pluie (Krige, 1943: 272). Mais ces "médecines" sont étroitement associées au corps même des reines précédentes: elles comportent nécessairement des fragments de peaux et de la "saleté" prélevés sur leurs cadavres (Krige, 1943: 167-168). Le corps de la reine ne peut présenter aucune infirmité physique. Ses émotions affectent la pluie (Krige, 1954: 63). Elle est censée bénéficier d'une santé de fer et, en vieillissant, loin de s'amoinrir, son pouvoir mystique est censé s'accroître (Krige, 1943: 167).

Les Krige opposent cette apparente indifférence des Lovedu envers l'âge de leur souveraine à l'idéologie des sociétés plus septentrionales dont les dynasties sont apparentées à celle des Lovedu. Là-bas, les souverains ne peuvent connaître la décrépitude physique sous peine de voir le pays tout entier en pâtir (Krige, 1943: 165).

Mais il s'agit sans doute d'une transformation historique de cette idéologie même. Affirmer que le corps de la reine acquiert une force

grandissante avec l'âge, n'est-ce pas se donner l'assurance que la fertilité générale du royaume, qui dépend de sa santé, ne court aucun risque lorsque la reine vieillit ? Il est remarquable d'ailleurs qu'elle ne peut atteindre le terme naturel de son existence: elle doit se suicider durant la quatrième session de l'école de circoncision, à compter du début de son règne (Krige, 1954: 64).

La thèse frazérienne du régicide mérite assurément d'être considérée d'un point de vue nouveau. Nous verrons bientôt en suivant Jean-Claude Muller au Nigéria comment procéder à un élargissement du champ d'observation en y introduisant une grille relevant de l'ordre logique.

Mais il faut d'abord s'assurer que le symbolisme de la royauté sacrée forme bien un système cohérent, d'ordre structural, quelles qu'en soient les formes historiques contingentes.

Que la royauté lovedu constitue un dispositif purement symbolique, il est aisé de s'en assurer en relisant les termes que les Krige lui ont consacré: la "reine de la pluie" n'est ni un leader politique, ni un chef militaire. Masculinisée, elle est le centre d'un vaste réseau d'échanges de femmes, mais celui-ci est manipulé par ses proches parents, qui règnent effectivement en son nom (L. de Heusch, 1983). Elle est, quant à elle, confinée dans le district de sa capitale (Krige, 194: 64). L'essence de sa fonction est bien d'ordre rituel. Il est difficile de défendre la thèse fonctionnaliste ou marxiste, selon laquelle une telle institution ne serait que la "superstructure" d'un ordre socio-économique hiérarchisé, aux composantes hétérogènes. La fonction rituelle du roi sacré est parfois radicalement étrangère à l'ordre politique. Tel est bien le cas des Nyakuysa de Tanzanie, étudiés par Monica Wilson qui n'hésite pas à qualifier de "divine king" le Lwembe, autorité morale et ritualiste suprême (Wilson, 1959: 17-48). Cet éminent personnage, qui vit reclus, est censé garantir la prospérité du pays, car il est le siège de la force germinative: "The Lwembe in his own person, and in a lesser degree his "sons" who are ordinary chiefs, are identified with the power of growth" (Idem: 23). C'est dans son corps même que réside "le pouvoir de faire tomber la pluie, la nourriture, le lait et les enfants". C'est pourquoi il était rituellement

étranglé ou enterré vivant lorsqu'il tombait gravement malade. Avant l'exécution, l'on arrachait du corps vivant du Lwembe les ongles et des mèches de cheveux. Ces précieux fragments de sa personne étaient enterrés dans la boue d'une rivière pour maintenir la prospérité du pays. La continuité du corps sacré l'emporte ici sur la continuité dynastique: comme chez les Jukun, le chef rituel est choisi alternativement dans deux lignages issus de l'ancêtre éponyme Lwembe. Le titulaire de la fonction incarne véritablement celui-ci et la question de sa divinité mérite cette fois d'être posée. L'on sait que Frazer avait insisté longuement sur un processus semblable à propos des Shilluk du Haut-Nil où le roi est identifié à l'ancêtre Nyikang. Il existe donc au moins quelques exemples où le "corps-fétiche" nous apparaît sous les traits d'un corps "ancestralisé" sinon divinisé.

L'action du corps-fétiche du roi est susceptible d'opérer à travers sa vie sexuelle. C'est le cas des Bemba de Zambie, à propos desquels Tardits convient d'accorder quelque crédit à la thèse frazérienne. L'activité sexuelle du roi bemba répand ses bienfaits sur le pays qu'il contribue à "réchauffer" (Richards, 1968). De l'avis (prudent) d'Audrey Richards elle-même, cette propriété mystique unique du corps royal nous contraint à considérer la fonction du roi comme différente de celle d'un grand prêtre. Mais d'autres aspects de la royauté bemba nous amènent à la même conclusion. A. Richards ne nous dit-elle pas que les maladies qui frappent le roi affectent aussi fâcheusement le pays, au même titre que ses souffrances, ses chagrins, ses rêves ou ses écarts de conduite (Idem: 26). Lorsque le roi est en bonne santé, il communique la "vie" (*bumi*) au royaume, quand bien même ne serait-il pas explicitement responsable de la pluie, du lait et des enfants comme chez les Nyakyusa (Idem: 31). Réduire la fonction du roi sacré à celle d'un faiseur de pluie, ce serait évidemment mutiler la thèse de Frazer et barrer la route à toute nouvelle interprétation du complexe symbolique qu'elle véhicule.

Le rapport du roi bemba avec ses ancêtres ne diffère guère de celui de ses sujets. Lors de son investiture, comme lors de tout rite de succession, il reprend la place d'un ancêtre particulier qu'il est censé

remplacer. Le roi occupe néanmoins une position particulière dans ce réseau de relations dans la mesure où il est censé "avoir" plusieurs esprits ancestraux (Idem: 27). Ce lien est tellement vital pour la nation que le roi est rituellement étranglé peu de temps avant sa mort naturelle, pour éviter que ces esprits, dont l'influence bénéfique s'étend sur l'ensemble du pays, ne quittent le corps du roi à son dernier souffle. Cette idéologie particulière est-elle incompatible avec l'interprétation frazérianne du régicide comme l'affirme A. Richards? On peut en douter. Car c'est bien, en fin de compte, le pouvoir de donner la vie (*bumi*) propre au corps même du roi qui se trouve ainsi récupéré à l'article de la mort. Si les ancêtres du royaume apparaissent parfois comme la source ultime de la sacralité du pouvoir, celle-ci ne peut être définie par ce seul lien.

