

Volume II

LES RELATIONS HOMMES-FEMMES DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD

Textes réunis et présentés par
Nicole ECHARD



Actes du IV^e colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988

**Actes du IV^e colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988**

Volume II

**LES RELATIONS
HOMMES-FEMMES
DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD**

**Actes du IV^e colloque Méga-Tchad
CNRS / ORSTOM
Paris, du 14 au 16 septembre 1988**

Volume II

**LES RELATIONS
HOMMES-FEMMES
DANS LE BASSIN DU LAC TCHAD**

Textes réunis et présentés par
Nicole ECHARD

Editions de l'ORSTOM

INSTITUT FRANÇAIS DE RECHERCHE SCIENTIFIQUE POUR LE DÉVELOPPEMENT EN COOPÉRATION

Collection **COLLOQUES et SÉMINAIRES**

PARIS 1991

La loi du 11 mars 1957 n'autorisant, aux termes des alinéas 2 et 3 de l'article 41, d'une part, que les «copies ou reproductions strictement réservées à l'usage privé du copiste et non destinées à une utilisation collective» et, d'autre part, que les analyses et les courtes citations dans un but d'exemple et d'illustration, «toute représentation ou reproduction intégrale, ou partielle, faite sans le consentement de l'auteur ou de ses ayants droit ayants cause, est illicite» (alinéa 1er de l'article 40).

Cette représentation ou reproduction, par quelque procédé que ce soit, constituerait donc une contrefaçon sanctionnée par les articles 425 et suivants du Code pénal.

SOMMAIRE

Avant-propos Daniel BARRETEAU et Henry TOURNEUX	7
Introduction Nicole ECHARD.....	11
Tendances actuelles de la recherche en anthropologie des sexes Nicole-Claude MATHIEU	13
A man and a woman, or gender marking in a nominal system Zygmunt FRAJZYNGIER	35
"Femme" et "homme" en tchadique, en comparaison avec les autres langues chamito-sémitiques Dymitr IBRISZIMOW	47
Le sort des femmes dans les contes du Tchad Herrmann JUNGRAITHMAYR	59
Le mariage heureux et le mariage malheureux à travers quatre contes peuls du Cameroun Ursula BAUMGARDT	71
Women in the Borno State Civil Service : Dividends or losses in investment in human capital P. CHIKE DIKE	123
Body decorations, male-female relations and group identity amongst the hill dwelling Koma people of Nigeria Joseph EBOREIME	159
Le soro ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbé du Diamaré (Nord-Cameroun) ABDOULAYE OUMAROU DALIL	203

"Les hommes meurent toujours à cause des femmes". Les relations entre les sexes chez les Masa du Tchad Françoise DUMAS-CHAMPION	225
Un pour trente, toutes pour un : La grande polygamie des princes montagnards mofu-Diamaré Jeanne-Françoise VINCENT	249
"Mariages de la maison" et "mariages de la brousse" dans les sociétés peule, WoDaaBe et Kanuri autour du lac Tchad Mette BOVIN.....	265

LISTE DES CARTES

Carte générale

Carte du Borno

Carte de l'aire koma

Carte de répartition des différents groupes masa

AVANT-PROPOS

Daniel BARRETEAU
ORSTOM, LATAH

Henry TOURNEUX
CNRS, LACITO

Le quatrième colloque du Réseau international de recherches pluridisciplinaires sur l'histoire et la préhistoire dans le bassin du lac Tchad (Méga-Tchad) était organisé autour de trois thèmes majeurs :

1. La forge et les forgerons (responsable : Yves MOÑINO)
2. Les relations hommes/femmes (responsable : Nicole ECHARD)
3. Histoire économique (responsable : Jean BOUTRAIS).

Les articles résultant de ce colloque ont été répartis en trois volumes.

Lors du colloque, une exposition, dirigée par Charlotte von GRAFFENRIED et Louis PERROIS, montrait divers aspects de la poterie dans cette région, reprenant un thème développé lors des colloques précédents. Sept films ont été visionnés sur la poterie, la métallurgie et les relations hommes/femmes.

Le colloque était organisé conjointement par le Laboratoire d'Archéologie Tropicale et d'Anthropologie Historique (LATAH) de l'ORSTOM, et par le Laboratoire de Langues et Civilisations à Tradition Orale (LACITO) du CNRS.

Les personnes suivantes ont participé à l'organisation du colloque :

