

***Monarchie pharaonique
et royautés divines africaines***

La monarchie pharaonique fut-elle une "royauté divine africaine" ?*

Josep CERVELLO AUTUORI
(Universitat Autònoma de Barcelona)

D'une perspective strictement fonctionnaliste, il est difficile d'expliquer certains aspects de la royauté de l'Égypte ancienne, comme cela peut être le cas pour l'identification du roi mort avec un dieu assassiné (Osiris), ou bien pour la fête du rajeunissement au cours de laquelle le roi doit mourir puis renaître pour se revitaliser et poursuivre ainsi son règne. Ces traits, en revanche, peuvent plus facilement être expliqués dans une perspective symboliste. Toutefois, peut-être ne s'agit-il pas uniquement d'une question épistémologique. Peut-être, en effet, sommes-nous essentiellement en présence d'un problème de contexte culturel, et la comparaison avec d'autres traditions culturelles proches peut être très révélatrice quand il s'agit de tenter de comprendre le véritable sens de tel ou tel aspect de la monarchie pharaonique.

* Cet article synthétise les communications présentées sur le thème de l'africanité de la civilisation égyptienne dans différents Séminaires depuis 1992 (voir notre bibliographie), notamment le 7^e Congrès International des Egyptologues, Cambridge, septembre 1995 ("Egypt, Africa and the Ancient World"), et celui consacré à : "L'oeuvre de Cheikh Anta Diop et la renaissance de l'Afrique au seuil du troisième millénaire" (Dakar, Sénégal, 26 février-3 mars 1996), qui nous fournit notre sous-titre .

Cependant, où trouver ces traditions culturelles proches? Jusqu'à une période récente, l'historiographie occidentale considérait l'Égypte ancienne comme une culture du Proche Orient parmi d'autres, sans prendre particulièrement en compte la réalité de sa situation géographique ni de ses implications culturelles. De nos jours, sur la base des travaux des préhistoriens de la vallée du Nil en particulier, et de l'Afrique boréale en général, la contextualisation africaine de la préhistoire et de la protohistoire égyptiennes ne fait plus le moindre doute, de même que la gestation, lente mais continue, de la civilisation pharaonique à partir des chasseurs-pêcheurs-cueilleurs épipaléolithiques, sans rupture et sans apports extérieurs acculturants (Vercoutter, 1992; Cervelló Autuori, 1995; 1998). Ceci fait de l'Égypte ancienne une culture essentiellement africaine (Leclant, 1975, 1990; Barocas, 1987). L'étude des royautes africaines et la comparaison de leurs traits les plus caractéristiques avec la monarchie pharaonique révèlent un système partagé de notions et de pratiques rituelles qui souligne cette africanité de l'Égypte et qui ouvre de nouvelles perspectives d'interprétation.

L'expression "royauté divine" a été forgée à la fin du siècle dernier par Frazer (1911; 1922). Bien que celui-ci n'ait jamais défini ponctuellement cette institution, on peut déduire de son œuvre une définition articulée autour de quatre traits essentiels. Le "roi divin" est un être transcendant qui:

- 1) détient un pouvoir sur la nature, pouvoir qu'il exerce de manière volontaire ou non;
- 2) est considéré comme le "centre dynamique de l'univers", c'est-à-dire un agglutinant cosmique et social;
- 3) est une sorte de fétiche dont les actions et le cours de la vie déterminent l'harmonie et la prospérité universelles, ce qui implique une sévère régulation de son comportement;
- 4) est sacrifié lorsque ses pouvoirs s'affaiblissent du fait de la vieillesse, de la maladie ou de tout autre circonstance considérée comme un obstacle, assurant ainsi le fait que le monde et la société, qui lui sont concomitants, ne déclinent pas à leur tour (Seligman, 1934, 4-7; Van Bulck, 1959, 98-99; Richards, 1969, 23; Adler, 1978, 26; 1982, 263; Tardits, 1980; 1990, 37).

Dans sa perspective évolutionniste, Frazer a donné à la notion de 'roi-dieu' une ampleur universelle, comme s'il s'agissait d'un "état"

du développement politico-social de l'humanité entière. Et cependant, comme l'observent Tardits (1980, 1252; 1990, 36-37) et Adler (1978, 25; 1982, 261, 263), cette notion a été créée fondamentalement sur des exemples africains. Ce n'est pas par hasard que les études subséquentes sur celle-ci se sont circonscrites au domaine de l'africanisme. L'Afrique est, selon Heusch (1962, 139), "une terre d'élection pour l'observation des phénomènes qui nous occupent". Les africanistes sont les uniques chercheurs qui ont ressenti le besoin de continuer à parler de "royauté divine" (parfois appelée "royauté sacrée").

Comme il est évident que les termes "royauté" et "divine" sont connotés à l'excès dans nos langues, et ne peuvent pas être utilisés sans être définis, il convient de préciser dès maintenant le sens exact que nous leur attribuons.

Notre mot "roi" renvoie nécessairement à une forme de pouvoir politico-militaire, alors que le roi auquel nous référons n'est pas nécessairement doté de ces prérogatives et peut être un personnage ne disposant que de fonctions exclusivement cosmico-rituelles. Nous conserverons cependant ce terme parce qu'il s'agit, dans tous les cas, d'un personnage unique, centre de la vie de sa communauté, et que ce personnage appartient nécessairement à un lignage marqué de manière spéciale, c'est-à-dire qu'il s'agit d'un descendant légitime d'un ancêtre fondateur déterminé, directement lié aux dieux ou aux forces cosmiques (c'est le principe même de la "légitimité dynastique").

Quant au mot "dieu", il renvoie dans notre culture à des concepts tels que création et omnipotence. Toutefois, le roi-dieu africain n'est jamais un être omnipotent ni créateur. Bien au contraire, sa "divinité" découle de son identification avec un dieu-victime sacrificielle qui, par sa mort, facilite l'ordre et expie le chaos (cf. infra). Le roi est avant tout un corps-fétiche dépositaire de puissance cosmique bénéfique (Heusch, 1990, 7-8), le centre dynamique de l'univers, l'être dans lequel convergent le cosmique et le social, un intégrateur universel; et c'est pour cela que l'on parle de sa causalité personnel (Wilson, 1959a, 7-8, 25-26). C'est strictement comme fétiche-victime sacrificielle qu'il faut entendre le mot "dieu" dans ce contexte.

Au caractère éminemment cosmique et rituel du roi divin africain peut éventuellement être ajouté un pouvoir politico-militaire plus ou moins important dans une organisation sociale pré-étatique ou pleinement étatique. Nous appellerons ce premier type de royauté la "royauté fétiche", et le second, la "royauté étatique". Il s'agit, *grosso modo*, de la distinction que fait Heusch précisément entre "royauté sacrée" et "royauté divine", cette dernière étant l'aboutissement de la première, dans le cadre d'un État fortement centralisé (Heusch, 1962; 1981, 68-69, 79-83; 1990, 7-8).

Nous présenterons ci-dessous les traits les plus caractéristiques de la royauté divine africaine (cf., en général, Irstam, 1944; Hadfield, 1949; Diop, 1960, 63-68; 1979, 209-211; Fortes-Evans Pritchard, 1970; Tardits, 1980; Muller, 1981; Heusch, 1990). Ceux-ci peuvent être regroupés en cinq catégories.