Dans tous les exemples que nous avons passés en revue, il s'agit toujours de devancer la fin *naturelle* du roi, de lui imposer une fin *culturelle*, comme si la société entendait se réapproprier le contrôle des forces cosmiques qu'abrite son enveloppe corporelle. Quelle que soit l'étendue du pouvoir, sa liberté de mouvement est le plus souvent soigneusement contrôlée: le roi sacré est toujours, d'une manière ou de l'autre, le prisonnier du groupe qui l'investit. Son régime est plus particulièrement celui de la liberté surveillée. Les Jukun étranglaient leur souverain lorsqu'il était gravement malade. Mais ils justifiaient cette coutume d'une toute autre façon: il ne faut pas que les gémissements du moribond sèment le désarroi dans l'esprit du peuple (Meek, 1931: 127). Cette interprétation nouvelle est-elle étrangère à notre propos ? Ne faut-il pas considérer, au contraire, que les Jukun mettent l'accent sur la fonction sociale de la royauté sacrée (maintenir l'unité du groupe) alors qu'ils insistent si fort, par ailleurs, sur l'identification du roi avec la force germinative (cf. plus haut). Mais les africanistes savent fort bien que le corps de la personne royale est précisément le lieu où s'articulent l'ordre naturel et l'ordre culturel. Il est responsable autant de l'équilibre du premier que de l'harmonie du second. Il serait absurde de vouloir les dissocier.

Apparemment cependant, la fonction sociologique de la royauté sacrée semble parfois prendre le pas sur son aspect spécifiquement frazérien (le contrôle de la nature). Examinons de ce point de vue le royaume nyoro. Le roi nyoro est le souverain absolu d'un petit royaume (situé dans la région des Grands Lacs) dont le tissu politique est un vaste système de clientèle. Apparemment le souverain n'exerce aucune fonction rituelle spécifique. Aux yeux d'un fonctionnaliste convaincu comme Beattie, il est d'abord et avant tout un chef politique, un gouvernant (*ruler*) et il est entouré d'une série de spécialistes magico-religieux à qui est confiée la tâche des rites (Beattie, 1971). Fort bien. Mais ces derniers ne font-ils pas écran ? N'ont-ils pas contribué à masquer à l'anthropologue les propriétés originales du corps royal de telle façon que celui-ci n'apparaisse que comme "le centre du pouvoir séculier" (Idem: 107) ? Certes, le roi (*mukama*) n'incarne pas de manière explicite le pouvoir germinatif. Il n'en est pas moins identifié à la "totalité du pays" et sa santé affecte celui-ci (Idem: 105). Il en résulte que, comme dans bien d'autres royaumes africains, le roi diminué par une blessure grave ou une infirmité ne pouvait continuer à régner. Les Nyoro admettent communément qu'il devait alors absorber le poison. Il en était de même lorsqu'il était devenu trop vieux. Il pouvait aussi dans ce cas être tué par l'une de ses femmes (Idem: 105). Ce corps qui doit être toujours en pleine forme est encore astreint à être sans cesse dans un état de pureté rituelle. C'est pourquoi il ne peut jamais entrer en contact avec un cadavre. Pourquoi en serait-il ainsi si le roi nyoro n'était un réservoir de vie, au même titre que le roi bamba ? Ce que l'on enregistre ici, c'est un déplacement d'accent au sein du même complexe symbolique. La correspondance entre le corps du roi sacré et l'ordre naturel n'est plus positive, mais négative. Au lieu d'être, comme le Lwembe des Nyakyusa ou le roi jukun, le lieu actif de la germination, de la fécondité et de la fertilité, le lieu d'où jaillit la pluie, le *mukuma*, entouré d'interdits, doit s'abstenir de tout contact avec la pollution de la mort. Mais il se fait que l'on retrouve le même réseau de précautions rituelles, la même prolifération d'interdits dans les royautés sacrées où la fonction rituelle

positive est au premier plan. Qu'il nous suffise d'évoquer les Jukun, qui interdisent à leur roi de regarder un cadavre (Meek, 1931: 129).

Frazer ne se trompe pas lorsqu'il affirme que la mise à mort du roi sacré est intrinsèquement liée à son pouvoir sur la nature. Sa thèse mérite seulement d'être nuancée, affinée et naturellement extraite de son contexte évolutionniste: aucun anthropologue évidemment ne peut admettre aujourd'hui que les rois "divins" seraient des magiciens qui auraient réussi à s'imposer à leur peuple par leur ruse et leur richesse lorsque la société passa d'un prétendu âge de la magie à celui de la religion.

La seconde thèse de Frazer

C'est Frazer lui-même qui nous invite à envisager de nouveaux horizons. Il nous présente, en effet, une seconde explication du régicide rituel dans *Le bouc émissaire* (Frazer, 1983). Il commence par rappeler que le roi-dieu est sacrifié pour empêcher que sa décrépitude physique n'affecte la force vive de la nature dont il est le garant. Il constate ensuite que le même personnage est parfois chargé des "péchés" et des souffrances du peuple, qu'il emporte au loin, tel un bouc émissaire (Frazer, 1983: 558). Dès lors, l'interprétation se complique, sans que Frazer soit en mesure d'expliquer pourquoi ces deux aspects différents de la royauté sacrée en arrivent à se mêler dans la même institution. Nous allons montrer que ce nouveau paradigme est loin d'être étranger au premier.

Décrivant les petites chefferies des Rukuba (Nigéria), Jean-Claude Muller rappelle que dans chaque village le chef est responsable des grandes catastrophes naturelles ou sociales. Lorsqu'elles surgissent sous l'une ou l'autre forme, il court le risque d'être déposé "pour incompétence mystique" (Muller, 1980: 160). L'auteur prolonge dans son exposé une réflexion ancienne. Il considère, d'un point de vue général, que le roi ou le chef n'acquiert véritablement son statut sacré qu'au prix d'une transgression qui transforme radicalement son être. C'est alors qu'il devient "responsable de la prospérité comme des catastrophes majeures qui affectent son peuple". J'ai moi-même insisté

jadis sur la fonction symbolique de l'inceste royal qui, dans maints royaumes bantous (et notamment chez les Lovedu évoqués plus haut) arrachent le souverain lors de l'intronisation à l'ordre familial pour le situer dans une zone ambiguë où il fait parfois figure de monstre sacré, de dangeureux sorcier (c'est le cas chez les Kuba du Zaïre). Jean-Claude Muller constate que ce thème est absent du rituel d'investiture des chefs rukuba, mais qu'en revanche, on le retrouve sous la forme substitutive d'un "inceste alimentaire": l'anthropophagie. Le candidat absorbe en effet en grand secret, et à son insu, la chair d'un nouveau-né appartenant à son clan (sa propre chair). S'il est assez fort, le nouveau chef investi régnera durant une période probatoire de sept ans avant d'être assuré de jouir d'une très longue vie. Mais dans trois villages qui jouissent d'un statut privilégié, un rituel singulier se joue tous les quatorze ans: un vieillard, représentant la personne du chef, est expulsé de la communauté, chargé d'impureté. Il est censé mourir au plus tard au cours de la septième année qui suit. Muller entreprend hardiment de comparer ce rite avec les données de l'ethnographie jukun à laquelle je viens moi-même de faire appel. Il démontre brillamment que les représentations rukuba et jukun forment système, qu'elles s'éclairent mutuellement au sein d'un groupe de transformations gravitant autour du nombre sept. Rassurons d'abord le lecteur en précisant que, sans être voisins, Rukuba et Jukun habitent la même aire géographique et qu'ils pourraient donc fort bien participer de la même histoire.