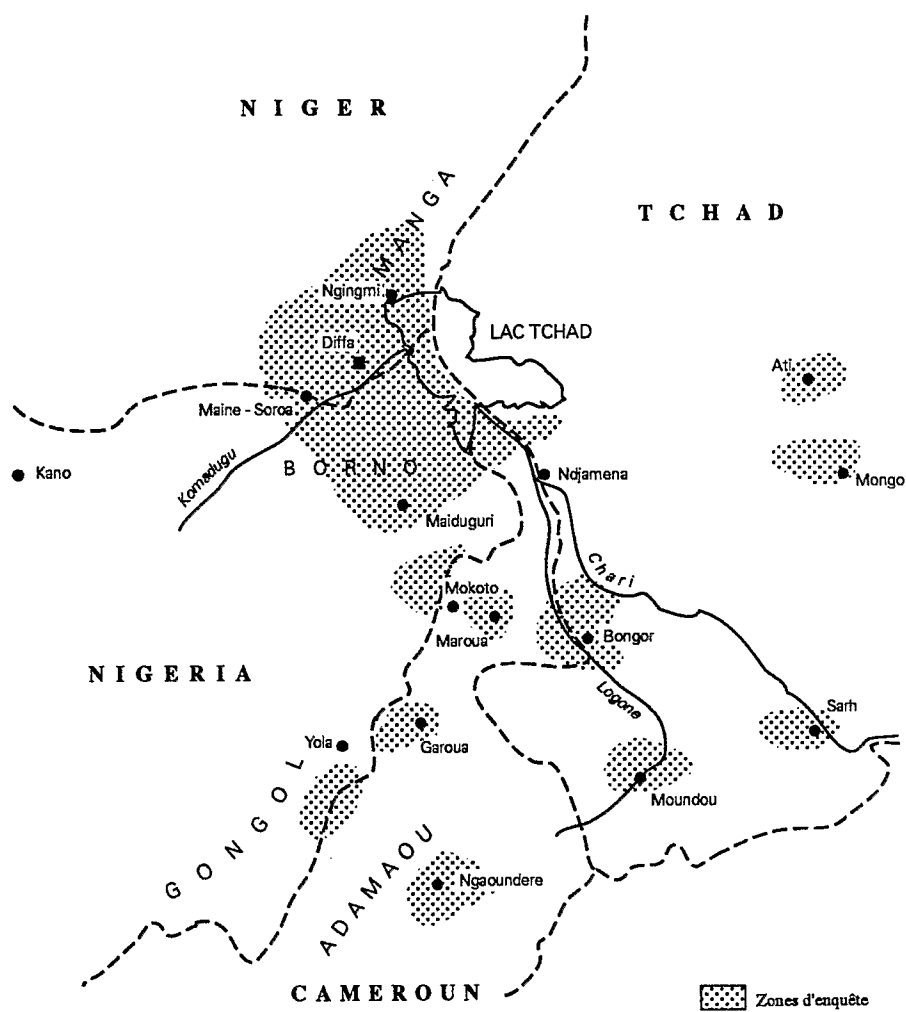
- Daniel BARRETEAU (ORSTOM, LATAH)
- Jean BOUTRAIS (ORSTOM, Dép. MAA)
- Nicole ECHARD (CNRS, Laboratoire de sociologie et géographie africaines)
- Charlotte von GRAFFENRIED (Musée d'histoire de Berne)
- Alain MARLIAC (ORSTOM, LATAH)
- Yves MOÑINO (CNRS, LACITO)
- Louis PERROIS (ORSTOM, LATAH)
- Henry TOURNEUX (CNRS, LACITO).

Les trois précédents colloques ont déjà fait l'objet de publications dans la collection "Colloques et Séminaires" de l'ORSTOM :

1. *Langues et cultures dans le bassin du lac Tchad*, 1977 ;
2. *Le milieu et les hommes : recherches comparatives et historiques dans le bassin du lac Tchad*, 1988 ;
3. *Relations interethniques et cultures matérielles dans le bassin du lac Tchad*, 1990.

Environ 130 personnes ont participé à ce colloque, manifestant un réel intérêt pour les thèmes abordés comme pour les activités générales du réseau.

Carte générale



INTRODUCTION

Nicole ECHARD
CNRS, Paris

La diversité des communications présentées lors de la journée consacrée aux relations hommes-femmes rend compte de la richesse des recherches menées sur un thème dont l'important développement, ces vingt dernières années, est dû au renouveau des mouvements de femmes. Le caractère récent des études dans ce domaine a conduit à faire précéder les contributions d'un texte général sur les tendances actuelles de la recherche en anthropologie des sexes qui met en perspective chacune des contributions présentées.

Deux textes relèvent de la linguistique et deux contributions empruntent à la littérature orale de quoi alimenter leur propos. Les autres études rendent compte de recherches anthropologiques, la plupart d'entre elles portant sur les différentes questions posées par le mariage, lieu social par excellence du traitement et de la mise en forme des rapports entre les femmes et les hommes.

L'ensemble des textes, qui tous rendent compte de recherches originales, apporte des éléments d'information et de comparaison indispensables à la compréhension des rapports sociaux de sexe, contribuant ainsi au développement autonome de ce champ d'étude.

TENDANCES ACTUELLES DE LA RECHERCHE EN ANTHROPOLOGIE DES SEXES *

Nicole-Claude MATHIEU
E.H.E.S.S., Paris

Qu'une journée de ce colloque soit spécialement consacrée à l'analyse des relations hommes-femmes atteste de la légitimité que commence à acquérir ce sujet en tant que domaine de recherche autonome. Il faut en porter le crédit à l'existence depuis vingt ans en sciences sociales de ce qu'on appelle les "*Women's Studies*" (études sur/par les femmes) dont l'impulsion de départ est objectivement liée à la (re)naissance des mouvements féministes en Occident, mais aussi, il faut le souligner, dans le Tiers Monde. Non qu'avant on ne parlait pas des femmes, mais en annexe du discours central, ou comme un "problème". De même que les mouvements Noirs ont fait comprendre que le "problème noir" était un problème blanc, on commence à saisir que le "problème des femmes" est créé par les hommes - comme il apparaîtra ici à travers la communication

* Cette communication introductive à la journée sur "les relations hommes-femmes" du 4ème Colloque Méga-Tchad reprend quelques points des entrées "Différenciation des sexes" et "Etudes féministes et anthropologie" à paraître dans le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* (A.I.D.A., ed.) aux Presses Universitaires de France.

de P. CHIKE DIKE sur les femmes dans le *Civil Service* de l'Etat de Borno au Nigéria¹.