1) *La puissance cosmique du roi ou le roi ordonnateur et fertilisant*. La fonction essentielle des rois divins africains consiste donc au maintien de l'ordre cosmique, compris dans son sens naturel mais aussi dans son sens social. Il n'existe pas, en effet, de hiatus entre l'un et l'autre de ces deux aspects dans l'univers imaginaire africain, qui est intégrateur (Heusch, 1990, 12). Le roi joue un rôle de médiateur: il constitue l'intermédiaire entre les pouvoirs surnaturels et les hommes, entre le cosmos et la société, entre la nature et la culture. C'est lui qui assure la fertilité des champs, des troupeaux et des êtres humains. C'est lui aussi qui garantit l'harmonie du cycle des saisons, des plantes cultivées, des phénomènes climatiques tels que les pluies et les inondations bénéfiques. C'est lui enfin qui dispense l'abondance alimentaire. Et tout cela, il le fait en vertu de son identification avec ces plantes cultivées, avec ces pluies et ces inondations, avec ces aliments; et grâce à ses propriétés d'être-fétiche, à son action rituelle ou à sa mort sacrificielle.

Il est ainsi parce que le roi-dieu africain est la forme que revêt sur ce continent la figure universelle du dieu-qui-meurt, du dieu néolithique agraire.

Les sociétés agraires imaginent l'acquisition des premières plantes nourricières par l'homme comme le résultat d'un

assassinat primordial. En effet, de la même manière que chaque année il faut récolter (c'est-à-dire tuer) les épis, les tubercules ou les légumes, et semer (c'est-à-dire enterrer) les graines pour obtenir une nouvelle récolte, de la même manière au commencement des temps les hommes commirent l'assassinat d'un dieu-plante-nourricière, dont le cadavre bourgeonna les premiers épis ou tubercules ou dont les humeurs furent les eaux fécondantes qui donnèrent vie à ces plantes. Afin que l'abondance soit permanente, chaque année, au rythme du calendrier agricole, il faut répéter l'assassinat primordial sous la forme d'un sacrifice, humain ou animal, identifié avec le dieu initial. En Afrique, cet être sacrifié est le "roi-dieu". C'est en cela que consiste la particularité du dieu-qui-meurt africain: qui est "roi", au contraire de ce que se passe, par exemple, avec les dieux-qui-meurent du Proche-Orient asiatique ou d'Europe, tel Adonis, Attis ou Dionysos. Et de la même manière, c'est en ceci que consiste la particularité du "roi divin" africain: qui est un dieu-qui-meurt, ce que ne sont pas les rois sacrés des autres complexes culturels tels que, par exemple, Hammurabi de Babylone, Œdipe de Thèbes ou encore Artus, roi des Bretons (Frankfort, 1948, chap. 20; 1992, 11-13).

Pour cela même, le roi-dieu africain est assimilé aux plantes nourricières. Le roi des Jukun du Nigéria est invoqué par ses sujets qui l'appellent "*Azaiwo, Afyewo, Asoiwo*" ou bien "Notre-Millet, Nos-Arachides, Nos-Haricots". C'est de lui que dépend la pluie, de telle manière qu'une succession d'époques de sécheresse ou de mauvaises récoltes est imputée à la perte ou à la mauvaise utilisation de sa puissance cosmique (Meek, 1931, 129-130; Young, 1966, 149-151). Les cérémonies agraires des Bari et des Lotuko du Haut Nil blanc insistent sur l'identité entre le roi faiseur de pluie, la pluie elle-même et le grain (Seligman, 1934, 25). Parmi les Nyoro d'Ouganda, une royauté étatique d'économie éminemment pastorale, le roi est consubstantiel du lait, l'aliment principal de la communauté (Roscoe, 1923, 90, 122-123; Seligman, 1934, 25-26, 35-36; Beattie, 1959, 141). Le Luembe des Nyakyusa de Tanzanie est le garant de la prospérité de son pays parce que dans son propre corps réside la force qui fera germer, "the power of making rain, food, milk and children" (Wilson, 1959b, 23). Le roi des Moundang du Tchad est un

faiseur de pluie et "est associé au plus intime de son être au cycle de la végétation" (Adler, 1977, 59-64; 1978, 38). La santé du Chungu, roi des Ngonde du Malawi, est intimement liée au bien-être de l'ensemble de la communauté: "A Chungu in health and vigour meant a land yielding its fruits, rain coming in its season, evil averted. But a weak and ailing Chungu meant disasters of many kinds" (Seligman, 1934, 28).

C'est que le roi divin africain est identifié avec son pays; son corps est un microcosme qui reflète le macrocosme de sa nation et qui constitue, en même temps, le centre dynamique de celle-ci. Par symbiose, ce qui l'affecte personnellement affecte aussi sa nation, et inversement (Beattie, 1959, 137; Vansina, 1962, 325; Richards, 1969, 30; Muller, 1975, 16; Heusch, 1981, 65). L'activité sexuelle du roi des Bemba de Zambie affecte la prospérité de son pays, elle lui fournit la force et le vivifie. Les maladies du roi, ou sa mort, ainsi que ses souffrances, sa tristesse, sa colère, ses erreurs et même ses rêves, sont directement répercutés sur son royaume (Richards, 1969, 26-29; Heusch, 1990, 11). La reine des Lovedu de l'Afrique australe est consubstantielle de la terre; son corps ne peut présenter aucun défaut physique si l'on ne veut pas que la terre elle-même s'en ressente; de son attitude, de ses émotions et de son comportement rituel dépend la pluie elle-même. Dans les rites au travers desquels la reine agit sur l'équilibre naturel interviennent des "médecines de pluie", et dans les composants de ceux-ci la présence de lambeaux de peau en cours de décomposition prélevés sur les cadavres des reines-prédécesseurs-mortes (les ancêtres) est indispensable. De cette manière, celles-ci, au travers du rite célébré par celle qui les incarne dans la vie, continuent à dispenser la fertilité depuis l'au-delà (Seligman, 1934, 31-32; Krige-Krige, 1943, 167-168, chap. XV; Heusch, 1990, 9-10).

Cette relation étroite entre les ancêtres royaux et le roi pour garantir l'abondance et le bien-être de la communauté, ainsi que la propriété fécondante et bienfaitrice dont continue à jouir le roi au-delà de la mort, depuis sa tombe, constituent d'autres traits définitoires de la royauté divine africaine. Les Dinka du Haut Nil enterrent leur faiseur de pluie dans une étable, qui continue à être utilisée, et disent de lui qu'il emporte la nourriture de la communauté dans sa tombe. Lorsque vient la saison suivante, ils

creusent un trou à côté de l'étable afin que la nourriture puisse ressortir. Ce rite assure de bonnes récoltes ainsi que l'abondance de toutes sortes d'aliments (Seligman, 1934, 21). Leurs voisins, les Chillouk, rendent un culte funéraire à Nyakang, le premier ancêtre de la royauté, divinité avec laquelle sont identifiés les rois et de qui dépend "the fertility and health of men, cattle, crops, and of those wild beasts which are of service to man" (Evans-Pritchard, 1948, 19). Les rois morts d'Ouganda continuent à émettre des oracles depuis leur temple funéraire par la bouche des prêtres chargés de leur culte, et continuent à donner des conseils à leurs successeurs pour le bien du pays (Roscoe, 1911, 54, 109-113; Seligman-Murray, 1911, 168-170; Seligman, 1913, 660; Frazer, 1914, II, 167-173; Hadfield, 1949, chap. IX; Frankfort, 1948, chap. 5).

