

MYTHES
ET RITES BANTOUS

**

ROIS NÉS
D'UN
CŒUR DE VACHE

par Luc de Heusch



LES ESSAIS
CCXVIII



Gallimard

048

ISBN 2-07-025613-8

*Tous droits de traduction, de reproduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays.*

© Éditions Gallimard, 1982.

Imprimé en France.

INTRODUCTION

Dans le volume précédent (Le roi ivre ou l'origine de l'État, 1972), nous entreprenions l'exploration de la pensée symbolique bantoue à partir d'un certain nombre de mythes et de rites d'Afrique centrale. Nous sommes loin d'avoir épuisé la richesse de ces premiers matériaux. Et cependant nous invitons le lecteur à un changement de cap. Notre mythe luba de référence (M 1) trouve en effet de lointains échos dans maints récits récoltés dans la civilisation interlacustre, au Rwanda. Cette région des hauts-plateaux favorable à l'élevage présente des conditions écologiques, économiques, démographiques fort différentes de la savane zaïroise, angolaise et zambienne où nous avons mené nos précédentes investigations. D'autres valeurs (le bétail), d'autres conflits (l'opposition de l'aristocratie pastorale et des paysans) entrent en jeu. Les conquêtes militaires comme les revers de fortune alimentent une vaste fresque historique qui s'étend sur des siècles. Nous montrerons que cette chronique tumultueuse constitue pour l'essentiel, quel que soit l'intérêt qu'elle présente pour la connaissance du passé, un seul mythe cohérent. En d'autres termes, les Rwandais étalent dans la diachronie l'unique geste de fondation élaborée par les Luba. A plus d'une reprise, nous retrouverons sous des formes nouvelles des thèmes symboliques déjà repérés ailleurs, entrelacés à de nouvelles interrogations.

Tout en restant fidèle au programme fixé par Lévi-Strauss dans le domaine amérindien, notre propre démarche rejoint de plus en plus nettement celle que Georges Dumézil a imposée à l'attention dans son étude magistrale des sociétés indo-européennes archaïques. En effet, les

récits dits « historiques » gravitent presque exclusivement autour d'un nombre limité de souverains, seuls retenus dans une longue liste dynastique qui comporte de quarante à quarante-deux noms jusqu'à la chute de la monarchie en 1961. L'ordonnancement même de cette généalogie est une construction purement symbolique. Nous montrerons le rôle stratégique, de ce point de vue, des quatre souverains Kigwa, Gibanga, Ruganzu Bwimba et Ruganzu Ndori. Ils introduisent chacun une fonction spécifique contribuant à doter la royauté sacrée de l'ensemble de son appareil idéologique. Au terme de cette histoire « sérielle » commence une histoire cyclique, où la guerre et la paix alternent à l'intérieur d'un temps circulaire : deux rois « producteurs » (assumant les fonctions économique et magique, sous le signe du feu d'abord, de l'eau ensuite) annoncent le règne de deux rois guerriers. Ces quatre souverains se succédaient dans le même ordre, avec les mêmes noms dynastiques, du XVII^e au milieu du XX^e siècle.

Cet ordre cyclique était minutieusement réglé par des procédures rituelles. La teneur de ces « voies » nous fut révélée par l'abbé Kagame en 1947¹. Dans un article circonstancié, cet auteur rwandais, qui bénéficiait de la confiance du roi, nous présenta pour la première fois le « Code ésotérique de la dynastie », dont la connaissance était l'apanage d'un nombre très restreint de hauts dignitaires entourant le souverain. Le long texte recueilli par Kagame de la bouche même des dépositaires traditionnels fut publié intégralement — à l'exception d'une « voie » — par D'Hertefelt et Coupez en 1964, avec une traduction juxta-linéaire et de nombreux commentaires qui éclairent le déchiffrement². Nous tentons ici de rendre compte des axes symboliques de ce traité de haute magie, absolument unique en Afrique, après avoir dégagé du tissu historico-mythique les divers codes nécessaires à cette compréhension. Il ne s'agit évidemment pas d'accréditer la thèse absurde que les rites constituent l'illustration, la mise en scène des mythes. Ce que nous montrons seulement c'est que cette dramaturgie participe de la même pensée, articule les mêmes oppositions fondamentales que les récits à vocation historique.