Dans toutes les disciplines, l'étape première des *Women's Studies* a été une critique méthodologique de l'idéologie sexiste de la "science" et sa mise en rapport avec les structures d'oppression des femmes dans les sociétés, principalement occidentales, qui la produisent : les études féministes sont aussi une des branches, méconnue, de la sociologie de la connaissance.

En ce qui concerne l'anthropologie, la mise en évidence de l'androcentrisme (*male bias*) de la pensée scientifique y était d'autant plus cruciale que, discours produit *par* un certain type de sociétés, elle est aussi un discours *sur* des sociétés certes "autres" mais souvent elles-mêmes androcentriques - ce qui pose un problème de méthode par le risque de renforcement entre l'idéologie des chercheurs et celle de la société étudiée. Nombre d'études ont montré que - quels que soient les domaines traités (économie, parenté, sexualité, politique, symbolisme, etc.) et quelles que soient les orientations théoriques des auteurs (marxistes, structuralistes, ou autres) - des mécanismes d'*invisibilisation* des femmes sont à l'œuvre, tant dans le recueil des données (descriptions incomplètes ou inadéquates des activités féminines) que dans la formalisation (présentation des "faits", langage, concepts,

¹P. CHIKE DIKE, "Women in the Borno State Civil Service - dividends or losses in investment in human capital"; dans ce volume, pp. 00-00.

théorisation). On a montré que les femmes sont invisibilisées à deux niveaux :

a) en tant qu'actrices sociales (et même en tant qu'êtres humains) ;

b) en tant que groupe socialement *construit*, ce qui est corollaire de leur *survisibilisation* comme êtres pensés plus "naturels" que les hommes (notamment dans leur rapport à la procréation).

En analysant les ambiguïtés et les contradictions dans les textes ethnologiques, on constate une asymétrie dans le traitement méthodologique accordé aux deux sexes et une absence d'intégration ou une intégration inadéquate des femmes dans les modèles théoriques comme dans les descriptions empiriques des formations sociales (pour une présentation de ces critiques, cf. MATHIEU 1985b).

Des problèmes généraux (tel celui des rapports entre science, idéologie et structures sociales, ou celui de la relation des catégories dominées à l'idéologie dominante) et des questions propres à la discipline (notamment le rapport cognitif et politique de l'ethnologue avec son terrain) sont ainsi réactualisés par ces études critiques. Mais, accusant l'ethnologie de déformer par androcentrisme la réalité des sociétés, "les" féministes occidentales sont accusées en retour de projeter par ethnocentrisme "leurs problèmes" sur ces mêmes sociétés. Elles seraient racistes (voir les débats sur les mutilations sexuelles ; cf. ECHARD & MATHIEU 1982, et MODEFEN 1982) et même sexistes (car se centrant sur les femmes)...

Or, s'il est nécessaire de mener des études *sur* les femmes, c'est bien pour contrebalancer le biais androcentrique et parvenir à une véritable anthropologie des sexes et de la société globale. Une part du travail a consisté depuis vingt ans à réhabiliter les femmes comme actrices sociales : révéler leur importance, sous-estimée ou méconnue jusqu'alors, dans la production, les stratégies d'alliance, les rituels, rappeler l'influence politique et économique des associations de femmes (surtout en Afrique), etc. Beaucoup de ces études tendent à montrer que les femmes ne sont pas "que des pions" dans un jeu masculin. La question me semble plus complexe : dans nombre de sociétés, les femmes *sont* des pions, mais on ne peut pleinement le démontrer qu'en les prenant comme *sujets* de l'analyse...

Deuxième point : les études en ce domaine sont menées principalement *par* des femmes, non en tant que biologiquement telles mais en tant que membres conscients d'un groupe opprimé sur le critère du sexe. L'expérience "minoritaire" fournit une distanciation par rapport à la vision androcentrique et, dépassant un relativisme culturel commode, une acuité de perception du vécu et des modalités souvent voilées de l'oppression dans d'autres sociétés. Ceci n'invalide pas les connaissances masculines sur *l'exercice* du pouvoir : les hommes sont souvent mieux à même de saisir les mécanismes de l'oppression. Bref, la position, objective et subjective, de l'ethnologue dans le champ des rapports de sexe de sa propre société est un des cadres sociaux de la connaissance.

Enfin, il est nécessaire de mener ces études *du point de vue* des femmes (y compris par la compréhension des formes aliénées de leur vision du monde ; cf. MATHIEU 1985a), et *pour elles*, dans un souci déontologique : par ses écrits et son attitude sur le terrain (attention ou non à ce que disent les femmes de leur oppression, à leurs résistances, à leurs demandes), quel groupe de sexe l'ethnologue choisit-il/elle de servir ? L'anthropologie appliquée est aussi en cause, lorsqu'elle collabore à des plans de "développement" qui négligent et aggravent le travail des femmes en leur ôtant certaines formes d'autonomie ou en renforçant des structures patriarcales existantes (cf. ROGERS 1980). (Sur les relations entre anthropologie et féminisme, cf. notamment ROSALDO 1980, DAGENAIS 1987, STRATHERN, 1987, MOORE 1988.)

Au-delà du consensus sur l'androcentrisme, il existe actuellement une *diversité de positions théoriques* dans la réinterprétation des données et l'orientation des recherches nouvelles. Diversité qui rappelle d'ailleurs les divergences d'analyse de l'anthropologie précédente.