Les Jukun limitaient théoriquement le règne de leur souverain à une durée de sept ans. Mais au terme de cette période, ils le soumettaient à un rituel de régénération, l'*ando ku*, au cours duquel il était invité à tuer de ses propres mains un esclave. Il renaissait alors symboliquement et était autorisé à entreprendre un nouveau septennat. Muller met cette victime humaine substitutive en rapport avec le vieillard expulsé de la société rukuba: celui-ci prend en charge pour une durée de sept ans la part maudite de la royauté, il fait figure de bouc émissaire. Le corps vivant du roi se dédouble en quelque sorte:

durant sept ans, "le bon roi règne, et le mauvais roi hante les alentours du village où il accumule saleté et impuretés".

Le régicide rituel apparaît comme l'un des fondements symboliques de la royauté sacrée. Mais, comme Frazer lui-même l'avait suggéré, ce thème central évolue sur deux plans. Tantôt le roi est mis à mort parce que son affaiblissement physique menace l'univers et la société, tantôt il est tué en tant que bouc émissaire. Les Rukuba semblent avoir opté pour la seconde solution, les Jukun pour la première. Il est remarquable que les chefs sacrés des Rukuba, responsables des catastrophes de tous ordres, ne sont en rien des maîtres de la nature. Ils n'accomplissent même pas les rites agraires qui sont significativement considérés ici comme les moins "lourds, les moins profonds" (Muller, 1981: 193). Ils n'assurent pas non plus le contrôle de la pluie. L'un des chefs de clan intervient en cas de sécheresse ou de déluge, mais ce "réparateur de pluie" est considéré comme un ritualiste de seconde importance. Les Jukun, en revanche, mettent l'accent sur la première fonction de la royauté sacrée, celle qui correspond à la première thèse de Frazer. Ils identifient leur roi aux plantes cultivées. Mais il se fait qu'il est aussi traité, le cas échéant, comme bouc émissaire. En dépit de l'*ando ku*, il était secrètement mis à mort après une succession de mauvaises récoltes ou de sécheresses successives (Meek, 1931: 130). Ces catastrophes étaient attribuées à une négligence d'un souverain ou à un affaiblissement de sa force mystique. La seconde fonction de la royauté sacrée est donc latente ici, alors que triomphe la première. Et c'est bien l'inverse qui se passe chez les Rukuba qui n'engagent la responsabilité du chef sacré qu'en cas de catastrophe naturelle. Je rejoins ici, par un autre chemin, la conclusion de Jean-Claude Muller que l'on lira ici.

Nouvelles considérations

L'institution rituelle du septennat connaît un rayonnement considérable en Afrique occidentale. Au Nigéria, d'abord, la tradition rapporte que certains souverains yoruba (Meek, 1925, II: 61), ainsi que les chefs ibo (Talbot, 1927: 103) étaient mis à mort à la fin de

cette période. On la retrouve chez les Evhé du Sud-Togo où Albert de Surgy décrit une forme particulièrement originale de royauté sacrée. Selon lui, les chefs sacrés évhé exercent une influence purement morale sur l'ordre socio-politique, dont ils sont radicalement séparés. On ne peut s'empêcher de penser ici au Lwembe des Nyakyusa. Maître de la forêt où il est relégué, le "roi" de la fraction des Evhé exerce le pouvoir rituel suprême sur la société qui l'a choisi. A. de Surgy le présente comme un roi-prêtre, car il dessert le culte de Nyigblë, le dieu forgeron qui contrôle notamment la pluie et la fécondité. Mais ce ritualiste appartient visiblement à la série des chefs dont la personne même est sacralisée et vouée à une mort rituelle. A. de Surgy ne nous dit-il pas qu'il "représente" Nyigblë, cette divinité qui harmonise le pouvoir de la lune et du soleil. Il est mis à mort après un règne de sept ans. Mais on l'empoisonne avant ce terme si les récoltes sont mauvaises durant plusieurs années consécutives. A. de Surgy note un paradoxe remarquable: la durée de sept ans peut être considérée comme une période d'initiation à la royauté et le règne effectif commence lorsque le roi se trouve dans l'au-delà. C'est pourquoi les interrègnes sont particulièrement longs. Mais ce roi mort occupe dans l'univers des défunts un statut marginal, inquiétant, comme d'autres rois de leur vivant: il est un "mauvais mort". Il n'accède jamais au statut d'ancêtre. Les Evhé soustraient déjà ici-bas leur roi sacré de l'ordre normal des choses puisqu'ils lui interdisent toute vie sexuelle après son intronisation. Le roi évhé se situe à l'opposé de son homologue bemba dont la vie sexuelle "réchauffe le pays", et qui, après sa mort, prendra rang d'ancêtre protecteur. Ces traitements différentiels de la sexualité royale - toujours exceptionnelle - mériteraient d'amples développements. J'ai signalé jadis d'autres exemples de rois condamnés à l'abstinence, à la réclusion totale ou à la mort symbolique (de Heusch, 1982: 24-25 et 296-297). Je suggérais à titre d'hypothèse que ces rois reclus prennent en charge et canalisent la part maudite, dangereuse, de la sacralité. Les anthropologues ne semblent guère se préoccuper de cet aspect, intimement lié à l'existence de la barrière d'interdits qui ceinturent le corps du roi.

L'on voit bien que l'institution de la royauté sacrée ne saurait être réduite à un modèle unique. Mais toutes ces variations tournent évidemment autour du même foyer brûlant : que faire d'un être unique chargé d'articuler l'ordre social et l'ordre naturel ? Le placer au coeur de la société ou en dehors ? Ou à la fois en-dedans et au-dehors ? Cette dernière solution semble bien être celle adoptée par les Kuba du Zaïre qui considèrent en même temps que le roi est la source de toute fécondité et un dangereux sorcier (de Heusch, 1982: 21). L'on ne saurait ignorer, naturellement, que ces différentes options opèrent dans des champs historiques et culturels radicalement différents. Il serait dès lors impossible de les comparer si elles ne relevaient pas d'une même problématique symbolique, au même titre que les systèmes de parenté dont on sait, depuis Lévi-Strauss, qu'ils se fondent sur une structure logique identique.