Ce double travail de décryptage doit beaucoup au long dialogue

1. Kagame, 1947.

2. D'Hertefelt et Coupez, 1964.

amical que je poursuis depuis longtemps avec Pierre Smith. Ses propres recherches sur la littérature orale rwandaise se trouvent souvent évoquées dans ce livre. Ses critiques et ses suggestions furent des plus stimulantes. Les idées que je développe n'engagent nullement sa responsabilité. Le désaccord qui subsiste entre nous porte essentiellement sur le statut même de la pensée mythique, ses rapports avec les formes diverses de la littérature orale. Le chapitre VI débat de cette question.

Nous analyserons aussi le mythe et les rites d'une contre-royauté religieuse inaugurée par un héros chasseur au destin tragique. Ce maître des morts est censé avoir instauré au Rwanda le culte de possession kubandwa. Ses adeptes participent d'une souveraineté chimérique, qui prend à contre-pied la royauté réelle. Nous reprenons ici en leur donnant de nouveaux développements les analyses anciennes que nous consacrons à ce sujet dans un livre publié en 1966¹.

Dans la seconde partie de cet ouvrage (chap. VII à XI), nous convions le lecteur à traverser l'Afrique australe. Le Swaziland, l'un des rares pays d'Afrique (avec le Rwanda) dont les frontières modernes correspondent à un tracé traditionnel, nous accueillera d'abord. Nous relirons dans une nouvelle perspective les pages étonnantes que Hilda Kuper a consacrées jadis au rite annuel de régénération de la royauté sacrée. Celle-ci associe étroitement le souverain et sa mère, comme au Rwanda. Mais cette fois la seconde est assimilée à la sœur jumelle du premier. Nous montrerons que l'institution monarchique swazi constitue en fait un vaste corps gémellaire. Des préoccupations cosmogoniques nouvelles surgissent : le roi soleil règne avec une reine-mère lune. L'application de la méthode structurale nous permettra de montrer comment l'ensemble de cette thématique s'apparente, au prix de diverses transformations, au système symbolique élaboré au sein de la civilisation karanga-venda, dont les étranges constructions de pierre de Great Zimbabwe (dans la jeune République de Zimbabwe) constituaient jadis le haut lieu rituel et politique.

On verra les interrogations structurales et historiques s'entrecroiser de manière de plus en plus pressante. L'impact de la civilisation karanga sur les peuples de langue nguni nous paraît d'autant plus évidente que les

1. Heusch, L. de, 1966.

Zulu, proches parents des Swazi, entretiennent un culte du python singulièrement comparable à celui que pratiquent les Venda. Nous découvrirons que ce génie aquatique est au centre de l'ancienne religion karanga, dont la physionomie a été quelque peu bouleversée par l'invasion destructrice des génies de la possession. Les mythes venda et karanga obéissent à un schéma commun : le maître primordial des eaux était jadis en possession du feu mais il en perdit le contrôle ; il dut partager la souveraineté de l'univers avec un génie céleste, maître de la foudre et du soleil. Nous serons dès lors amenés à réexaminer les aventures et mésaventures du Python dans les mythologies d'Afrique centrale, analysées au cours du volume précédent.

Ce retour en arrière nous ménagera une surprise : les Kuba comme les Venda se représentent le système dualiste du monde comme le produit du vomissement créateur dont fut saisi un demiurge primordial associé au python. Après avoir écarté l'objection d'une éventuelle coïncidence, nous avancerons l'hypothèse suivante : au sein de la communauté proto-bantoue indivise, il a dû exister un mythe d'origine commun, à partir duquel les Kuba d'une part, les Karanga-Venda de l'autre, ont édifié leur conception originale de la royauté, à travers des cheminements historiques différents. Nous montrerons que les mythes de la royauté, tantôt solaire, tantôt lunaire, constituent, sur ce fond commun, un vaste champ de transformations englobant l'Afrique centrale et l'Afrique australe.