1) Certaines études, d'inspiration fonctionnaliste et encore traditionnelle, voient l'idéologie androcentrée de la plupart des sociétés plutôt comme un effet de surface et insistent sur le pouvoir "réel", quoique moins visible, des femmes dans la *complémentarité des sexes* (qu'elle soit conçue comme symétrique ou asymétrique). Ici sont en cause les définitions du pouvoir, du statut, de l'autonomie, etc. Mais la question est-elle de savoir si les femmes ont "du" pouvoir dans le

domaine qui leur est assigné (ce qui est presque toujours incontestable) ou si elles ont *sur les hommes* et la société le pouvoir de décision finale et globale qu'ils ont sur les femmes et la société ?

2) Une autre tendance, d'inspiration néo-engelsienne, s'attache aux *conditions d'apparition de l'inégalité* entre les sexes selon les contextes socio-historiques (changements de modes de production, formation des classes, de l'Etat, destructurations dues à la colonisation, au capitalisme, etc.). Sans nier la domination masculine dans nombre de sociétés, elle affirme l'existence de sociétés égalitaires du point de vue des sexes, surtout parmi les chasseurs-cueilleurs, ce qui est contesté (cf. la polémique qui suit l'article de LEACOCK (1978) dans *Current Anthropology*). Cette tendance s'intéresse peu à la violence sexuelle des hommes envers les femmes, si ce n'est pour l'attribuer à des facteurs *externes* de destabilisation de ces sociétés.

3) Si les deux premières tendances tentent de visibiliser *les femmes* dans l'analyse des relations *entre* les sexes, une troisième orientation tente plutôt de visibiliser *l'oppression* des femmes à travers la *construction* même de la différence sociale des sexes. D'inspiration matérialiste ou marxienne (plutôt que marxiste), elle souligne la nécessité de dépasser la vision fixiste des sexes fondée sur une conceptualisation naturaliste des femmes et sur l'idée d'une "naturalité" de la procréation et de la division sexuelle du travail. Elle ne voit pas "l'universalité" (en l'état actuel des connaissances) de la subordination des femmes comme inéluctable, mais s'attache aux mécanismes

sociaux, à la fois matériels et idéels, qui définissent dialectiquement les deux catégories, ou "classes" de sexe : les modes de contrôle masculin sur le travail, la sexualité et la conscience des femmes.

D'une manière générale, les études féministes ont problématisé le concept de sexe en systématisant celui de genre (*gender*) ou de "sexe social", ce qui a aussi entraîné de nouvelles recherches en anthropologie symbolique quant à la variabilité des agencements cognitifs de la catégorie de sexe selon les sociétés.

L'ethnologie permet d'illustrer la fragilité des frontières établies entre les sexes et les multiples moyens d'éducation et de répression qu'elles impliquent. Toutes les sociétés élaborent une "grammaire" sexuelle (du "féminin" et du "masculin" sont imposés culturellement à la femelle et au mâle) mais cette grammaire - idéale et factuelle - outrepassé parfois les "évidences" biologiques. Certaines sociétés reconnaissent et institutionnalisent la possibilité d'une divergence entre sexe biologique et sexe social, comme l'attestent le phénomène des berdaches en Amérique ou les mariages entre personnes de même sexe en Afrique. Et si nos sociétés perçoivent la différence des sexes et des genres comme fondée "en nature" (d'où la nécessité ressentie par les transsexuels modernes de modifier leur sexe *physique*), bien d'autres n'y voient qu'un avatar de l'humanité. Ainsi, à l'origine, il y eut : des couples de jumeaux androgynes, pour les Dogon ; deux hommes dont l'un rendit l'autre enceint, pour les Inuit ; une

femme qui donna seule naissance à une fille, pour les Iroquois ; un homme seul (seconde version de la Création) dans la Genèse ; etc.

Toutefois, nombre de rites *réactualisent* la différence biologique et sociale des sexes et leur "complémentarité", conçue parfois comme égalitaire, au moins au niveau symbolique, plus souvent comme asymétrique : ainsi les initiations féminines, généralement centrées sur la procréation et le mariage, insistent-elles aussi sur l'obéissance au mari. Il ne s'agit donc pas de simple différenciation mais de *hiérarchisation* des sexes, avec affirmation de la *prévalence* masculine. Les mythes très répandus d'un "matriarcat primitif", où les femmes possédaient le pouvoir et ses instruments mais s'en servaient mal, traduisent et permettent de justifier la suprématie masculine - tout comme la transgression féminine primordiale qu'évoque Françoise DUMAS-CHAMPION chez les Masa du Tchad¹. On voit aussi dans les contes peuls du Cameroun analysés par Ursula BAUMGARDT² que même lorsque le mariage est représenté "hors contexte" de la parenté, comme un contrat entre individus basé sur l'amour mutuel et le respect de la religion, c'est surtout la femme qui transgresse la loi, et que cette loi est d'obéissance à l'homme.

¹Françoise DUMAS-CHAMPION, " 'Les hommes meurent toujours à cause des femmes'. Les relations entre les sexes chez les Masa du Tchad"; dans ce volume, pp. 00-00.

²Ursula BAUMGARDT, "Le mariage heureux et le mariage malheureux à travers quatre contes peuls du Cameroun"; dans ce volume, pp 00-00.