L'une des principales fonctions des rois divins africains consiste à faire venir la pluie fertilisante. Comme dit Adler, "une association aussi intime du pouvoir avec la magie de la pluie constitue donc un trait fondamental de la notion africaine de souveraineté" (Adler, 1977, 65). Le roi des Mofu du Cameroun est consubstantiel de la pluie: "Le trait qui fait de façon définitive du prince mofu un être différent, unique dans sa chefferie, est le pouvoir qui lui est attribué sur les pluies. Tout prince est faiseur de pluie. On l'appelle le 'prince de l'eau', le 'prince qui pose la pluie', et aussi parfois pour cette raison le 'maître du mil'. (...) [Les mofu] ne se contentent pas d'affirmer le risque pour leur prince d'être mis à mort de façon violente en cas de sécheresse; ils affirment une identification entre leur souverain et la pluie. (...) Le prince alors n'apparaît plus seulement comme le garant de la prospérité de sa chefferie; il est lui-même la pluie bienfaisante. Il la porte en lui puisque son sang qui coule permet à l'eau du ciel de tomber. Il devient lui-même objet symbolique et magique" (Vincent, 1990, 138-139). Le "maître de la pluie" des Samo du Burkina Faso est un personnage "'chaud' et chargé, au sens où l'on parle de la charge d'une batterie", et sa tête "dégage la chaleur qui attire l'humide, la condensation atmosphérique et la pluie" (Héritier-Izard, 1973, 127-128; Adler, 1977, 55-57; Heusch, 1990, 25-27). Les exemples de rois divins africains faiseurs de pluie se comptent par dizaines (Frazer, 1922, 111-114; Hadfield, 1949, caps. II y III; Adler, 1977).

A la force ordonnatrice du roi, il faut ajouter sa condition duelle. Celle-ci se concrétise dans son caractère de jumeau, d'une part, et dans la dialectique des opposés cosmiques complémentaires ou ordre/chaos, d'autre part. Le roi africain est, très souvent, un "frère jumeau", le frère jumeau "vivant" de son propre placenta, qui est "mort-né". Le roi est le personnage le plus saturé d'être de l'ensemble de la communauté et "l'idée des jumeaux (...) implique l'excès de fécondité, l'excès d'être, d'où la conclusion (...) selon laquelle dans un couple de jumeaux tous les deux ne peuvent pas vivre bien longtemps" (Adler, 1973; 1982, 230-258; 1989, 214). Cependant, la perfection du personnage royal se situe dans le lien qui existe entre lui et son double. C'est pour cette raison que le roi mort d'Ouganda ne peut émettre des oracles que si son cordon ombilical (séché au moment de la naissance) et qui représente le placenta, ainsi que sa propre mâchoire (extraite de son cadavre) et qui le représente, se trouvent ensemble dans son temple funéraire. C'est pour cela aussi que pour les Chillouk la condition de centre vivifiant de la capitale, avant que celle-ci ne soit fixe, était associée à la présence conjointe en son sein du roi et de son placenta, enterré après sa naissance (Seligman, 1913, 659; cf. aussi Palau Martí, 1964, 157-158).

D'autre part, le roi est un être duel du fait de la confluence en lui de l'ordre et du chaos cosmiques. La vie de l'univers est le résultat de la dialectique éternelle entre ces deux forces opposées et complémentaires. Pour cette raison même, si la personne du roi constitue un microcosme et incarne l'ordre, le chaos, qu'il incarne également, doit nécessairement confluer aussi en lui. Le roi est ordre et il est chaos; son action assure le premier et sa personne se charge du second pour le neutraliser. Le roi est donc victime sacrificielle propitiatoire mais aussi bouc émissaire, celui qui assume le mal cosmique (sécheresses, famines, stérilité) et social. Un texte rituel des Samo du Burkina Faso dit: "*Tyiri* [=le roi], *c'est toi qui es le chef, le tas d'ordures, celui qui ramasse et qui prend tout sur lui*" (Héritier-Izard, 1973, 121). Dans le mythe, le roi peut être assimilé à la fois à un dieu bénéfique, fertilisant et ordonnateur, et à un dieu chaotique, stérilisateur et destructeur. C'est le cas, par exemple, du mythe de la royauté des Luba du Zaïre, qui oppose Mbidi Kiluwe, noir et fécondant (et par la suite son fils et vengeur Kalala Ilunga) à son frère Nkongolo, rouge et

destructeur (Heusch, 1972; Adler, 1977, 50-51; Anselin, 1989, 128-133); ou bien celui des Yorouba qui oppose Ayaka et Shango dans les mêmes termes (Palau Martí, 1964, 159-160, 223).

La question des ancêtres est une autre des caractéristiques essentielles de la royauté divine africaine. La source de puissance se situe dans l'ancêtre fondateur de la royauté, qui vivait durant l'époque primordiale. La transmission de la force ordonnatrice et bienfaitrice est souvent assurée par l'assimilation de chaque roi successif à l'ancêtre fondateur, ce qui annule le temps en termes sacrés et maintient la puissance elle-même dans un état toujours originel et pur. Chaque roi est *l'ancêtre* et, en vertu de cet état, il est investi de la puissance en vie, alors qu'en mourant il se convertit en *un ancêtre de plus*, venant s'ajouter à cet être ambigu que constituent les "ancêtres de la royauté", en pluriel, être qui est en même temps individuel (c'est ce premier ancêtre assimilé à chaque roi mort) et collectif (c'est chaque roi mort assimilé à ce premier ancêtre). Il en est ainsi, par exemple, parmi les Chillouk et son ancêtre fondateur Nyakang, parmi les Nyakyusa et leur ancêtre Lwembe, parmi les Ngonde et leur ancêtre Chungu ou chez les Bemba de Zambie, les Mossi du Burkina Faso ou les Rukuba du Nigéria (Evans-Pritchard, 1948; Wilson, 1959a, 6-7, 19-21; 1959b, 17-21; Richards, 1969, 27-28; Muller, 1975, 20; 1980, 171; Heusch, 1990, 9).

Dans certains cas, la transmission de l'esprit de l'ancêtre fondateur à chaque nouveau roi s'effectue au travers d'un support matériel. Au moment de l'intronisation, le nouveau roi doit manger une partie du corps de son prédécesseur immédiat ou boire un liquide en contact avec un de ses os. Ceci souligne à nouveau le caractère strictement royal et personnel du pouvoir ordonnateur, c'est-à-dire la "divinité" du roi. Muller parle d'"inceste alimentaire", parce que le roi transgresse le tabou social en s'alimentant du corps de quelqu'un de sa propre ethnie et de son propre lignage dynastique. Les exemples de cette pratique anthropophage sont très nombreux: les Rukuba, les Jukun, les Yorouba ainsi que d'autres royaumes du golfe du Bénin sont parmi les plus connus (Parrinder, 1956, 115; Palau Martí, 1964, 221;

Young, 1966, 149; Muller, 1975, 19-20; 1980, 158-159, 171; 1990, 52-53, 55-56; Heusch, 1981, 66; 1990, 8).