Bien que le feu soit partout un symbole royal, l'eau conserve une espèce de priorité, ou d'antériorité. C'est autour de cette complémentarité dialectique que les rites de passage s'organisent en Afrique australe. On peut en dégager une anthropo-cosmogonie fondée sur une véritable thermodynamique.

L'importance exceptionnelle des camps de circoncision chez les peuples de langue sotho, premiers occupants bantous de l'Afrique australe, attire l'attention sur un problème historique précis. Cette très ancienne institution sotho s'est répandue à une époque relativement récente dans le nord du Transvaal, chez les Venda et les Thonga. Mais la circoncision est associée à des systèmes symboliques comparables dans une région très particulière de l'Afrique centrale. Après avoir décrit de proche en proche ces rites et constitué leur groupe de transformations, nous tenterons de

relever ce nouveau défi de l'histoire structurale, cette fois en nous appuyant sur l'histoire événementielle.

Au terme d'un périple en zigzag nous en revenons ainsi aux matériaux que nous avons commencé à analyser dans *Le roi ivre*, sous le signe des animaux aux yeux de ténèbres. Cet ouvrage prend le risque d'enjamber les frontières culturelles et écologiques, sans les ignorer, en s'autorisant de l'impressionnante unité linguistique du vaste domaine bantou. Nous convions le lecteur, spécialiste ou non, à y voyager librement, dans tous les sens, bousculant les usages établis, dans l'espoir qu'il y découvrira des horizons plus vastes que ceux auxquels nous a habitués la technique monographique.

*

Il m'est agréable de remercier le Fonds national de la Recherche scientifique de Belgique qui me permit de me rendre en mission aux U.S.A., et le Center for Advanced Study in the Behavioral Sciences qui m'accueillit à Palo Alto au titre de Fellow 1980-81, pour me permettre d'achever en toute sérénité d'esprit ce livre commencé il y a plusieurs années. Des conditions de travail exceptionnelles m'y furent réservées dans une atmosphère chaleureuse ; les discussions avec mes collègues (tout particulièrement Adam Kuper et Bruce Kapferer) furent des plus stimulantes.

Je remercie aussi Yvette Noppen de la patience avec laquelle elle a dactylographié les nombreuses versions de ce texte que je prends le risque de livrer au lecteur. Je suis parfaitement conscient que le puzzle symbolique que je me propose de reconstituer comporte de nombreuses lacunes ; de nouvelles enquêtes sur le terrain viendront les compléter, s'il en est temps encore. En ce qui concerne la graphie des termes africains, j'adopte les mêmes principes que pour le premier tome. Les peuples bantous sont désignés par le radical du nom (avec suppression du préfixe). Je reproduis les noms communs sous la forme (plus ou moins exacte) que lui donnent les divers auteurs à qui je les emprunte. Pour les nombreux termes rwandais, j'ai délibérément adopté une graphie simplifiée, par souci d'homogénéité. Puissent les linguistes me pardonner de bousculer ainsi les règles phonologiques et tonologiques, qu'ils ont raison de placer au centre de leurs préoccupations.

CHAPITRE I

La royauté sacrée comme structure symbolique

Dans *Le roi ivre*, nous explorions les fondements mythiques des royautes qui se sont mises en place, il y a quelques siècles, dans la savane congolaise, au sud de la grande forêt. Nous ne tardions pas à découvrir que les chartes de fondation de l'État luba, lunda, bemba, kuba, quelles que soient leurs particularités historiques, relèvent d'un langage symbolique commun. Une construction intellectuelle proprement bantoue se profile ainsi à l'horizon. Avant d'étendre ces investigations à d'autres régions, accordons-nous le temps d'une réflexion.