Mais le vieux rêve de l'humanité - l'annulation de la différence des sexes - trouve, conjoint à la réalité du pouvoir des hommes, son apogée dans l'affirmation de *l'omnipotence* masculine, qui peut aller dans certaines populations (notamment en Nouvelle-Guinée) jusqu'à absorber symboliquement les caractéristiques (et les substances mêmes) du sexe féminin. Il existe diverses formes de dénégation de l'existence des femmes, dont l'une consiste à leur refuser ou à leur mesurer ce qui constitue l'essentiel de la définition sociale de la personne. Ainsi en est-il, chez les Moundang analysés par Alfred ADLER¹, de "l'exclusion clanique" des femmes (sauf à se "masculiniser", notamment dans un rite d'inversion - cas de la fille aînée lors des funérailles de son père). Dans le *soro* des Foulbé du Diamaré, rituel d'initiation "du couple" décrit par ABDOULAYE OUMAROU DALIL², on voit la jeune épouse - de plus, seule de son sexe - totalement subsumée en la personne de son mari, dans un ensemble dont les règles et la finalité sont de fait centrées sur les statuts masculins.

Concrètement, comment se réalise la construction sociale de la différence des sexes et de l'inégalité ?

¹Alfred ADLER, communication sur "La symbolique de l'alliance et le statut de la femme chez les Moundang"; cf. "La fillette amoureuse des masques. Le statut de la femme chez les Moundang", *Journal des Africanistes*, 59, (1-2), 1989 : 63-97.

²ABDOULAYE OUMAROU DALIL, "Le *soro* ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbé du Diamaré (Nord-Cameroun)"; dans ce volume, pp. 00-00.

En biologie, la différenciation est l'acquisition de propriétés fonctionnelles différentes par des cellules semblables. De même, toutes les sociétés assignent aux deux sexes des *fonctions* différentes dans le corps social et ce, dans deux champs fondamentaux (la reproduction et le travail) dont les autres aspects de la différenciation entre hommes et femmes (vêtements, décorations corporelles, motricité, verbalisation, accès différentiel à l'alimentation, aux ressources en général, au contrôle des rituels ou de la vie politique, etc.) apparaissent comme des épiphénomènes : des signes ou des conséquences.

Nous proposons d'appeler ces deux champs fondamentaux de hiérarchisation entre les sexes, l'un, la *division sexuelle du travail de reproduction*, l'autre, la *division socio-sexuée du travail*.

Il est admis en ethnologie que "l'échange des femmes" à travers l'alliance assure aux hommes le contrôle des capacités reproductrices féminines (bien que dans certaines sociétés ce soient les hommes qui sont échangés; cf. COLLARD 1981). Et nombre d'études s'attachent aux statuts respectifs de la femme comme sœur et comme épouse selon les sociétés (par exemple, SACHS 1982). Alfred ADLER compare le traitement symbolique du statut d'alliance et du statut de filiation pour les hommes pour les femmes chez les Moundang, les Sara et les Worodugu. Tout particulièrement en sociétés patrilinéaires et virilocales, il est important d'étudier les différentes modalités et les différents degrés "d'intégration" (d'autres diraient, d'aliénation) de la femme au lignage du mari.

Mais un autre point est que la "fécondité des femmes" est généralement traitée en ethnologie comme un donné "naturel". Or Paola TABET (1985) a montré qu'entre la *capacité* et le *fait* de procréer s'interposent des interventions sociales sur le corps, la sexualité et la volonté des femmes, qui d'ailleurs vont moins dans le sens d'une limitation des naissances que dans celui d'une rentabilisation des possibilités biologiques, et d'une "spécialisation" des femmes à des fins reproductives, principalement à travers le mariage. (On voit un exemple de cette *gestion matérielle* de la sexualité des femmes et du prestige des hommes dans la communication de Jeanne-Françoise VINCENT¹ sur la grande polygynie des princes montagnards Mofu - où la fécondité des épouses de prince parvient à être aussi élevée que celle des femmes ordinaires, par la reprise plus précoce des relations sexuelles après une naissance.)

Les modalités concrètes de cette imposition de la procréation vont de l'intériorisation des normes par "l'éducation" jusqu'à la coercition (voir chez les Foulbé du Diamaré les "bonnes paroles", à savoir les pires menaces, prodiguées à la jeune épouse lors de la cérémonie du *soro*, au cas où elle tenterait de fuir le mariage ; communication de ABDOULAYE OUMAROU DALIL), de la surveillance des événements physiologiques et de l'imposition de la fréquence du coït jusqu'au "marquage"

¹Jeanne-Françoise VINCENT, "Un pour trente, toutes pour un : la grande polygamie des princes montagnards mofu-Diamaré" ; dans ce volume, pp. 00-00.

- symbolique mais aussi parfois physique (mutilations) - des femmes comme corps reproducteur (sans équivalence pour les hommes ; cf. FAINZANG 1985).

Ajoutons que la contrainte reproductive demeure prioritaire pour les femmes, même dans des cultures (rares) où le lesbianisme est toléré : chez les Swahili de Mombasa (Kenya), aucune fille ne peut devenir homosexuelle avant d'avoir été mariée, à la différence des garçons (SHEPHERD 1987).

La reproduction peut donc, selon Paola TABET, être considérée comme un travail, et elle est, comme tout travail, socialement organisée. On peut alors lui appliquer l'analyse marxienne du travail : le contrôle sur la sexualité des femmes s'exerçant dans des *rapports de reproduction* (gestion de l'instrument de production - le corps de la femme -, des conditions et rythmes du travail, de la quantité et de la qualité du produit - l'enfant -, etc.) dont les hommes sont en général les bénéficiaires.

C'est bien ici qu'on devrait parler de division *sexuelle* du travail, mais elle n'a rien de naturel.