2) *Le régicide (et le rituel funéraire royal)*. Le roi peut être soumis à deux types différents de sacrifice: le premier est propitiatoire, le second est expiatoire. Dans le premier cas, on immole une victime bénéfique, garante de vie et d'abondance. Ce sacrifice est en général périodique et requiert la pureté de la victime puisqu'elle est identifiée avec le dieu-qui-meurt. Dans le second cas, c'est un être qui assume le mal du corps social et de la nature qui est immolé afin que ceux-ci demeurent "purs". Ce rite n'est pas toujours planifié et peut être célébré périodiquement ou bien lorsqu'il s'avère nécessaire si, par exemple, une calamité frappe sévèrement la communauté. Il requiert une victime tachée, chargée négativement. Les deux types de sacrifice correspondent aux deux aspects du roi-divin: le fertilisant et le bouc émissaire. Bien que certaines sociétés donnent plus d'importance à un aspect qu'à un autre, de fait il ne s'agit pas de réalités exclusives mais complémentaires. D'une manière ou d'une autre il existe toujours une double séquence: un sacrifice propitiatoire est toujours suivi d'un autre, expiatoire et un sacrifice expiatoire est toujours précédé d'un autre, propitiatoire, qu'ils soient l'un et/ou l'autre réels ou symboliques, rituels ou mythiques. Les sacrifices se suivent, de même que dans le cosmos l'ordre et le chaos, la fertilité et la stérilité, l'humidité et la sécheresse sont des réalités séquentielles.

Nous rappelons ci-dessous quelques exemples de sacrifice royal qui correspondent à certaines des sociétés mentionnées précédemment. Le roi des Jukun était sacrifié dans les circonstances suivantes: après sept années de règne, pour prévenir le vieillissement, lorsqu'il chutait de cheval, lorsqu'il délaissait ses devoirs rituels ou lorsqu'il était si malade qu'il ne pouvait pas continuer à les assumer. Il était de même sacrifié à l'occasion d'une sévère sécheresse ou d'une période de famine. Certains proches du roi mettaient fin à ses jours par strangulation. "The king of the Jukun is, therefore, in virtue of his deity, able to control the rains and winds. A succession of droughts or bad harvests is ascribed to his negligence or to the waning of his strength, and he is accordingly secretly strangled". De cette manière, aucun roi Jukun ne parvenait à mourir de mort naturelle

(Meek, 1931, 130; Seligman, 1934, 38; Diop, 1981, 209-210; Muller, 1990, 62). Le roi des Chillouk est étranglé lorsqu'il donne des signes de maladie ou lorsqu'il est incapable de satisfaire sexuellement ses épouses, ce qui est considéré comme un signe indubitable de sénilité (Seligman, 1911, 222; Frazer, 1922, 351-352). La vie de la reine des Lovedu est directement liée à la prospérité de la tribu: elle ne peut pas devenir très vieille afin d'éviter que, parallèlement, la végétation et la fertilité des cultures ne s'affaiblissent. Ainsi, après quatre écoles d'initiation, la reine doit se suicider en buvant un poison utilisé exclusivement au cours de ce rite royal. Toutefois, avant de mourir, elle doit transmettre à celle qui lui succédera, en six jours, ses connaissances sur la pluie (Seligman, 1934, 32; Heusch, 1990, 10).

Il y a en outre certaines pratiques funéraires caractéristiques en rapport avec la mort du roi qu'il est intéressant de rappeler. En premier lieu, la pratique du sacrifice funéraire des épouses, des esclaves ou des membres de la suite du roi, est très fréquente, afin qu'ils puissent l'accompagner dans l'au-delà pour continuer à le servir (Budge, 1911, I, 225-230; II, 90ss.; Frazer, 1914, II, 168; Roscoe, 1923, 125-126; Irstam, 1944, 153-155; Hadfield, 1949, 54-60; Arkell, 1951, 237; Parrinder, 1956, 113, 117; Beattie, 1959, 141; Palau Martí, 1964, 85, 220; Adler, 1978, 38). En second lieu, il y a des exemples intéressants des tombes royales consistant en un puits au fond duquel (ou dans une petite chambre latérale) on place le cercueil, le puits étant ensuite recouvert d'une planche de bois sur laquelle on élève un monticule de terre ou une petite coupole de boue, l'ensemble demeurant enfermé dans une hutte. La hutte n'est rien d'autre que la "maison" du roi, la tombe reproduisant sa demeure terrestre (Budge, 1911, II, 82-89; Clifford, 1936, 427-431; Petrie, 1914, 119-120). Dans certains cas, la hutte est magnifiée, comme en Ouganda, où le roi est placé dans un sarcophage de bois, lui-même placé sur le sol d'une hutte aux proportions énormes, de forme pyramidale ou conique (Roscoe, 1911, 120, fig. 24; Budge, 1911, II, 87, 102). La troisième pratique à laquelle nous nous référons est celle qui consiste à envelopper le cadavre du roi dans des peaux d'animaux domestiques ou dans des bandes de coton (Budge, 1911, 97-115; Hadfield, 1949, 64-68; Gauthier,

1992), ou bien sa véritable momification, comme chez les Jukun (Meek, 1931, 167-170 y lám. XVI; Young, 1966, 147; Muller, 1990, 62), le corps pouvant ensuite être placé dans un sarcophage de bois ou de terre.

3) *Les transgressions, interdictions et limitations de la royauté.* Il existe une série d'actes que seul le roi peut et doit effectuer en tant que tel, afin de mettre l'accent sur son statut différent. Il s'agit des actes tabous pour le reste du corps social et, par conséquent, abusifs, transgresseurs, qui placent le roi dans une position ambiguë et terrible. Les principales de ces transgressions sont l'inceste et l'anthropophagie (l'"inceste alimentaire" de Muller) (Irtam, 1944, 167-169, 174-175; Hadfield, 1949, chap. XII; Muller, 1975, 20; 1980, 171; 1990, 51-58; Heusch, 1981, 67-69; 1987, partie I). Comme dit Heusch, le roi "est, à l'intérieur du territoire humain, le garant de la prospérité et de la fertilité des récoltes, mais tout se passe comme s'il ne pouvait agir sur les forces naturelles qu'en se posant en créature désocialisée, voire monstrueuse, appartenant toute entière à l'espace inquiétant qui environne la culture et dont dépend la survie de celle-ci. (...) Si le roi est une créature ambiguë, ambivalente, déculturée, c'est parce qu'il porte l'écrasante responsabilité de l'ordre naturel", c'est-à-dire, parce qu'il se situe à la limite entre nature et culture, domaines qu'il a précisément pour mission de maintenir en relation harmonieuse. Les prohibitions et les limitations auxquelles le roi est soumis, qui sont de surcroît la marque visible de sa condition royale, ont une fonction parallèle. Leur finalité est en même temps de préserver le roi de la contagion des impuretés et de permettre à ses sujets de se protéger de lui, l'excès d'être qui le caractérise peut en effet être préjudiciable (Young, 1966, 147; Adler, 1978, 33, 38; Heusch, 1981, 68). Ces prohibitions recouvrent de nombreux aspects de la vie, comme la limitation de la mobilité dans l'espace (par exemple, au palais royal ou au territoire de la communauté, l'extérieur étant dangereux parce que chaotique; comme disent les Mofu du Cameroun, le roi est son État et "un état ne bouge pas"), ou la non participation à la guerre, l'obligation à un régime alimentaire fixe, l'occultation des repas et des nécessités physiologiques, la régulation des promenades, des heures de sommeil, de la toilette, de l'activité sexuelle, du travail physique, des apparitions publiques, du contact physique avec les

sujets et avec les morts, de la parole (qui doit être lente), de l'usage de la parole (seulement à certaines heures de la journée), de la marche (très lente), du contact avec le sol, et de l'activité "politique" elle-même (dans les cas de royauté étatique). (D'une manière générale, en ce qui concerne les interdits, cf. Irstam, 1944, 78-88; Hadfield, 1949, chap. IV; Héritier-Izard, 1973, 128; Adler, 1978; Surgy, 1990, 94-101; Vincent, 1991, 469-474.)