C'est bien à une application de la méthode structurale à l'ordre politique (apparemment voué à la seule empirie) que je m'attache depuis un certain nombre d'années. En tout état de cause, il paraît bien difficile d'annihiler la portée symbolique du régicide en le réduisant à un crime politique, comme le suggère imprudemment Evans-Pritchard à propos des Shilluk (Evans-Pritchard, 1963). Sur ce point, l'on méditera la vigoureuse critique de la thèse fonctionnaliste entreprise par Alfred Adler (1982: 261-268) et par Jean-Claude Muller (1980: 163-164).

A vrai dire, la mise à mort rituelle des chefs et des rois sacrés ne constitue un champ symbolique qu'à la condition de prendre en considération les sociétés, très nombreuses, où une parade rituelle permet de substituer à la personne royale visée une victime, animale ou humaine. Nous avons déjà évoqué ce problème à propos des Jukun. Mais la pratique est très générale en Afrique. Les Swazi d'Afrique australe immolent chaque année au solstice d'hiver, lors d'un grand rituel de régénération, un boeuf noir en lieu et place du souverain, garant de l'ordre cosmique et social (de Heusch, 1986, V). La position dans le temps d'un tel sacrifice substitutif est éminemment variable d'une société à l'autre. Il peut, comme chez les Jukun, être imposé

au terme d'une période déterminée. Mais il peut aussi avoir lieu au début du règne (il fait alors partie des rites d'intronisation), ou, paradoxalement, après la mort naturelle du souverain (il fait alors partie des rites de funérailles). Les Rukuba illustrent le premier cas de figure: le roi absorbe la chair d'un nouveau-né de son clan pour avoir le droit de régner jusqu'à un âge avancé. Plus singulier sans doute est le sacrifice d'une victime substitutive après la mort du roi. L'étude de la royauté mossi entreprise ici par Michel Izard nous invite, me semble-t-il, à trouver dans cette société l'illustration de ce second cas de figure, en tous points énigmatique. Michel Izard me pardonnera d'interpréter ici librement ses propres données.

Des envahisseurs guerriers, les Moose, ont constitué au Burkina Faso un ensemble de royaumes dont l'un des plus importants est celui du Yatenga. Le roi du Yatenga dispose d'un nombre considérable de serviteurs et d'officiers du palais à sa dévotion; il règne effectivement sur un ensemble de villages où le pouvoir est aux mains des gens de son lignage, détenteurs comme lui de l'autorité *naam*. Mais, outre le *naam*, le roi est seul à détenir cette force sans limite que connote le terme *panga*, et que lui octroie le rituel d'intronisation. La royauté est donc la synthèse du *naam*, autorité légitime, s'exerçant avec mesure, et du *panga*, la violence prédatrice. C'est assez dire que le roi - et lui seul - se situe (symboliquement) au-delà des normes du pouvoir dans une zone de perturbations inquiétantes. Un adage mossi ne dit-il pas que le *naam* "reçoit" alors que le *panga* "prend". Mais *panga*, cette force prédatrice, ne s'obtient qu'au terme de l'alliance (réalisée au cours de l'intronisation) avec les maîtres de la terre qui, dans chaque village, appartiennent au groupe des autochtones, jamais à celui des "gens du pouvoir" détenteurs du *naam*. Synthèse du *naam* et du *panga*, la royauté (*rinaam*) se colore de connotations mystiques. Le roi, qui a été attaché à la terre (Izard, 1983: 303), est, nous le verrons bientôt, associé au soleil (Izard, 1979: 305).

Un épisode du rituel d'intronisation retiendra plus particulièrement notre attention: un étalon, qui apparaît clairement comme le double du roi, est intronisé en même temps que lui. Le souverain le montera

dans les cérémonies officielles. Le cheval et le roi sont les seules créatures mâles dans le palais "dont les autres membres sont des femmes, des jeunes filles, des garçons non circoncis, des animaux femelles ou castrés". Curieusement, cet étalon ne fait jamais de saillies. A l'inverse du roi, il n'a donc pas de descendance. Mais cette stérilité continue prolonge en quelque sorte la stérilité provisoire qui frappe le roi au cours de la dernière étape de l'intronisation. Ce dernier passe la nuit avec une jeune veuve de son prédécesseur, en âge de procréer; toutefois il lui est interdit de l'engrosser. Par la suite, le roi ne pourra plus jamais avoir de relations sexuelles avec cette femme qui prend cependant rang de première épouse avec le titre de *rimpoko* (femme-roi). Il est difficile de rendre compte de cette part stérile de la royauté, qui marque si fort le double animal du souverain. Nous venons de voir que l'interdit sexuel est la caractéristique majeure du roi des Evhé. On le retrouve ailleurs. Il s'agit donc d'un problème général. Temporaire ou permanent, visant toutes les femmes ou seulement la reine, la *rimpoko*, cet interdit est un marqueur de sacralité qui sépare radicalement le roi de l'éthique familiale (au même titre que l'inceste lui-même souvent voué à la stérilité dans les dynasties qui le pratiquent). Izard souligne à juste titre que la paire que forme le roi mossi et le "roi-femme" au cours de cette "nuit stérile" n'est pas un couple mari-femme.

Revenons à l'étalon. Ce double stérile du roi se situe du côté de *panga*, la violence, et non du côté de *naam*, l'autorité mesurée, fondée sur le consensus des gens de la terre. Le rituel qui se joue à la mort du roi et qui occupe les deux semaines d'interrègne le montre à l'évidence. Il opère une dissociation, Izard le montre fort bien, entre les deux aspects complémentaires de la souveraineté. La fille aînée du roi remplace son père en tant que détentrice du *naam*; elle règne effectivement avec le titre de *napoko*. Par contre, un fils cadet du défunt, qui porte le titre de *kurita*, prend en charge le *panga* et se trouve expulsé du royaume. Revêtu des vêtements royaux, et chevauchant l'étalon de son père, il quitte le palais pour se rendre dans un village qu'il ne pourra plus quitter. Il est le "mauvais" double

du roi (Izard, 1983: 322). Mais ce n'est pas tout. L'étalon est sacrifié au lieu même où eut lieu le sacre de son maître. C'est bien celui-ci qui se trouve ainsi symboliquement mis à mort après son trépas. L'interprétation est difficile, mais tout se passe comme si le peuple mossi se réappropriait en fin de compte la part dangereuse de la royauté. Il se donne ainsi l'illusion de contrôler une force incontrôlable, qui se manifeste par les excès de tous ordres commis par les gens de la maison du roi, les captifs royaux qui sont précisément qualifiés de "gens de la force" (Izard, 1979: 305).