La thématique de la royauté sacrée se dessine en Afrique dans des cultures fort différentes. Frazer a eu l'immense mérite de nous dévoiler quelques aspects majeurs de cette institution politico-religieuse énigmatique. Il la jugeait, sans doute bien à tort, représentative d'un âge révolu, dominé par la pensée magique. Aucun ethnologue ne peut plus croire sérieusement que « le magicien s'est transformé en chef ou en roi grâce en partie à la terreur qu'inspirait son habileté connue à la ronde, en partie à la richesse qu'il amassait dans l'exercice de sa profession¹ ». Frazer fut néanmoins le premier à dégager clairement un fait massif qu'on se gardera bien de considérer comme banal : le roi est un chef politique d'un type particulier, tirant son pouvoir du contrôle qu'il est censé exercer sur la nature, et singulièrement sur la pluie. Il doit théoriquement être

1. Frazer, 1920, p. 139.

mis à mort lorsque ses forces déclinent, de crainte que sa déchéance physique n'entraîne une décrépitude parallèle des énergies cosmiques qui se trouvent mystérieusement associées à sa personne.

Les héritiers de Frazer, en Grande-Bretagne, se sont ingéniés à contourner le problème qu'il avait clairement posé, en réduisant le caractère singulier de la royauté sacrée à un aspect de la sociologie politique. La perspective durkheimienne qu'ils adoptèrent unanimement les contraignait à refouler le contenu rituel de l'institution à l'arrière-plan, pour ne plus y voir que le reflet symbolique d'une société centralisée qui exprimerait, à travers ce fantasme, son unité intrinsèque. Max Gluckman affina la thèse en concentrant son attention sur une société bantoue d'Afrique australe. Le grand rituel annuel conduit par le roi des Swazi serait, pour l'essentiel, un processus cathartique ; l'agressivité dont le souverain est l'objet s'y exprimerait librement pour mieux renforcer l'unité de la nation, personnifiée par le souverain. Si la royauté est sacrée, c'est en fin de compte, estime Gluckman, parce que la prospérité générale, que garantit l'activité rituelle du roi, est liée en réalité au bon fonctionnement des institutions¹.

Cette réduction positiviste nous paraît bien mutilante et nous y reviendrons. Elle n'est pas entièrement étrangère cependant à la pensée africaine. La thèse fonctionnaliste et la thèse frazerienne trouvent également des adeptes parmi les Kuba, chez qui il existe une *disputatio* à propos de la royauté. Les uns soutiennent que le « roi ne possède d'autre pouvoir surnaturel que ceux qu'il tire de l'usage de ses charmes ou de la sorcellerie ». L'un des tenants de cette école précise : « Si je dors, c'est le roi ; si je mange, c'est le roi ; si je bois, c'est le roi. Non parce qu'il me crée, mais parce que sans lui ce serait l'anarchie », les hommes ne pourraient plus vaquer à leurs occupations et toute fertilité disparaîtrait². Mais la seconde école inscrit son argumentation dans le droit fil de la thèse frazerienne : la *personne* du roi est sacrée, celui-ci est le représentant vivant de Dieu sur terre.

1. Gluckman, 1963.

2. Vansina, 1964, p. 101.

Il ne s'agit évidemment pas de prendre parti, de décréter que les uns ont tort, les autres raison, au nom d'une raison anthropologique supérieure. Il s'agit plutôt de savoir comment ces deux perspectives s'articulent à l'intérieur d'un discours symbolique spécifique, dont les traits majeurs sont remarquablement constants à travers l'Afrique. Nous allons tenter de le synthétiser en affinant l'intuition de Frazer, qui constitue le point de départ obligé de toute nouvelle interrogation. Je rejoins ici le point de vue exprimé par Alfred Adler. Cet auteur souligne à juste titre que les interprétations sociologiques proposées par l'école fonctionnaliste ne nous éclairent guère sur les « assises symboliques » de la royauté africaine¹.