4) *Cérémonies et fêtes de la royauté*. Il s'agit essentiellement de trois cérémonies: la succession-couronnement, la confirmation annuelle et la fête du rajeunissement. Seule la première est obligatoire, pour des raisons évidentes; les deux autres peuvent avoir lieu ou non. Dans tous les cas, il est indispensable de souligner que, lorsqu'elles ont lieu, ces trois cérémonies ont une structure parallèle et répondent à une même séquence. Il ne pouvait pas en être autrement, étant donné que, dans les trois cas, il s'agit de renouveler/rénover le roi. Cette séquence consiste en trois moments essentiels: 1) mort propitiatoire (et résurrection) du roi; 2) expulsion du mal social; et 3) légitimation par la voie des ancêtres, c'est-à-dire en termes rituels: 1) sacrifice propitiatoire; 2) sacrifice expiatoire; et 3) oblation aux ancêtres. Comme nous le savons, les deux premiers types de sacrifice ont pour victime le roi lui-même, qui est immolé réellement, en effigie (au travers d'une victime qui lui est substituée), rituellement (par une cérémonie qui met sa mort en scène) ou même de manière mythique (sa mort, quelle que soit la manière dont elle intervient, est conçue comme un triomphe momentané du chaos). En résumé, l'acte central de ces cérémonies est toujours le sacrifice, physique ou symbolique, de la personne même du roi.

Le moment de la succession au trône constitue un processus inquiétant et dangereux de rupture de l'ordre, de libération des forces du chaos suivie du rétablissement de l'ordre. Ce dernier aspect implique un soulagement pour la communauté parce qu'il signifie que le mal est à nouveau retenu (Irstam, 1944, 152-153; Richards, 1969, 27; Izard, 1989, 318; 1990, 79). Comme le dit Palau Martí (1964, 217): "Lorsqu'il n'y a plus de roi, le pays tombe dans l'anarchie: la sécurité publique n'est plus assurée, les gestes et les travaux des hommes cessent, il n'y a plus d'ordre ni de loi normale. Dès que le roi revient (...), la vie reprend son cours ordinaire". En ce qui concerne les fêtes du rajeunissement,

il s'agit de cérémonies de revitalisation des forces cosmiques du roi qui sont célébrées régulièrement au bout d'un certain nombre d'années et qui permettent à celui-ci de continuer à régner. Peut-être les plus connues sont-elles le *kugo* des Rukuba et l'*ando ku* des Jukun, dans lesquels sont répétés rituellement les trois moments clé: la mort symbolique du roi (par sacrifice d'un substitut ou éloignement du hameau), le sacrifice expiatoire (par mort ou expulsion de la victime substitutive) (Meek, 1931, 139-140; Seligman, 1934, 55-56; Muller, 1975, 21-26; 1980, 172-177; 1990, 58-62; Heusch, 1981, 66-67; 1990, 15-16), et l'offrande aux ancêtres. Comme au cours de l'intronisation, les moments qui précèdent le rajeunissement, lorsque les forces du roi sont par définition à leur point le plus faible, constituent une période inquiétante au cours de laquelle la menace des forces du chaos plane sur la communauté. Dans les royautes fétiches, la fête du rajeunissement retarde souvent le régicide; dans les royautes étatiques, elle le remplace en général.

5) *Le protocole royal*. Dans ce domaine, nous remarquerons un seul aspect: le lien étroit qui existe entre le roi et le palais royal, conçu également comme une représentation du cosmos, du monde ordonné, c'est-à-dire du pays lui-même (de fait, pays, palais et roi ne sont que trois aspects d'une même réalité cosmologique). C'est pour cela, par exemple, que les titres du roi font référence à sa condition de locataire du palais royal, comme dans le cas des Yorouba: le titre d'*alafin* qui désigne leur roi signifie littéralement 'maître du palais' (Palau Martí, 1964, 27).

Aux cinq domaines des traits décrits, il faut ajouter éventuellement la détention, par le roi, du pouvoir politico-militaire. Comme nous l'avons dit, en effet, d'un point de vue "socio-politique" les royautes divines africaines peuvent être "fétiches" (absence d'État) ou étatiques (présence de l'État). (Soulignons toutefois que ces deux types seraient deux extrêmes méthodologiques, qui n'excluent pas, mais au contraire présupposent, les formes intermédiaires les plus variées.) Étant donné que, comme nous l'avons vu, les aspects fétiches de la royauté ont leur origine dans les croyances néolithiques agraires (déjà dans l'art du Sahara néolithique on voit apparaître des chefferies et on peut observer des processus de hiérarchisation et

de militarisation: Mori, 1965, 127-129 y fig. 91; Soleilhavoup, 1991, 45, 52; Muzzolini, 1991, 36); étant donné que la hiérarchisation et l'État s'introduisent dans une seconde étape de l'évolution historique des communautés depuis le Néolithique; enfin, étant donné que les caractéristiques des royautés fétiches se rencontrent aussi dans les royautés étatiques, étant leur base légitimante, nous pensons que l'opposition 'royauté fétiche/royauté étatique' a aussi une dimension diachronique. C'est-à-dire que, si d'un côté les deux formes de royauté coexistent dans le temps, d'un autre côté elles peuvent constituer deux stades évolutifs et successifs nécessaires. De cette manière, le régicide ou la fête du rajeunissement et l'identification du roi avec un dieu-qui-meurt s'expliquent, dans les royautés étatiques africaines, par l'héritage d'un état fétiche antérieur.

Le passage de la royauté fétiche à la royauté étatique implique fréquemment un processus d'uranisation et/ou de solarisation de la royauté (Pageard, 1963, 185-195; Palau Martí, 1964, 218; Adler, 1978, 34; Heusch, 1981, 69; 1990, 19, 23; Izard, 1985, 145-168; 1990, 74ss.). La communauté tend à se hiérarchiser encore, et il s'établit une forte opposition politique entre les "gens du pouvoir" ou "du ciel" et les "gens de la terre" (Vansina, 1962, 329; Perugia, 1978, chap. II; Izard, 1985, 5-6, chap. 1).

Après tout ce que nous venons d'exposer, nous pouvons poser la question qui nous intéresse. La monarchie pharaonique fut-elle une royauté divine africaine?

Tout d'abord, il convient de remarquer qu'en Égypte le dieu-qui-meurt est Osiris et que, comme dans le cas des rois divins africains mais à la différence des autres dieux-qui-meurent d'Europe et du Proche-Orient anciens, Osiris est aussi roi (cf. supra). Comme les rois africains, Osiris est la personnification du principal aliment de la communauté, la céréale, l'orge (cf., par ex., *Mystère de la succession*, scène 9, 29-32; *Textes des sarcophages*, 269, 330; *Luttes d'Horus et Seth*, 14, 10; *Textes du sarcophage d'Ankhesneferibre*, 256-302; Plutarque, *Isis et Osiris*, 36, 41, 65, 70; cf. aussi les "Osiris végétants", représentations du dieu en argile dans lesquelles sont enfoncées des graines de céréale qui finissent par germer), et lui-même ou bien les humeurs qui émanent de son cadavre s'identifient avec le

Nil ou avec les eaux fécondantes de la crue (cf. *Textes des Pyramides*, 39, 117, 788, 848, 1360; *Hymne de Ramsès IV à Osiris*). La capitale de l'Égypte, Memphis, est un centre qui diffuse l'abondance parce que le cadavre d'Osiris flotta dans les eaux du Nil à sa hauteur et qu'il y fut enterré (*Théologie memphite*, 61-62, 64). C'est qu'Osiris, roi-dieu mort, dispense l'abondance précisément dans sa condition de mort, d'être sacrifié (Frankfort, 1948, chap. 2). En plus d'être le dieu-qui-meurt, Osiris est aussi le premier ancêtre de la royauté (être individuel) et, en tant que roi mort, celui auquel s'identifient tous les rois en mourant (être collectif).