La dualité du corps royal mossi se laisse déchiffrer dans les deux rôles complémentaires que jouent la *napoko* et le *kurita*. *Panga*, la violence, c'est assurément le signe de l'émergence de l'Etat, comme le remarque Izard (Izard, 1973: 206). Mais dans l'ordre symbolique, cette propriété nous renvoie au registre de la transgression, qui est, nous l'avons vu, un marqueur fort de la royauté sacrée. Le roi mossi, confiné dans son palais, entouré de nombreux captifs à sa dévotion, de nombreuses épouses, vit délibérément en marge de la société paysanne, dont il semble ignorer le bon droit (*büum*). Les Mossi ne disent-ils pas : "Quand *panga* suit le chemin, *büum* coupe à travers la brousse" (Izard, 1979: 305). L'Etat, c'est peut-être ça: la liberté que s'accorde le pouvoir sacré de prendre prétexte d'un formidable pouvoir mystique pour surimposer sa loi à celle des lignages et des clans.

Les Mossi mettent en oeuvre un autre mécanisme symbolique pour s'assurer le contrôle de *panga*, la violence prédatrice. On y déchiffre une nouvelle variante du régicide, ce thème central de la royauté sacrée. Certaines relations de fondation de village racontent que les premiers chefs *mooga* seraient arrivés dans le pays mossi après avoir échappé à la mise à mort rituelle qui leur était réservée dans leur pays d'origine au terme d'une période de commandement de sept ans (Izard, 1986: 181). Curieusement, l'on rapporte aussi que le rituel d'intronisation du roi du Yatenga aurait duré jadis le même nombre d'années (Izard, 1983: 30). Comment échapper à la conclusion que les épreuves imposées au futur roi constituent une espèce de période probatoire

où il risque la mort. Une mort qui lui sera infligée symboliquement après son trépas, de la façon que nous venons d'expliquer. Mais il y a plus étrange encore. Le chef de guerre principal du Yatenga était tué au terme d'une période de commandement de sept ans s'il n'avait pas mis fin à ses jours après une défaite (Izard, 1986: 184). Il est le seul dignitaire du pays à pouvoir s'adresser au souverain à cheval lors de la cérémonie annuelle de salutation au roi (Idem: 192). Il se place ainsi dans "une position d'impossible égalité avec le roi" (Idem: 182-183). En outre, il avait librement accès au souverain. Comment ne pas considérer que ce haut personnage est véritablement le double du roi sur le champ de bataille ? Le souverain lui-même ne porte pas d'armes et ne doit ni voir ni verser le sang (Idem: 186). Izard en arrive à conclure que le souverain est "le roi de la paix" face à un "roi de la guerre". Il ne manque pas de mettre cette nouvelle dualité en rapport avec la partition du corps royal qui s'opère à la mort du souverain. On se souviendra que la fille du roi défunt, la *napoko*, assure le *naam*, tandis qu'un fils cadet, le *kurita*, prend en charge la "mauvaise" part de la royauté, le *panga*. Je suggère de faire un pas de plus. Je conclurai de tout ceci que le "roi de la paix" ne peut prolonger son règne tous les sept ans que grâce à la mise à mort de son double, le "roi de la guerre", qui assume, comme le fera le *kurita* lors de l'inter règne, la violence prédatrice du roi. Le fait que le roi, chef d'un groupe de conquérants, les *Moose*, ne participe pas à la guerre, renforce notre conviction que la fonction rituelle constitue, ici comme ailleurs, l'essence du pouvoir royal.

On n'échappe pas non plus à la conclusion que le chef de guerre comme le *kurita* jouent le rôle de boucs émissaires du roi, le premier tout au long de son règne, le second après sa mort naturelle. Nous retrouvons donc, en fin de compte l'un des deux modèles frazériens. Le roi n'est pas ici un corps-fétiche associé à la terre, garant de la fécondité. C'est peut-être pourquoi son corps se trouve fort curieusement frappé d'amnésie. "On ne parle ni du corps du roi ni de son apparence physique, de sa santé (...). Ainsi le roi n'apparaît jamais que sous l'apparence humaine de l'immuable. Tout ce qui pourrait

rappeler qu'il est un être humain comme les autres est gommé, et si pendant le jour sa singularité se manifeste par un bruit, un éternuement ou un accès de toux, celui-ci est immédiatement effacé par les claquements de doigts des serviteurs" (Izard, 1985: 114). Mais ce corps ignoré ou refoulé, "attaché" à une terre qui ne lui appartient pas en propre, n'en possède pas moins une sacralité céleste qui en fait le maître du temps, c'est-à-dire de l'éternité. La première phase de l'intronisation nous montre un souverain quémendant la royauté, sollicitant par de nombreux dons l'alliance des prêtres autochtones de la terre. Il subit des rebuffades. A un moment donné, il est "capturé" par les habitants du village de Tangazugu qui l'obligent à descendre de cheval (animal des conquérants moose) et à monter un âne. Il prend place ensuite, tête nue, sur la pierre du couronnement où il restera immobile durant plusieurs heures, "souffrant" de la chaleur (Izard, 1985: 163). La dernière partie de l'intronisation souligne l'association mystique positive du roi et du soleil.

Ce voyage initiatique, qui manifeste la dépendance du roi vis-à-vis des maîtres de la terre autochtones, a été calculé de telle façon que le nouveau roi rentre au palais à la veille du Nouvel An, marqué par l'apparition de la lune, qui précède le solstice d'hiver. Chaque année, à la même époque, le roi fera une retraite en brousse, en un endroit appelé "le lieu de la lune" pour réapparaître le premier jour de l'année nouvelle (Izard, 1985: 168-175). Dans une brève note, qui mériterait de nouveaux développements, Izard nous apprend que "les rites royaux renvoient à un système de représentations du pouvoir d'inspiration solaire" (alors que la lune est étroitement associée aux rituels de fertilité des gens de la terre) (Idem: 303).

On notera enfin que le roi et son lignage tiennent leur pouvoir de Naaba Wende, dieu céleste masculin dont l'épouse est la Terre, Napanga Tenga (Izard, 1986: 183).

L'ensemble de ces informations suggère que le Roi sacré fait figure de maître unique du Ciel, du Soleil et donc du temps, face aux nombreux maîtres autochtones de la Terre. D'un point de vue comparatif, l'on dira que, des Lovedu que nous abordions d'entrée

de jeu, aux Mossi, la sacralité du roi se déplace de la terre vers le Ciel, sans que nous quittions la problématique frazérienne.

L'on se tromperait, me semble-il, en réduisant purement et simplement la structure symbolique de la royauté mossi à une idéologie d'Etat, quand bien même celle-ci serait-elle prégnante. L'Etat apparaît plutôt comme le détournement politique d'une vérité d'un autre ordre. Pour s'en persuader, il suffit de comparer les variations du rapport entre les détenteurs du *naam* dans l'aire voltaïque à laquelle les Mossi appartiennent.