Une première conséquence fâcheuse de l'interprétation fonctionnaliste est d'assimiler la royauté sacrée à l'État, alors que les représentations et les rituels qui la définissent s'accommodent aussi bien de micro-sociétés homogènes que de grands ensembles complexes. Certes la royauté sacrée apparaît souvent comme l'instrument idéologique de la prise de pouvoir d'un clan ou d'une classe dominante. Tous les empires se sont édifiés sur la sacralisation du pouvoir². Mais la royauté traditionnelle africaine ne saurait être réduite à une rouerie politique. Son projet est une emprise illusoire sur la nature avant d'être une mainmise sur les hommes. Ce projet est au fondement de l'ordre symbolique qui la constitue comme structure magico-religieuse, Frazer ne s'y était pas trompé. Il n'y a pas lieu de s'étonner de ce que le fantôme de l'État rôde autour de cette machine symbolique fabriquée pour rendre plus efficaces les forces productives et reproductives, la fécondité générale. Au gré et malgré de l'histoire — des histoires —, le despotisme latent inscrit dans la figure royale et son entourage immédiat s'affirme avec plus ou moins de réserve ou d'impudence. La royauté sacrée se définit en effet au point de rupture de l'ordre lignager, de son mode de production et d'échanges. Mais les Kuba mettent leur souverain en garde lors de son intronisation : la tyrannie mène à la mort³. Dans

1. Adler, 1978.

2. Heusch, L. de, 1962.

3. Vansina, 1964, p. 106.

la rêverie mythique luba (M 1, *Le roi ivre*), Nkongolo, roi ivre, brutal et incestueux, désigne comme excès de pouvoir funeste une royauté qui se contenterait de transgresser purement et simplement les règles lignagères en ignorant les devoirs rituels. Nkongolo meurt décapité par Kalala Ilunga, son neveu utérin ; ce héros céleste, véritable fondateur de la royauté luba, surgit à point nommé pour tempérer cet ordre premier, grossier et insupportable, et apporter la pluie.

Non, décidément, l'image caricaturale proposée par Frazer d'un roi ancien magicien public capable et avisé, dont le pouvoir et la richesse grandissent avec la renommée, est inacceptable. L'école fonctionnaliste a eu au moins le mérite de protester contre cette vision méprisante des institutions « sauvages » que Frazer contemplait du haut de sa bibliothèque avec un singulier mélange d'horreur et de fascination. Les anthropologues de la génération suivante ont su montrer qu'il existait une correspondance entre le contrôle rituel sur la nature dévolu au roi et le maintien d'un équilibre social toujours précaire. Les exploits intempestifs de Shaka et de ses lieutenants en Afrique australe au début du XIX^e siècle, avant que les Blancs n'y fassent régner une autre forme de terreur, ne sauraient nous faire oublier la réussite de son cousin, le roi des Swazi, qui, jusqu'à nos jours, figure aux yeux de son peuple le principe vital d'une nation qui sut reconquérir sans trop de heurts son indépendance dans un concert international discordant.

Dans un livre déjà ancien, j'avais entrepris de décrire la position symbolique singulière de la royauté par rapport à la loi exogamique qui fonde la société lignagère¹. J'avais attiré l'attention sur le fait que le roi était souvent marqué, en Afrique, par l'inceste et uni rituellement à sa mère, comme c'est le cas au Swaziland et au Rwanda. Dans ce dernier cas, un véritable mythe œdipien se profile à l'arrière-plan des croyances populaires. L'héritier du trône, qui est toujours un fils cadet, jamais l'aîné, était éloigné de la cour, séparé de son père. « En principe, autrefois, le souverain ne pouvait voir son héritier. L'enfant, confié à la garde d'hommes sûrs, était

1. Heusch, L. de, 1958.

élevé loin de son père, auquel on apportait de temps à autre des cordeles qui avaient servi à mesurer la taille et le tour de ceinture du futur successeur. Pour juger de la croissance et des forces du jeune prince, le roi mettait l'empreinte de son pied dans un panier de farine de sorgho. Celle-ci était portée au "dauphin" qui devait y imprimer le sien. La corbeille retournait au roi qui ne cessait de s'intéresser au développement physique de l'enfant. Des arcs lui étaient ensuite envoyés pour lui permettre d'essayer ses forces. Le jour où l'héritier réussissait à rompre le propre arc du monarque, il était dès lors jugé digne du trône, puisqu'il était devenu aussi fort que son père¹. » Une tradition parallèle affirmait que les grands dignitaires du royaume, les ritualistes *abiru*, apportaient le poison au *mwami* dès qu'apparaissaient les premiers signes de sénilité. Alors le nouveau souverain élève sa mère, qui n'était qu'une épouse du père parmi d'autres, à la dignité de Reine. Celle qui la précédait sur le trône prend sa retraite.