En revanche, rien ne permet de lier au *sexe* et à la procréation la différenciation des tâches selon le sexe/genre, observée dans toutes les sociétés mais avec des modalités variables. Ou plutôt, c'est dans l'ordre inverse de l'idée naturaliste commune (selon laquelle la division des tâches serait une conséquence des contraintes "objectives" de la procréation féminine) qu'il faut établir la relation : Claude LEVI-STRAUSS (1971 :

21 [1956]), insistant sur l'artificialité tant de la répartition des tâches que de l'organisation de la famille, voit dans la division du travail "un moyen de créer entre les sexes une mutuelle dépendance, sociale et économique [...] les amenant par là à se perpétuer et à fonder une famille". Poussant la logique de cette analyse, Gayle RUBIN (1975 : 178) définit cette division comme "un tabou contre la similitude des hommes et des femmes [...] qui exacerbe les différences biologiques [...] et par là crée le genre".

La différenciation des tâches et des fonctions sociales, attribut principal du genre, se reproduit même dans les mariages entre personnes de même sexe et de genre opposé (tels les mariages entre femmes chez les Nuer ou entre hommes chez les Azande) - occurrences qui attestent en miroir que le mariage ne se limite pas à la fonction procréative entre les partenaires, mais représente un ensemble d'obligations et de droits sur des biens et des personnes, et très généralement de droits du sexe/genre "homme" sur le sexe/genre "femme".

Statistiquement, les modalités concrètes de la division socio-sexuée du travail prennent la forme d'une hiérarchisation où, si les tâches et rôles "masculins" sont plus valorisés, de fait ce sont les femmes qui assurent la grande majorité du travail : "domestique" et productif, outre le travail reproductif (sauf rares exceptions où prime le travail sexuel : certaines couches sociales supérieures et/ou certaines sociétés, tels les Hima d'Uganda ou les Hausa de l'Ader au Niger ; cf. ECHARD & BONTE 1978). C'est pourquoi on pourrait

dans une certaine mesure répondre oui à la question ("le conte reflète-t-il les relations réelles existant entre les sexes dans la vie sociale ?") de Herrmann JUNGRAITHMAYR¹, constatant que la majorité de ses contes du Tchad central donnent une image "positive" de la femme (elle est courageuse, elle fait tout) quoique "ambiguë" (parfois sa fécondité est destructrice). (Des précisions ethnographiques auraient peut-être permis d'éclairer aussi un autre aspect frappant de ces contes : la résistance des femmes.)

Mais pour analyser la hiérarchisation socio-sexuée du travail - clef de voûte de la différenciation du sexe en "genres" - il faut dépasser l'idée d'une simple division des tâches (avec "partage" ou non par les deux sexes), l'idée d'une simple "répartition" technique (et à base naturelle) du travail, pour considérer *les rapports de production entre les sexes*. Paola TABET (1979) démontre que s'il n'existe pas d'activités exclusivement féminines, en revanche certaines tâches sont interdites aux femmes, notamment en fonction de la technicité des outils ou de leur capacité à servir d'armes. (On remarquera ici que même dans une société comme les montagnards Koma du Nigéria que Joseph EBOREIME² estime "égalitaire" sur le plan de la production agricole, les hommes se réservent la chasse, et le contrôle de la vie rituelle.) L'analyse par P. TABET des

¹Herrmann JUNGRAITHMAYR, "Le sort des femmes dans les 'Contes du Tchad' "; dans ce volume, pp. 00-00.

²Joseph EBOREIME, "Body decorations, male-female relations and group identity amongst the hill dwelling Koma people of Nigeria"; dans ce volume, pp. 00-00.

instruments de production impartis aux deux sexes tant dans les sociétés de chasseurs-collecteurs et d'agriculteurs que dans les sociétés industrielles modernes révèle 1) un écart technologique constant entre hommes et femmes, avec sous-équipement féminin ; 2) que les hommes dans chaque société se réservent le monopole des outils-armes, du travail des matières dures permettant leur fabrication, et des instruments de production les plus complexes et les plus productifs. Les hommes ont très généralement le contrôle des moyens de production *clés* dans une société donnée (outils, techniques, terre, bétail, main-d'œuvre, capitaux) et des moyens de *défense* - celui de l'organisation du travail et celui de la violence -, d'où la maîtrise de l'organisation symbolique et politique.

Etant donné l'omniprésence de la catégorie de sexe dans toutes les institutions sociales, il est souhaitable, comme plusieurs communications ont ici tenté de le faire, que les relations hommes-femmes ne soient plus traitées de façon fragmentée (selon les différents "domaines" d'étude) à l'intérieur de chaque ethnographie, mais de parvenir à intégrer les différents plans, matériels et symboliques, et les différents champs, relatifs à l'économique, au sexuel, à la parenté, à la religion et au politique, etc., pour saisir dans chaque société les modalités précises de la différenciation du sexe en genres et de la construction de l'inégalité.

A cet égard, les comparaisons faisant apparaître des manières différentes de traiter le même problème soit dans des sociétés

structurellement proches - comme dans la communication d'Alfred ADLER - soit dans des sociétés opposées ou se situant sur un continuum en fonction de certaines variables - comme dans celle de Mette BOVIN¹- sont certainement le moyen de produire des hypothèses fructueuses, qui permettront peut-être aussi de parvenir à discerner ultérieurement différents types de systèmes sociaux de sexe.

¹Mette BOVIN, " 'Mariages de la maison' et 'mariages de la brousse' dans les sociétés peule, Wodaabe et Kanuri autour du lac Tchad"; dans ce volume, pp. 00-00.