L'on sait depuis les travaux classiques de Meyer Fortes (1945) que le mot même qui désigne l'autorité, le pouvoir politique chez les Mossi (*naam*) est aussi en usage chez les Tallensi du Nord Ghana, une société lignagère sans Etat. Le *naam* est censé provenir du pays mamprusi où ce terme désigne la royauté (Fortes, 1970: 257; Drucker, 1967: 79). Mossi, Mamprusi, Tallensi, appartiennent au même groupe linguistique. Il est donc intéressant d'examiner les variations de sens de ce terme, qui se trouve donné partout en opposition avec le pouvoir mystique de la terre, qui est radicalement étranger à la sphère du *naam*.

Chez les Tallensi, un certain nombre de clans, (dits Namoos) se disent originaires du pays mamprusi. Ils se proclament détenteurs du *naam*, sans que cette prétention leur confère le moindre privilège politique. Loin de désigner, comme chez les Mossi, un commandement (régional ou central), "le *naam* est le moyen de mobiliser les forces mystiques (...) pour assurer le bien-être et la fertilité" (Fortes, 1970: 259). C'est vers les chefs namoos, détenteurs du *naam*, que les autochtones se tournent lorsqu'une calamité naturelle surgit. Leur plus important devoir est de contrôler la pluie. Mais les Namoos ne détiennent pas la totalité du pouvoir rituel sur la nature. Leur action est inopérante sans l'intervention des maîtres de la terre, qui appartiennent toujours, comme chez les Mossi, à des clans autochtones. Ceux-ci n'ont pas plus d'autorité politique que les chefs namoos. Ils sont les uns et les autres des "leaders" et non des "rulers" (Fortes, 1945: 182). Les maîtres de la terre interviennent plus particulièrement

en tant que pacificateurs lors d'un conflit. La prospérité et la paix dépendent de l'étroite collaboration de ces deux types d'agents rituels. Ils se réunissent pour prendre ensemble les mesures qui s'imposent face à une sécheresse ou une épidémie (Idem: 183). Une indication laisse entendre que ces "chefs" *namoos*, maîtres de la pluie, sont aussi les maîtres de la brousse: ils détiennent des droits sur le fruit des caroubiers, le gibier et les poissons. Toute créature trouvée errante sur le territoire leur appartient (Fortes, 1970: 258). L'association des Mossi, détenteurs du *naam*, avec la brousse, est très forte aussi au Yatenga (Izard, 1983: 303). La hiérarchie qui s'établit entre les conquérants Moose et les gens de la terre chez les Mossi, se transforme donc (au sens structural) ici en une relation égalitaire caractérisée par la division du travail rituel. Aux uns le contrôle du ciel (la pluie), aux autres celui de la terre. Les gens du *naam* se trouvent investis chez les Tallensi d'une fonction rituelle qui leur fait totalement défaut chez les Mossi. Le *naam* est donc, chez les Tallensi, tout autre chose que l'aptitude au commandement. La légende explique clairement comment cette propriété est devenue une vocation spirituelle. L'ancêtre des *Namoos* était un fugitif du royaume *mamprusi* d'où il avait été expulsé. Arrivé en pays tallensi, il surgit devant l'un des chefs de terre (*tendaana*) que terrifièrent son turban rouge, sa tunique flottante, ses chevaux et ses fusils (Fortes, 1970: 245). Mais il le rassura aussitôt en lui annonçant qu'il était venu s'établir pacifiquement pour le plus grand bien de la communauté. Ce récit semble dire que les Tallensi ont su contourner le péril d'une domination militaire en accordant aux nouveaux venus une place spécifique dans leur système magico-religieux. Tout porte à croire cependant que cette interprétation en termes d'événements historiques recouvre un dualisme structural plus fondamental dont le schéma est constant dans l'aire voltaïque.

Dans cette perspective, les travaux de Françoise Héritier doivent retenir tout particulièrement l'attention. Ils portent sur les Samo, une population voisine des Mossi, mais dépourvue (comme les Tallensi) d'organisation étatique. Les divers villages indépendants ignorent toute espèce de division entre des envahisseurs étrangers et les autochtones.

Et cependant, comme chez les Tallensi, l'ordre socio-religieux se fonde sur l'opposition et la complémentarité d'un chef de terre et d'un chef de pluie. Il s'agit cette fois d'une division interne au groupe, qui ne doit rien à la conquête militaire. Chaque village possède un maître de la terre (*tudana*) et un maître de la pluie (*lamutyiri* ou *tyuri*). Le premier ne serait rien sans le second. Mais celui-ci et non celui-là présente des caractéristiques extraordinaires. Il est véritablement le prisonnier du groupe qui l'élit : "On fait de lui, à son corps défendant, un personnage sacré; il est éloigné du commun des mortels pour mieux signifier que certains peuvent s'approcher plus près que d'autres du sacré" (Héritier, 1973: 127). Il est désigné par le *tudana* parmi les enfants à naître dans le lignage où la fonction de *tyiri* est héréditaire. Mais le choix peut aussi porter sur un adulte ou un enfant déjà né. Le nom de l'élu est gardé secret pendant une période de sept ans. Au terme de cette période (qui rappelle curieusement la durée de l'ancienne initiation des rois mossi), le futur chef désigné est "attrapé, ligoté" et désormais soumis à de sévères interdits. Le statut de son corps se voit profondément modifié. Il ne peut se déplacer qu'avec une extrême lenteur; il ne peut frapper le sol, ou marcher pieds nus ou danser, etc... En fait, il est devenu le bouc émissaire du groupe, il est "le tas d'ordures, celui qui ramasse et prend tout sur lui" (Idem: 121)². Il est tenu responsable des maux survenus au village, dont la cause principale est la mauvaise qualité de sa "tête". Normalement celle-ci dégage une chaleur qui attire la pluie. Le *tyiri* cumule donc les deux fonctions frazériennes. Il se trouve aussi être faiseur de paix, l'ordre social se trouvant, une fois de plus, articulé avec l'équilibre de la nature. Comme A. Adler l'avait bien vu, il possède les caractéristiques

² Michel Izard me signale que chez les Mandé comme chez les Gur (groupe linguistique auquel appartiennent les Mossi), le thème de l'ordure est fondamental dans le symbolisme de toutes les chefferies. Le chef est celui sur qui l'on verse tout ce dont on veut se débarrasser, symboliquement ou réellement. Dans un film de Jean Rouch, l'on voit le premier dignitaire de la Cour de Ouagadougou s'adresser au nouveau souverain en lui disant publiquement : "Tu es un tas d'ordures".

majeures du roi sacré, quand bien même n'exercerait-il aucune autorité (Adler, 1977).