De ces faits, nulle trace dans la tradition ésotérique que l'abbé Kagame a pu recueillir et que M. d'Hertefelt et A. Coupez ont divulguée en 1964². Cependant ces auteurs admettent que l'absence d'indications relatives à la mort rituelle du roi « ne prouve pas de manière indiscutable que les souverains du Rwanda ne mettaient pas fin eux-mêmes à leur vie ou que les *abiru* ne les empoisonnaient pas³ ». Ces auteurs reconnaissent aussi que le roi n'est jamais censé mourir de mort naturelle⁴. En tout état de cause, le souverain ne confiait le nom de son successeur qu'à trois *abiru*, ceux du « grand secret⁵ ».

Avant d'explorer la matière symbolique extraordinairement subtile de ce traité de haute magie que constitue le Code ésotérique de la royauté, nous prendrons acte du fait que l'imagination populaire met le thème frazerien de la mise à mort du roi en rapport avec le thème freudien du parricide, soulignant ainsi l'association

1. Pagès, 1933, p. 515.

2. D'Hertefelt et Coupez, 1964.

3. *Idem*, p. 200.

4. *Idem*, p. 365.

5. D'Hertefelt, 1962, p. 70.

exclusive d'une mère et d'un jeune fils viril ; la première ne pouvait se remarier après son accession au trône. Si l'héritier était orphelin au moment de l'intronisation, on lui adjoignait une reine-mère substitutive, choisie parmi les proches parentes de la première. Ensemble le roi et la reine-mère forment « un seul souverain¹ ». Lorsque je mis l'accent sur cette première configuration symbolique, en 1958, j'accordai sans doute la part trop belle à l'interprétation psychanalytique. Les critiques que R. Cohen m'adresse dans ce sens au nom d'une interprétation fonctionnaliste bien courte² négligent cependant l'essentiel, à savoir la visée symbolique du couple royal mère-fils et de l'inceste. Le roi est encouragé à avoir des relations sexuelles avec les sœurs classificatoires de son lignage, à l'instar du héros primordial Kigwa. Dans les royautes voisines (Ganda, Nyoro, Nkole), la royauté apparaît comme une triade associant le roi, sa mère et sa demi-sœur. Au Nyoro plus précisément, celle-ci est l'épouse principale du souverain. En outre, le jour de l'intronisation, deux « mères » substitutives, choisies dans le clan maternel, deviennent ses épouses ; elles ont la garde de la couronne, des rognures d'ongles et des cheveux du roi. La reine-mère, de son côté, assure la protection magique de son fils. Au Ganda la reine-sœur, la *lubuga*, joue un rôle rituel plus important que la reine-mère, la *Namasole*³. Une question d'ordre général se pose ici. Pourquoi la souveraineté, qui se définit d'abord par son efficacité rituelle, le pouvoir de contrôler la nature, passe-t-elle souvent par l'établissement d'un contrordre familial, qui transcende, en les niant, les principes éthiques fondamentaux de la société lignagère, qu'elle soit rigoureusement patrilinéaire, comme au Rwanda, ou matrilineaire comme chez les Kuba ? A propos de ce dernier royaume, qui fut au centre de nos réflexions précédentes⁴, Jan Vansina nous apporte de précieuses informations. Le roi kuba perd toute attache clanique au moment de son intronisation. Il a des relations sexuelles avec une sœur et épouse une petite-nièce appartenant à son clan. Il est assi-

1. Kagame, 1959, p. 15.

2. Cohen, 1977.

3. Heusch, L. de, 1958, chap. III.

4. *Idem*.

milé à un sorcier redoutable, il est désormais considéré à la fois comme une ordure et un esprit de la nature (*ngesh*). Sa puissance est dangereuse, et cependant elle est indispensable au bon fonctionnement de l'univers et de la société¹.