Nicole-Claude MATHIEU

"Tendances actuelles de la recherche en anthropologie des sexes"

Résumé

Cet exposé introductif à la journée consacrée aux relations hommes-femmes présente brièvement : 1) les critiques épistémologiques portées à l'anthropologie par les *Women's studies* ; 2) les oppositions de tendances dans la recherche ; 3) les aspects symboliques et rituels de la hiérar-chisation des sexes/genres ; 4) les mécanismes matériels de la construction sociale de la différence des sexes, dans l'organisation de la production et de la reproduction.

Abstract

As an introduction to the workshop devoted to male-female relationships, this paper briefly reviews the following issues : 1) the epistemo-logical critiques leveled at the field of anthro-pology by Women's Studies, 2) the different trends in research, 3) the symbolic and ritual aspects of the sex/gender hierarchy, and 4) the material mechanisms relating which in production and reproduction socially construct the social differences between the sexes.

BIBLIOGRAPHIE

- COLLARD Chantal, 1981, "Echangés, échangistes : structures dominées et structures dominantes d'échange matrimonial - le cas guidar", *Culture I* (1) : 3-11.
- DAGENAIS Huguette, 1987, "Méthodologie féministe et anthropologie : une alliance possible", *Anthropologie et sociétés*, 11, (1) : 19-44.
- ECHARD Nicole, Pierre BONTE, 1978, "Anthropologie et sexualité : les inégales", *La condition féminine* (Centre d'études et de recherches marxistes éd.), Paris, Editions sociales, 59-83.
- ECHARD Nicole, Nicole-Claude MATHIEU, 1982, "Tribune libre : Les mutilations du sexe des femmes", *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, 9 : 45-49.
- FAINZANG Sylvie, 1985, "Circoncision, excision et rapports de domination", *Anthropologie et sociétés*, 9 (1) : 117-127.
- LEACOCK Eleanor, 1978, "Women's status in egalitarian society : implications for social evolution", *Current Anthropology*, 19 (2) : 247-275.

LEVI-STRAUSS Claude, 1971, "La famille", *Annales de l'Université d'Abidjan*, série F-3, fasc. 3 : 5-29. [Ed. orig. in : SHAPIRO Harry L. (ed.), 1956, *Man, culture and society*, New York, Oxford University Press, ch. XII : 261-285.]

MATHIEU Nicole-Claude, 1985a, "Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques-unes de leurs interprétations en ethnologie", *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* (MATHIEU N.-C. éd.), Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 169-245.

MATHIEU Nicole-Claude, 1985b, "Critiques épistémologiques de la problématique des sexes dans le discours ethno-anthropologique", Rapport pour la Réunion internationale d'experts : Réflexion sur la problématique féminine dans la recherche et l'enseignement supérieur, Lisbonne, UNESCO, SHS-85/Conf. 612/6, 61 p.

MODEFEN (Mouvement pour la défense des droits de la femme noire), 1982, "Tribune libre : Sur l'infibulation et l'excision en Afrique", *Bulletin de l'Association Française des Anthropologues*, 9 : 50-54.

- MOORE Henrietta L., 1988, *Feminism and anthropology*, Cambridge/Oxford, Polity Press in assoc. with Basil Blackwell, 246 p.
- ROGERS Barbara, 1980, *The domestication of women : discrimination in developing societies*, London, Kogan Page, 200 p.
- ROSALDO Michelle Z., 1980, "The use and abuse of anthropology : reflections on feminism and cross-cultural understanding", *Signs : journal of women in culture and society*, 5 (3) : 389-417.
- RUBIN Gayle, 1975, "The traffic in women : notes on the "political economy" of sex", *Toward an anthropology of women* (REITER Rayna R. ed.), New York, Monthly Review Press, 157-210.
- SACHS Karen, 1982, *Sisters and wives : the past and future of sexual equality*, Chicago, University of Illinois Press, 274 p. [Ed. orig. 1979.]
- SHEPHERD Gill, 1987, "Rank, gender, and homosexuality : Mombasa as a key to understanding sexual options", *The cultural construction of sexuality* (CAPLAN Pat ed.), London, Tavistock Publ., 240-270.

- STRATHERN Marilyn, 1987, "An awkward relationship : the case of feminism and anthropology", *Signs : journal of women in culture and society*, 12 (2) : 276-292.
- TABET Paola, 1979, "Les mains, les outils, les armes", *L'Homme* XIX (3-4), *Les catégories de sexe en anthropologie sociale* : 5-61.
- T A B E T Paola, 1985, "Fertilité naturelle, reproduction forcée", *L'arrondissement des femmes. Essais en anthropologie des sexes* (MATHIEU N.-C. éd.), Paris, Editions de l'Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 61-146.

A MAN AND A WOMAN, OR GENDER MARKING IN A NOMINAL SYSTEM

Zygmunt FRAJZYNGIER
University of Colorado (U.S.A.).

Gender coding

Many Chadic languages encode a two-gender distinction in the reference system, specifically in the system of subject, object, and possessive pronouns. It appears that outside of the system of pronouns there is no gender marking in the verbal system, although no specific studies have been conducted on this subject. We do not yet have a comparative study of gender marking in the nominal system that would include languages from all three (or four, depending on classification) branches of Chadic languages. What we do have are studies of individual languages and SCHUH's brief comparative remarks made in conjunction with his study of gender in Miya. SCHUH (in press) states that in West Chadic, gender systems evolved in one of two directions : Some languages have developed overt gender marking on nouns (Hausa, Bade, Warji, Ron-Fyer), while others have lost gender as a lexical distinction in nouns. The interest of the gender marking in Mupun lies in the fact that we may

observe a development of gender marking at its very early stages, in *statu nascendi* as it were. That may enable us to compare the independent development of the same category in several related languages. In Hausa (NEWMAN 1979 : 199ff) three processes were involved in the development of feminine forms : derivation (suffix *-nyàa*), inflection (suffix *-aa*), and overt marking, also by the ending *-aa*. The only proposal for the historical origin of *-aa* is that of SKINNER 1975, who derives it from a form containing /t/.