Ce chef sacré, serviteur rituel du groupe, contraste assurément avec le roi mossi, qui dispose d'une impressionnante force de coercition. A l'inverse du *tyiri samo*, ce dernier apparaît d'abord comme le maître du système politique; il n'exerce aucun contrôle sur la pluie. Le *tyiri samo* n'est évidemment pas le germe de l'Etat mossi; nous ne décelons nulle continuité entre le premier et le souverain mossi. Ils sont les produits d'histoires radicalement différentes. Sur le plan strictement politique, ils se situent même à l'opposé l'un de l'autre. Dans les deux cas cependant, un pouvoir sacralisé s'inscrit du côté du Ciel (du soleil ou de la pluie), face aux gens de la terre. On ne doutera pas que les conquêtes militaires ont joué un rôle déterminant dans la formation des royaumes mossi. Mais pourquoi d'autres conquérants, les Namoos, envahissant le pays tallensi, proposent-ils aux autochtones une autre définition (mystique cette fois) du pouvoir *naam* qu'ils prétendent détenir comme les Moose, envahisseurs du Yatenga ? Pourquoi dans un cas *naam* désigne-t-il le pouvoir rituel sur la pluie, dans l'autre l'autorité politique ? La parole est sans doute aux Mamprusi, où le terme *naam* désigne le pouvoir royal. Leur position est assurément centrale dans ce nouveau système de transformations.

Le thème de la mise à mort rituelle du roi sacré n'est pas absent de la scène voltaïque. Françoise Héritier n'en signale pas l'existence chez les Samo, mais nous savons qu'il apparaît sur la scène mossi à plusieurs reprises sous la forme de régicides substitutifs. Le roi de Gurma, quant à lui, était éliminé lorsque sa santé déclinait (Cartry, 1967: 151).

Que les signes de la royauté sacrée puissent apparaître sans que la société ne prenne la forme de l'Etat, Jeanne Françoise-Vincent le confirme à propos de deux sociétés relativement voisines dont elle entreprend la comparaison: les Hadjeray du Tchad et les Mofu du Nord-Cameroun. Compte tenu de l'exiguïté du domaine sur lequel s'exerce l'autorité de ces chefs, elle choisit de les appeler "princes". Comme chez les Mossi, il existe chez les Hadjeray un clivage entre émigrants

et autochtones. Les premiers sont "gens de la chefferie", les seconds "gens de la terre". Le corps du prince (*moger*) est un lieu sacralisé puisqu'il ne peut verser de larmes sans que celles-ci ne provoquent des morts, il ne peut faire ses besoins naturels en territoire étranger, car ses excréments et urines sont sources de fertilité. Isolé, reclus, il forme un véritable couple rituel avec le doyen des chefs de terre. Sa personne est encore liée au mil et en cas de mauvaise récolte, il court le risque d'être destitué.

La sacralité du prince est encore plus accusée chez les Mofu où le "prince" est le seul faiseur de pluie. S'il échoue à remplir cette fonction, l'on assiste à une étrange scène, que l'on déchiffrera comme une forme affaiblie du régicide rituel : "Tout respect oublié, les sujets pénètrent dans le château, en renversent ou cassent les poteries-réserve dont ils font couler l'eau et ils tentent de blesser le prince - lui-même ou l'un de ses proches - pour faire couler le sang". Comparant le sort rituel du prince avec la terre (ou son équivalent local, la montagne), J.F. Vincent note une différence remarquable. Le prince hadjeray est en constant dialogue avec les maîtres autochtones de la terre et jamais "l'esprit de la chefferie" auquel il rend un culte n'est un "esprit de la montagne", dont ces derniers sont les servants. En revanche, chez les Mofu, "l'esprit de la chefferie" est aussi un grand esprit de la montagne. En d'autres termes, le pouvoir rituel des princes mofu s'inscrit sur le corps même de la terre, ce qui n'est pas le cas chez les Hadjeray, quand bien même celui-ci serait responsable des récoltes.

Mossi, Tallensi, Hadjeray, Mofu, présentent autant de variations sur le même thème: partout ceux qui jouent le rôle "d'autochtones" sur la scène symbolique conservent en tout ou en partie le contrôle rituel de la terre, face aux "gens du pouvoir" venus d'ailleurs. La zone du "pouvoir" (*naam*) se définit entièrement en termes rituels chez les Tallensi, mais non chez les Mossi où une figure exceptionnelle, celle du roi, se détache du groupe des conquérants. Investi de la force (*panga*), il contrôle la marche du soleil. En sa personne se trouvent associés un pouvoir politique absolu et une partie (céleste) du pouvoir

rituel. Toutes proportions gardées, Hadjeray et Mofu résolvent de façon analogue le face à face (réel ou imaginaire) des "autochtones" et des "étrangers": du second groupe jaillit un chef sacré dont l'action rituelle est complémentaire de celle des maîtres de la terre.

Mais l'exemple des Samo nous contraint à ne pas enfermer le problème du pouvoir sacré dans la dialectique des conquérants et des autochtones. C'est de l'intérieur même de la société indivise que l'on extrait de force le responsable de la pluie et de la paix, qui présente toutes les caractéristiques d'un chef sacré. Mais loin d'imposer la moindre autorité, il demeure le prisonnier du groupe qui l'a élu pour porter le poids rituel du pouvoir. Du chef sacré samo au puissant roi mossi, un renversement spectaculaire s'opère: l'association nouvelle de la violence et du sacré. Ce phénomène, qui n'a rien d'original, comme le suppose arbitrairement René Girard, est lié à la naissance de l'Etat, comme force coercitive, avec sa division des statuts socio-économiques, voire des classes.

Que le cas des Samo ne soit pas unique, Danielle Jonckers le montre fort bien à propos d'une autre société villageoise et lignagère d'Afrique occidentale, les Minyanka du Mali. Dans les régions septentrionales du pays (et sans doute sous l'influence du modèle bambara), le chef sacré vit en marge de l'ordre social. Il subit une mort symbolique lors de son initiation et, condamné à la stérilité, il fait désormais figure de mort-vivant. On se souviendra ici, naturellement, du statut paradoxal du chef sacré évhé, également voué à la stérilité, dont le véritable règne commence dans l'Au-delà.

Si l'on envisage l'ensemble de sociétés fort diverses présentées dans ce cahier, il se confirme que la royauté se définit par un noyau rituel qui émerge aussi bien dans les vastes royaumes que dans de petites sociétés villageoises dont le lignage constitue le cadre socio-politique. Mais dans tous les cas, un homme (voire un enfant) est arraché à l'ordre familial, lignager, clanique, pour prendre en charge une fonction éminente, unique, qui garantit le bon ordre de l'univers. La prospérité qui en résulte rejaillit sur la bonne marche des affaires humaines. A cet égard le roi est véritablement au centre du monde.