Osiris se ressemble donc en tous aspects au roi-dieu africain. Pouvons-nous reconstituer au travers de lui la forme la plus ancienne de la royauté égyptienne, son état fétiche ? Ce qui est sûr, c'est que le pharaon historique vivant s'identifie avec Horus, et pas avec Osiris. Nous pensons que cela peut être le résultat du passage de la royauté fétiche à la royauté étatique: le roi vivant s'identifie avec Horus, dieu céleste et solaire, comme c'est le propre des royautés étatiques, et Osiris, le dieu cadavre, demeure la forme mythique du pharaon mort. Cette transformation aurait déjà eu lieu au moment de la formation du royaume unitaire de la Haute Égypte (qui par la suite unifiera l'ensemble du pays), au cours des derniers siècles de l'époque prédynastique. A cette époque, en effet, apparaissent les premiers "noms d'Horus" du roi ou *serekhs*. La société est alors déjà fortement hiérarchisée et depuis les débuts du Dynastique elle apparaît divisée en deux groupes fonctionnels: *pat*, l'élite "solaire", et *rekhit*, les "sujets" (Baines, 1995, 133). Le roi vivant conservera dans tous les cas — comme cela se passe dans les royautés étatiques africaines— un clair souvenir de son passé fétiche, non seulement du fait qu'il sera soumis au *heb Sed* ou fête du rajeunissement, mais aussi du fait qu'il sera également un garant de la *maat* ou harmonie cosmique et d'abondance alimentaire (cf., par ex., *Enseignement d'Amenemhat I à son fils Sésostri*; *Hymne pour la montée sur le trône de Mineptah*, 8,7-9,1; *Enseignement loyaliste, stèle de Sehoteptibre*, §2,1 - §6,10; *Autobiographie de Rekmire*, 17-18) (Moret, 1902; 1927; Wainwright, 1938, 14ss.; Frankfort, 1948, chap. 4; Derchain, 1962; Jacq, 1981; Iniesta, 1989, 98ss.; Assmann, 1989, chap. V).

En ce qui concerne le caractère de jumeau, deux des quatre standards principaux de la royauté pharaonique, celui du loup Oupouaout et celui du placenta d'où pend le cordon ombilical, symbolisent ce principe: Oupouaout, dont le nom signifie "Ouvreur de Chemins", représente ici le roi en tant qu'ouvreur du canal de l'accouchement, c'est-à-dire qu'il est le premier né, alors que le placenta est le second né (Frankfort, 1948, chap. 5; Cervelló Autuori, 1996). Encore de nos jours en Égypte et au Soudan, on peut appliquer au placenta un traitement particulier. Le pharaon assume de plus la dialectique des opposés complémentaires. En effet, en plus de s'identifier avec Horus, il le fait avec Horus-et-Seth en même temps, c'est-à-dire avec l'ordre et le chaos cosmique. Du point de vue mythique, cette notion est exprimée dans l'opposition entre les trois divinités royales: Osiris, le bienfaiteur noir; Seth, le destructeur rouge; et Horus, le vengeur de son père Osiris et également bienfaiteur, selon une structure ternaire qui rappelle beaucoup celle du mythe luba de la royauté (Heusch, 1972; Adler, 1977, 50-51; Anselin, 1989, 128-133, cf. supra).

Nous parlions précédemment de certaines pratiques funéraires en rapport avec les rois africains. La première, le sacrifice funéraire de membres de la suite du roi, est bien attestée en Égypte prédynastique et de la 1^{ère} Dynastie (Emery, 1961, 62-87; Weill, 1961, II, 52-54; Hoffman, 1984, 116, 124, 275-279, 284; Dreyer et al., 1990, 67, 81-86; Baines, 1995, 136-137). La tombe constituée par une sous-structure recouverte d'un monticule au niveau du sol et par une superstructure en forme de "maison" commune est celle qui correspond aux mastabas d'Abydos dans lesquels furent enterrés les rois de la 1^{ère} Dynastie, tombes qui ont prolongé une tradition ancestrale (Dreyer, 1991; Spencer, 1993, 80). Enfin, il n'est pas nécessaire de rappeler les pratiques égyptiennes de préservation du cadavre royal par la momification et le dépôt dans un sarcophage, qui eurent leurs précédents à l'époque prédynastique avec l'ensevelissement dans des peaux d'animaux domestiques ou dans des toiles et l'inhumation dans des sarcophages de bois ou de terre.

Quant aux transgressions, il faut rappeler que l'inceste était l'une des caractéristiques de la famille royale égyptienne. Nous avons

en outre un rappel des rituels anthropophages royaux dans ce qu'on appelle le *Hymne cannibale* des *Textes des Pyramides* (400-414), dans lequel le roi s'alimente des "poumons" et des "cœurs" de certains "dieux" pour assumer leur "magies", leurs "esprits" et leur "savoir". Le roi égyptien était de la même manière soumis à une série de prohibitions et de limitations sévèrement régulées, comme nous l'indique Diodore de Sicile (I, 70), qui affectaient non seulement ce qu'ils devaient faire comme gouvernants (le protocole), mais aussi leur vie personnelle (les promenades, les bains, les séjours avec leurs épouses, le régime alimentaire, etc.).

Les cérémonies de succession au trône ainsi que l'interrègne ont en Égypte la même signification qu'en Afrique, par rapport à la dynamique ordre-chaos. Les hymnes pour l'ascension des rois sur le trône opposent une situation désastreuse à une situation idyllique, correspondant à l'avant et à l'après du couronnement ("*Ceux qui fuyaient reviennent dans leurs villes, (...) ceux qui avaient faim se rassasient joyeusement, ceux qui avaient soif s'enivrent, ceux qui étaient nus se revêtent de lin finement tissé, (...) ceux qui étaient tristes retrouvent la joie...*" dit l'*Hymne pour la montée sur le trône de Ramsès IV*, 1-3).

Le pharaon égyptien n'était pas soumis au régicide mais bien à une fête du rejuvenissement, l'*heb Sed*. Celle-ci avait les trois moments rituels clé dont nous avons parlé précédemment: la mort symbolique du roi, qui apparaissait enveloppé dans un linceul; l'expiation du mal par la voie d'un sacrifice de substitution, dont la représentation était le motif du pharaon frappant avec sa massue l'ennemi vaincu, son double chaotique (Cervelló Autuori, 1993, 43-44, 50-51); et les offrandes aux ancêtres. La même séquence caractérisait les cérémonies de confirmation annuelle de la royauté (Goyon, 1972, 27-28, 30). Au cours des jours qui précédaient l'*heb Sed*, la force cosmique du roi se trouvait à son point le plus faible. C'est pour cela qu'en différentes occasions d'éventuels adversaires "politiques" du pharaon choisirent ce moment pour attenter contre sa vie (Hornung-Staehelin, 1974, 59-61).