Même tableau général chez les Lunda qui imposèrent partout une forme de royauté sacrée aux populations qu'ils conquièrent. Le Mwata Kombana qui règne sur un certain nombre de groupes pendé, au Zaïre, s'unit rituellement à sa sœur en accédant au pouvoir ; quelques proches parents du nouveau souverain sont tués en secret et leurs mânes sont mis à son service, par une opération qui trempe dans la sorcellerie. Les Pendé admettent qu'ils se sont laissé dominer par les Lunda parce que ceux-ci possédaient une magie supérieure à la leur. Mais ce pouvoir souverain redoutable, acquis au prix d'une double transgression (inceste et meurtre), est condamné à se retourner contre son détenteur. Le Mwata Kombana porte autour des reins une ceinture constituée de nerfs et de tendons humains. Cet objet rituel est censé provoquer à plus ou moins brève échéance l'apparition d'une enflure scrotale et d'une hernie, ainsi que la stérilité². On notera qu'au Nyoro, au Nkole comme au Ganda les relations sexuelles du roi et de ses sœurs devaient demeurer stériles.

Ce système symbolique contraste apparemment avec la conception de la chefferie propre aux Pendé telle que nous la décrit L. de Sousberghe³. Le chef pendé appartient à un clan « noble » ; nulle part le chef ne règne avec une sœur, mais avec une épouse qui participe à son pouvoir rituel ; le moindre soupçon d'inceste amènerait sa destitution. Il se distingue cependant d'un chef de clan ordinaire par quelques traits remarquables. Il possède une case sculptée, entourée de pieux sur lesquels on plaçait jadis les crânes des ennemis et de certains animaux sauvages apportés au titre de tribut. Il contrôle en effet la reproduction du gibier, le « bétail des ancêtres ». Son pouvoir sur la nature s'étend aussi aux récoltes et à la fécondité des femmes. Le couple régnant observe en diverses cir-

1. Vansina, 1964, pp. 98-116.

2. Sousberghe, L. de, 1963, pp. 62 et 69.

3. *Idem*, pp. 53-58.

constances des périodes de continence, notamment après les semailles, jusqu'à l'apparition des premières pousses. Durant cette époque il est interdit au chef de quitter le village, pour éviter que le pouvoir de germination qu'il incarne ne se disperse car « c'est lui qui détient la graine ».

Ce ritualisme transpose-t-il « à un étage supérieur » les fonctions du chef de clan en tant que donneur de fécondité, comme l'affirme L. de Sousberghe¹ ? Il semble bien que la chefferie introduise dans la vie sociale pende une autre dimension. Le détenteur du pouvoir politique, maître théorique de la vie et de la mort, présente, à l'inverse du chef de clan, plusieurs caractéristiques de la royauté sacrée. Il possède le *kifumu*, un ensemble d'objets sacrés qui garantissent la propriété nominale de la terre, le droit de prélever des tributs de chasse et de pêche². Dépouillé de ce palladium, le chef perd tout pouvoir. Seule une lignée d'origine servile est autorisée à manipuler la magie du *kifumu*³. Enfin le chef pende, pas plus que le roi lunda, ne pouvait mourir de mort naturelle⁴.

La distance est donc moins grande qu'on ne pouvait le croire d'abord entre la notion du pouvoir chez les Lunda et les Pende. Dans quelques régions pende, le réseau des interdits sexuels se resserre autour du chef : un dignitaire le contraint à porter une gaine ou un étui pénien, qui le voue à « une continence absolue pour le reste de ses jours⁵ ». On le délivre seulement lorsqu'un chasseur a tué un animal dévolu au chef. En compagnie de son épouse il se livre alors à une danse impressionnante sur la dépouille de la bête. Le couple est nu. L'homme met son sexe en contact avec celui de la femme sans la pénétrer. L'accomplissement de l'acte risquerait de le transformer en léopard⁶. Cette « magie du léopard » atteste évidemment la crainte de la sorcellerie du chef. La comparaison avec les Kuba est des plus éclairantes : dans cette royauté accomplie,

1. Sousberghe, L. de, 1963, p. 55.

2. *Idem*, p. 61 et 1958, pp. 1346-47.

3. Sousberghe, L. de, 1963, p. 61.

4. *Idem*, pp. 59-60.

5. *Idem*, p. 66.