C'est pourquoi il est parfois le représentant de Dieu sur la terre. Mais cette "prêtrise" ne doit pas masquer la nature foncièrement magique de son pouvoir, en tant qu'être-force, en tant qu'être-"fétiche".

Partout, et quelles que soient ses attaches avec le monde des ancêtres, le pouvoir sacré émerge comme coupure d'avec la société. C'est ce phénomène que je tente de cerner en Afrique australe, dans l'aire culturelle mongo (Zaïre). Je montre que l'autorité des Aînés au sein de l'ordre lignager chez les Tetela (Mongo du Sud-Est) diffère radicalement du pouvoir magico-religieux des chefs (*nkumu*) chez les Ekonda, les Ntumba, les Bolia (Mongo du Sud-Ouest).

Cette coupure n'est pas celle de l'Etat, puisqu'elle apparaît tout aussi bien là où l'Etat n'existe pas. C'est sur elle, assurément, que l'Etat naissant s'appuie quand il n'est pas le résultat de la violence pure et simple imposée par un peuple guerrier, comme ce fut le cas avec l'éphémère empire songhay, au 16^e siècle (Rouch, 1967: 91). Au centre de l'Etat, c'est bien le corps séparé du roi que l'on trouve. Un corps manipulé par un groupe dominant, détenteur des leviers du pouvoir politique. Chez les Mossi, c'est le lignage même du roi, mais aussi les captifs royaux, les serviteurs, tous "gens du roi" qui sont les acteurs de ce grand jeu: ce sont les princes, qui, chez les Lovedu, contrôlent la distribution des femmes et des richesses. Le chef sacré, centre rituel de la société (si l'on veut bien accepter la métaphore d'un ordre social comme cercle), occupe alors le sommet d'un cône, où les divers statuts, rangs ou classes sociales constitueraient autant de coupes. Le chef sacré devient alors pleinement Roi.

Luc de Heusch
Université Libre de Bruxelles

Ouvrages cités

- Adler A.
 1977 "Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre", *Libre*, 2, 45-68.
 1982 *La mort est le masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, Payot, 427 p.
- Bazin J.
 1986 "Retour aux choses-dieux", *Le temps de la réflexion*, VII, *Corps des dieux*, Paris, 253-285.
- Beattie J.
 1971 *The Nyoro State*, Oxford, Clarendon Press, 280 p.
- Cartry M.
 1967 Communication au Colloque sur les cultures voltaïques, Sonchamp 6-8 déc. 1965, *Recherches voltaïques*, 8, Paris.
- Cissé Y.
 1985 "Les nains et les boli de chasse chez les Malinké (Mali)", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, VIII, *Fétiches, Objets enchantés, Mots réalisés*, Paris, 13-24.
- Drucker S.
 1967 Communication au Colloque sur les cultures voltaïques, Sonchamp 6-8 déc. 1965, *Recherches voltaïques*, 8, Paris, 79-100.
- Evans-Pritchard E.E.
 1963 "The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan", *Essays in social anthropology*, New-York, 66-88.
- Fortes M.
 1945 *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, Londres/New-York/Toronto.
 1970 "The Political System of the Tallensi of the Northern Territories of the Gold Coast", in *African Political Systems*, Fortes M. et Evans-Pritchard E.E. eds, (1ère éd. 1940), 239-272.
- Frazer J.
 1931 *Le dieu qui meurt*, (trad. fr. Pierre Sayn), Paris.
 1983 *Le Rameau d'or. Esprits des blés et des lois. Le bouc émissaire* (trad. fr. Pierre Sayn), (nouvelle éd.), Paris, Robert Laffont.
- Héritier F.
 1973 "La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapports au sacré chez les Samo", *L'Homme*, XIII, 3, 121-138.

Heusch L. de

- 1982 *Rois nés d'un coeur de vache*, Paris, Gallimard, 355 p.
- 1986 *Le sacrifice dans les religions africaines*, Paris, Gallimard, 355 p.
- 1987 *Ecrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, Université Libre de Bruxelles, 314 p.

Izard M.

- 1973 "Remarques sur le vocabulaire politique mossi", *L'Homme*, XIII, 1-2, 193-206.
- 1979 "Transgression, transversalité, errance", in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie réunis par Izard M. et Smith P.*, Paris, Gallimard, 298-306.
- 1983 "Engrammes du pouvoir. L'autochtonie et l'ancestralité", *Le Temps de la réflexion*, IV, 299-323.
- 1985 *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge Univ. Press/Paris, Ed. de la Maison des Sciences de l'homme.
- 1986 "Le thème de la mise à mort rituelle chez les Moose", in *Afrique plurielle, Afrique actuelle. Hommage à Georges Balandier*, Paris, Khartala, 181-189.

Krige E.J. et Krige J.D.

- 1943 *The Realism of a Rain queen. A Study of the Pattern of the Lovedu Society*, Londres/New-York/Toronto, Oxford University Press, 335 p.
- 1954 "The Lovedu of the Transvaal", in *African Worlds. Studies in the Cosmological Ideas and Social Values of African Peoples*, D. Ford éd., Londres/New-York/Toronto, Oxford University Press, 55-82.

Meek C.K.

- 1931 *A Sudanese Kingdom, An Ethnographical Study of the Jukun Peoples of Nigeria*, Londres, Kegan Paul.
- 1935 *The Northern Tribes of Nigeria*, Vol. I et II, Londres.

Muller J.-C.

- 1981 "Entre le sept et l'indéterminé. Rites agraires rukuba", *Anthropologie et société*, V, 1, 191-214.
- 1985 *Le roi bouc émissaire. Pouvoirs et rituels chez les Rukuba du Nigeria central*, Paris, L'Harmattan/Québec, Serge Fleury.

Richards A.

- 1968 *Keeping the King Divine*, (Proceedings of the Royal Anthropology Institute), Londres.

Rouch J.

- 1967 Communication au Colloque sur les cultures voltaïques, Sonchamp 6-8 déc. 1965, *Recherches voltaïques*, 8, Paris.

Surgy A. de

- 1985 "Présentation", *Systèmes de pensée en Afrique noire*, VIII, *Fétiches. Objets enchantés. Mots réalisés*, Paris, 7-11.

Talbot P. A.

- 1927 *Some Nigerian Fertility Cults*, Londres, Oxford University Press.

Tardits C.

- 1980 "Roi divin", *Encyclopaedia Universalis*, Supplément, 1251-1254.

Vincent J.F.

- 1975 *Le Pouvoir et le Sacré chez les Hadjeray du Tchad*, Paris, *Anthropos*, 167 p.

Wilson M.

- 1959 *Communal Rituals of the Nyakuysa*, Londres/New-York/Toronto, Oxford University Press, 228 p.

Young M.W.

- 1966 "The Divine Kingship of the Jukun: a Reevaluation of some Theories", *Africa*, XXXVI, 2, 135-153.