Le lien intime du roi égyptien avec le palais royal est observé depuis la première documentation non équivoque de la royauté, à

la fin de l'époque prédynastique, lorsqu'apparaît le *serekh* avec le nom d'Horus du roi. Le *serekh* n'est rien d'autre qu'un rectangle qui représente l'enceinte du palais, dans la moitié supérieure duquel le nom du roi est inscrit, alors que la moitié inférieure est réservée au motif de la "façade de palais". Sur le rectangle, le dieu-faucon Horus, avec lequel le roi est identifié, apparaît perché. Dans le Nouvel Empire, ce lieu deviendra identificatoire, et le roi s'appellera *per aa*, la "Grande Maison" (le palais royal), d'où provient notre mot "pharaon" (Baines, 1990; 1995, 122; sur l'identification 'cosmos-palais royal' cf. O'Connor, 1993; 1995, 290-292).

Nous pensons que cette rapide comparaison entre les doctrines et les formes des royautes négro-africaines et pharaonique montrent assez leur parenté. Pour conclure, nous pourrions nous demander comment s'explique cette parenté et, en général, comment s'expliquent les nombreux parallélismes qui existent entre l'Égypte et l'Afrique. Certains auteurs ont parlé de diffusion, d'autres de convergence. Nous préférons, quant à nous, la notion de 'substrat culturel pan-africain', compris comme un patrimoine culturel commun qui aurait eu son origine à l'époque néolithique et dont auraient émergé, ici et là dans l'espace et dans le temps, les diverses civilisations africaines historiques et actuelles (Frankfort, 1948; 1950; Leclant, 1990; Muzzolini, 1991; Cervelló Autuori, 1995; 1998).

Bibliographie

- Adler, A.**, Les jumeaux sont rois, *L'Homme* 13, 1973, 1-2, pp. 167-192.
- , Faiseurs de pluie, faiseurs d'ordre. Réflexion sur les rapports de la magie et du pouvoir en Afrique Noire, *Libre 2*, 1977, pp. 45-68.
- , Le pouvoir et l'interdit. Aspects de la royauté sacrée chez les Moundang du Tchad, dans: *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*, Paris, 1978, pp. 25-40.
- , *La mort est la masque du roi. La royauté sacrée des Moundang du Tchad*, Paris, 1982.
- Anselin, A.**, La rouge et la noire: le paradigme du pouvoir, *Carbet. Revue Martiniquaise de Sciences Humaines et de Littérature* 8, 1989, pp. 119-147.
- Arkell, A.J.**, The History of Darfur. 1200-1700 A.D., *Sudan Notes and Records* 32 et 33, 1951 et 1952, pp. 37-70, 207-238 et 129-155, 244-275.
- Assmann, J.**, *Maât. L'Égypte pharaonique et l'idée de justice sociale*, Paris, 1989.
- Baines, J.**, Trône et dieu: aspects du symbolisme royal et divin des temps archaïques, *Bulletin de la Société Française d'Égyptologie* 118, 1990, pp. 5-37.
- , Origins of Egyptian Kingship, dans: O'Connor, D.O. et Silverman, D.P. (éds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden-New York-Köln, 1995.
- Barocas, C.**, *L'antico Egitto. Ideologia e lavoro nella terra dei faraoni*, Roma, 1987.
- Beattie, J.H.M.**, Rituals of Nyoro Kingship, *Africa* 29, 1959, pp. 134-145.
- Budge, E.A.W.**, *Osiris and the Egyptian Resurrection*, 2 vols., London, 1911.

- Cervelló Autuori, J.**, Azaiwo, Afyewo, Asoiwo. Reflexiones sobre la realeza divina africana y los orígenes de la monarquía faraónica, *Aula Orientalis* 11, 1993, pp. 5-72.
- , Las raíces africanas de la civilización faraónica, *Revista de Arqueología* 174, 1995, pp. 22-33.
- , A proposito degli stendardi della prima regalità faraonica, dans: Bongioanni, A. & Comba, E. (éds.), *Bestie o dèi? L'animale nel simbolismo religioso*, Torino, 1996, pp. 77-96.
- , Egypt, Africa and the Ancient World, dans: Eyre, C.J. (éd.), *Proceedings of the Seventh International Congress of Egyptologists, Cambridge, 3-9 September 1995*, Leuven, 1998, pp. 261-272.
- Clifford, M.**, A Nigerian Chieftdom. Some Notes on the Igala Tribe in Nigeria and Their "Divine-King", *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 66, 1936, pp. 393-435.
- Derchain, Ph.**, Le rôle du roi d'Égypte dans le maintien de l'ordre cosmique, dans: *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, 1962, pp. 61-73.
- Diodore de Sicile** (éd. Oldfather, C.H., *Diodorus of Sicily*, vol. I, London, "Loeb", 1933).
- Diop, Ch.A.**, *L'Afrique Noire précoloniale. Étude comparée des systèmes politiques et sociaux de l'Europe et de l'Afrique Noire, de l'Antiquité à la formation des États modernes*, Paris, 1960.
- , *Nations nègres et culture. De l'antiquité nègre égyptienne aux problèmes culturels de l'Afrique Noire d'aujourd'hui*, 2 vols., Paris, 1979 (1ère éd. 1954).
- , *Civilisation ou barbarie. Anthropologie sans complaisance*, Paris, 1981.
- Dreyer, G.**, Zur Rekonstruktion der Oberbauten der Königsgräber der 1. Dynastie in Abydos, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts - Kairo* 47, 1991, pp. 93-104.
- Dreyer, G. et al.**, Umm el-Qaab. Nachuntersuchungen im frühzeitlichen Königsfriedhof, 3./4. Vorbericht, *Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts - Kairo* 46, 1990, pp. 53-90.
- Emery, W.B.**, *Archaic Egypt*, London, 1961.
- Evans-Pritchard, E.E.**, *The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture for 1948*, Cambridge, 1948.

- Fortes, M. et Evans-Pritchard, E.E.**, Introduction, dans: Fortes, M. et Evans-Pritchard, E.E. (éds.), *African Political Systems*, London, 1970, pp. 1-23.
- Frankfort, H.**, The African Foundation of Ancient Egyptian Civilization, *Atti del Primo Congresso Internazionale di Preistoria e Protostoria Mediterranea*, 1950, pp. 115-117.
- , *Kingship and the Gods. A Study of Ancient Near Eastern Religion as the Integration of Society and Nature*, Chicago, 1948.
- , Il dio che muore, dans: Frankfort, H., *Il dio che muore. Mito e cultura nel mondo preclassico*, Scandicci (Firenze), 1992, pp. 3-21.
- Frazer, J.G., *The Golden Bough, III: The Dying God*, London, 1911.
- , *The Golden Bough, IV: Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, 2 vols., London, 1914.
- , *The Golden Bough*, New York, 1922 (édition abrégée de la monumentale en 12 vols. de 1907-1914).
- Gauthier, J-G.**, Enveloppement en bandelettes et momification. A propos d'une sépulture de la nécropole prédynastique d'Adaima, *Archéo-Nil* 2, 1992, pp. 128-135.
- Goyon, J-C.**, Confirmation du pouvoir royal au nouvel an [Brooklyn Museum papyrus 47.218.50], Cairo, 1972.
- Hadfield, P.**, *Traits of Divine Kingship in Africa*, London, 1949.
- Héritier-Izard, F.**, La paix et la pluie. Rapports d'autorité et rapport au sacré chez les Samo, *L'Homme* 13, 1973, 3, pp. 121-138.
- Heusch, L. de**, Aspects de la sacralité du pouvoir en Afrique, dans: *Le pouvoir et le sacré*, Bruxelles, 1962, pp. 139-158.
- , *Le roi ivre ou l'origine de l'État*, Paris, 1972.
- , Nouveaux regards sur la royauté sacrée, *Anthropologie et Sociétés* 5, 3, 1981, pp. 65-84.
- , *Écrits sur la royauté sacrée*, Bruxelles, 1987.
- , Introduction, dans: Heusch, L. de (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrés*, Paris, 1990, pp. 7-33.
- Hoffman, M.A.**, *Egypt before the Pharaohs*, London, 1984.
- Hornung, E. et Staehelin, E.**, *Studien zur Sedfest*, Genève-Bâle, 1974.
- Iniesta, F.**, *Antiguo Egipto. La nación negra*, L'Hospitalet de Llobregat, 1989.