6. *Idem*.

le Nyim, roi incestueux, a la faculté de se transformer précisément en léopard pour se venger de ses ennemis. Les honneurs royaux rendus à la dépouille du fauve montrent bien que « le léopard est sorcier et roi, tout comme le roi est léopard et sorcier¹ ». Les Kuba associent cette propriété dangereuse, qui est au fondement de la sacralité royale, au concept *paam*, qui désigne l'ardeur du feu, des rayons du soleil qui brûlent le sol, du léopard qui attaque². Les Pende se préoccupent visiblement de juguler cette puissance inquiétante. Dans deux chefferies « des drogues déprimantes sont données périodiquement au chef, supprimant tout désir et le mettant par moments en état de torpeur³ ». Ailleurs enfin, le nouveau chef doit présenter après son investiture une hernie scrotale, signe de l'accord des ancêtres⁴. Ces caractères appartiennent manifestement au complexe symbolique de la royauté sacrée lunda. Le port d'une ceinture rituelle (*lukanu*) condamne, en effet, le chef lunda à une prochaine stérilité ; en outre elle entraîne l'apparition de l'infirmité requise parfois des chefs pende⁵. On évoquera encore, dans ce contexte, la royauté sacrée avortée qui émerge dans le clan « noble » Tundu chez les Lele. Après avoir commis rituellement l'inceste avec une sœur de clan, le chef Tundu est définitivement reclus⁶. Ces faits évoquent, sur un autre registre, cette tradition constante de la royauté sacrée africaine, à laquelle Frazer avait accordé la plus grande attention : la mise à mort prématurée du roi.

Le régicide rituel est l'une des figures symboliques de la royauté dans la civilisation interlacustre comme dans les royaumes bantous de la savane. Nous discuterons de manière plus approfondie cette tradition au Rwanda ; attestée au Nkole⁷, elle semble avoir été abolie il y a plusieurs générations au Nyoro comme en pays kuba⁸.

1. Vansina, 1964, p. 103.

2. *Idem*, p. 104.

3. Sousberghe, L. de, 1963, p. 66.

4. *Idem*, p. 67.

5. *Idem*, pp. 69-73.

6. Douglas, 1963, p. 199.

7. Oberg, 1948, p. 157.

8. Roscoe, 1923, p. 118 ; Vansina, 1964, p. 100.

LUC DE HEUSCH
Mythes et rites bantous II
**Rois nés
d'un cœur de vache**

A la suite du *Roi ivre* (1972), Luc de Heusch poursuit ici son analyse comparée des rites et mythes bantous. Un long voyage, qui mènera le lecteur du Rwanda à l'Afrique australe, pour se demander, sur le chemin du retour, vers le Zaïre, à quoi rêvait le peuple qui construisit l'énigmatique « temple » de Great Zimbabwe, aujourd'hui en ruine.

Les aventures des anciens rois du Rwanda composent une vaste fresque que l'auteur traite comme un seul mythe cohérent, qui met en place, successivement, les diverses fonctions idéologiques de la royauté sacrée. La démarche de Luc de Heusch se rapproche ici de celle de Dumézil tout en demeurant fidèle à la méthode proposée par Lévi-Strauss ; mais la pensée symbolique bantoue est irréductible à celle des Amérindiens comme à celle des Indo-Européens : les rites de passage se conforment en Afrique australe à une espèce de philosophie thermodynamique parfaitement originale.

Cette enquête suggère qu'un certain nombre d'institutions socio-religieuses obéissent, en Afrique, aux lois d'une histoire structurale. Prise de position qui appelle la critique tant des thèses de la vieille école fonctionnaliste que de la plus récente école ethno-historique. A la première, Luc de Heusch reproche de confondre la structure symbolique de la royauté sacrée avec les divers développements empiriques de l'État qu'elle contribue à façonner. A la seconde, d'être hantée par la chronologie des événements et de demeurer indifférente aux « temps longs », ceux des transformations structurales.

nrf

165 FF TC

Prix de lancement

148,58 FF TC

jusqu'au 31/5/1982

Extrait de la publication

82-111 

A 2561

ISBN 2-07-025613-4