- Irstam, T.**, *The King of Ganda. Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa*, Stockholm, 1944.
- Izard, M.**, *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta Blanche)*, Cambridge, 1985.
- , Transgresión, transversalidad, vagabundeo, dans: Izard, M. et Smith, P. (éds.), *La función simbólica*, Madrid-Gijón, 1989, pp. 301-319.
- , De quelques paramètres de la souveraineté, dans: Heusch, L. de (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrés*, Paris, 1990, pp. 69-91.
- Jacq, Ch.**, *Pouvoir et sagesse selon l'Égypte ancienne*, Monaco, 1981.
- Krige, E.J. et Krige, J.D.**, *The Realm of a Rain-Queen. A Study of the Pattern of Lovedu Society*, London, 1943.
- Leclant, J.**, Afrika, dans: Helck, W. et Otto, E. (éds.), *Lexikon der Ägyptologie I*, 1975, cols. 85-94.
- , Égypte, Sahara et Afrique, *Archéo-Nil 0*, 1990, pp. 5-9.
- Meek, C.K.**, *A Sudanese Kingdom. An Ethnographical Study of the Jukun-Speaking Peoples of Nigeria*, London, 1931.
- Moret, A.**, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, Paris, 1902.
- , *La mise à mort du dieu en Égypte*, Paris, 1927.
- Mori, F.**, *Tadrart Acacus. Arte rupestre e culture del Sahara preistorico*, Torino, 1965.
- Muller, J-C.**, La royauté divine chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria), *L'Homme* 15, 1975, pp. 5-27.
- , *Le roi bouc émissaire. Pouvoir et rituel chez les Rukuba du Nigéria Central*, Québec, 1980.
- , 'Divine Kingship' in Chiefdoms and States. A Single Ideological Model, dans: Claessen, H.J.M. et Skalník, P. (éds.), *The Study of the State*, Den Haag, 1981, pp. 239-250.
- , Transgression, rites de rajeunissement et mort culturelle du roi chez les Jukun et les Rukuba (Nigéria central), dans: Heusch, L. de (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrés*, Paris, 1990, pp. 49-67.
- Muzzolini, A.**, Masques et théromorphes dans l'art rupestre du Sahara Central, *Archéo-Nil 1*, 1991, pp. 17-42.
- O'Connor, D.**, Mirror of the cosmos: the palace of Merenptah, dans: **Bleiberg, E. et Freed, R.** (éds.), *Fragments of a Shattered*

- Visage. The Proceedings of the International Seminar on Ramesses the Great*, Memphis, 1993, pp. 167-198.
- , Beloved of Maat, the Horizon of Re: the Royal Palace in New Kingdom Egypt, dans: O'Connor, D. et Silverman, D.P. (éds.), *Ancient Egyptian Kingship*, Leiden, 1995, chap. 7, pp. 263-300.
- Pageard, R.**, Civilisation Mossie et Égypte ancienne, *Genève-Afrique II*, 1963, pp. 183-206.
- Palau Martí, M.**, *Le roi-dieu au Bénin. Sud Togo, Dahomey, Nigeria occidentale*, Paris, 1964.
- Parrinder, E.G.**, Divine Kingship in West Africa, *Numen* 3, 1956, pp. 111-121.
- Perugia, P. del**, *Les derniers rois mages*, Paris, 1978.
- Petrie, W.M.F.**, Egypt in Africa, *Ancient Egypt*, 1914, III et IV, pp. 115-127 et 159-170.
- Plutarque** (éd. Froidefond, Ch., *Plutarque. Oeuvres morales*, vol. V, 2: *Isis et Osiris*, Paris, "Les Belles Lettres", 1988).
- Richards, A.I.**, Keeping the King Divine. The Henry Myers Lecture 1968, *Proceedings of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland*, 1969, pp. 23-35.
- Roscoe, J.**, *The Baganda. An Account of Their Native Customs and Beliefs*, London, 1911.
- , *The Bakitara or Banyoro. The First Part of the Report of the Mackie Ethnological Expedition to Central Africa*, Cambridge, 1923.
- Seligman, C.G.**, The Cult of Nyakang and the Divine Kings of the Shilluk, *Fourth Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories at the Gordon Memorial College. Volume B.-General Science*, Khartoum, 1911, pp. 216-232.
- , Some Aspects of the Hamitic Problem in the Anglo-Egyptian Sudan, *Journal of the Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland* 43, 1913, pp. 593-705.
- , *Egypt and Negro Africa. A Study in Divine Kingship. The Frazer Lecture for 1933*, London, 1934.
- Seligman, C.G. et Murray, M.A.**, Note upon an Early Egyptian Standard, *Man* 11, 1911, pp. 165-171.
- Soleilhavoup, F.**, À propos des masques et visages rupestres du Sahara, *Archéo-Nil* 1, 1991, pp. 43-58.
- Spencer, A.J.**, *Early Egypt. The Rise of Civilisation in the Nile Valley*, London, 1993.

- Surgy, A. de**, Le prêtre-roi des Evhé du Sud-Togo, dans: Heusch, L. de (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrés*, Paris, 1990, pp. 93-120.
- Tardits, C.**, Roi divin, dans: *Encyclopaedia Universalis*, suppl. II, Paris, 1980, pp. 1251-1254.
- , A propos du pouvoir sacré: que disent les textes?, dans: Heusch, L. de (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrés*, Paris, 1990, pp. 35-48.
- Van Bulck, V.**, La place du roi divin dans les cercles culturels d'Afrique Noire, dans: *La regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso Internazionale di Storia delle Religioni (Roma, aprile 1955)*, Leiden, 1959, pp. 98-134.
- Vansina, J.**, A Comparison of African Kingdoms, *Africa* 32, 1962, pp. 324-334.
- , *Le royaume kuba*, Tervuren, 1964.
- Vercoutter, J.**, *L'Égypte et la vallée du Nil, I: Des origines à la fin de l'Ancien Empire. 12000-2000 av. J.-C.*, Paris, 1992.
- Vincent, J-F.**, Des rois sacrés montagnards? (Hadjeray du Tchad et Mofu-Diamaré du Cameroun), dans: Heusch, L. de (éd.), *Systèmes de pensée en Afrique noire, 10: Chefs et rois sacrés*, Paris, 1990, pp. 121-144.
- , *Princes montagnards du Nord-Cameroun. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique*, 2 vols., Paris, 1991.
- Wainwright, G.A.**, *The Sky-Religion in Egypt. Its Antiquity & Effects*, Cambridge, 1938.
- Weill, R.**, *Recherches sur la Première Dynastie et les temps prépharaoniques*, 2 vols., Cairo, 1961.
- Wilson, M.**, *Divine Kings and the 'Breath of Men'. The Frazer Lecture for 1959*, Cambridge, 1959a.
- , *Communal Rituals of the Nyakyusa*, London, 1959b.
- Young, M.W.**, The Divine Kingship of the Jukun: a Re-Evaluation of Some Theories, *Africa* 36, 1966, pp. 135-152.