Most nouns in Mupun are not formally marked for gender. Nevertheless, nouns denoting female humans are referred to by one of the third person feminine pronouns, *war*, *wa*, *de*, *den*, *paa*. Thus gender distinction is grammatically encoded in the reference system. What these reference pronouns indicate is only the sex of the humans and some animals, whenever there is a need to make a distinction. The gender distinction is not a property of nouns, but rather of the objects to which the nouns refer. It is thus a different system from the one encountered in languages with grammatical gender such as Indo-European and Semitic, where nouns are inherently masculine, feminine, or neuter. A notable exception to this general pattern is a class of proper names. This class is interesting for general linguistics because it enables us to observe how a formal gender distinction in nouns may emerge.

Gender of proper names.

As is to be expected of languages in general, there are many sources of proper names in Mupun, some borrowed from English, Hausa, or other languages spoken in the area, and there are several types of native names. One type with which we will not be concerned here consists of names that are compounds. These names can be appellative of either a man or a woman, i.e., these names do not indicate the gender of the bearer of the name, e.g. :

(1)

pèlwút	pèl	'flower'	wút	'bush papaya'
plánáan	plán	'thank'	náan	'God'
planzàk	"		zàk	'again'

There is also one type that indicates the gender of the bearer. The proper names of this type have the form : **nà+X** "female proper name" and **da+X** "male proper name". The prefix **nà** is related to the independent lexeme **naa** "woman!", and the prefix **da** is related to the independent lexeme **daa** "man!", both of which are used in contemporary Mupun only in vocative expressions, e.g. :

(2) oo,a zen naa

oh, Cop truth woman

'oh, that is true indeed, madam'

(3) oo,a zen daa
 oh, Cop truth woman
 'oh, that is true indeed, man'

(4) a ta bak daa
 2m take slowly man
 'take it easy, man'

(5) a nok mbwake tek daa
 2m stop 2mR Assoc attention
 'man, don't pay any attention to it'

(6) surep de yak se mo hay daa
 women Rel time Dem P1 Neg
 'contemporary women, no way, man'.

It is important to realize that the proper names are not derived through productive constructions meaning "man/woman who is X". Thus the proper name nǎlǎŋ, which derives from lǎŋ "wealth, cattle", does not mean "a wealthy woman". For this Mupun has a construction consisting of two nouns, viz., ngù lǎŋ "a rich man" and mǎt lǎŋ "a rich woman".

The two prefixes may be added to the same stem (X), which can be a noun, a verb, or an adjective. The interesting fact about the resulting formation is that the meaning of the proper noun is not the sum of its components. The speakers with whom I worked provided various, often conflicting interpretations of the "meaning" of the proper name. The following is a sample of the names I have in my data. While I give only one

form - either male or female - it must be remembered that for each example both forms, male and female, are possible and actually occur in the language.

When X is inherently a noun :

(7)

dàmór	mór	'oil'
dàbít	bít	'morning'
nàlón	lón	'wealth, cattle'
nàciá	ciá	'rattle, a musical instrument'
dàkóm	kóm	'peanut'
nàpús	pús	'sun'
dàjós	Jos	toponym
dàsít	sít	
dàgón	gón	

When X is inherently a verb :

(8)

dàgés	gés	'shift'
nàyé	yé	'think'
dàsùúm	sùúm	'dream'
dàlép	lép	'put'
dàwél	wél	

When X is inherently an adjective :

(9)

dàráp	ráp	'dark, dirty'
dàwúrùn	wúrùn	'smart, quick'
nàóyèt	óyèt	'small'
dàrét	rét	'nice'
nàkúur	kúur	'close'

There is one case of a proper name that is composed of the prefix *nà* and a pronoun. The word *nàwàr* indicates a female idol and is most probably composed with the third person feminine peronoun *wàr*.

Further lexicalization of gender.

If we assume that the addition of morphemes *naa* and *daa* to proper names was one of the first steps in the development of gender marking in the nominal system, we would expect this process to have an impact on some other part of the vocabulary as well. There is at least one morpheme whose categorial status, at least functionally, falls somewhere between a noun and a pronoun and which also can take the prefixes *na* and *da*. The morpheme in question is *kómtàk*, a form that does not appear in isolation and whose internal structure is obscure. When prefixes *na* and *da* are added to the stem *kómtàk* they produce the forms : *nàkómtàk* 'such and such woman' and *dàkómtàk* 'such and such man', e.g. :

(10)

wu man na paa get dik n-dakomtak
 3m know Comp 3f Past marry Prep-such and such
 male
 'he would know that she married such and such'

There is evidence that the markers *nà* and *dà* have penetrated into other areas of the vocabulary of Mupun. In particular the two

prefixes have become components of names of animals, but they may also be found in nouns denoting non-animate objects. But interestingly they do not constitute part of the binary system as is the case with proper names. Each prefix is the only one available with a given name. Compare the following examples :

(11)	
dàkúr	'turtle'
dàwúp	'grasscutter'
dàfúan	'hare'
dàcím	'hedgehog'
nàwú	'cattle egret (white egret)'

Their behavior is thus rather different from the Indo-European gender markers on nouns. Most of the time gender markers of Indo-European languages are used to derive feminine nouns from masculine, or masculine nouns from feminine, as the case may be. This procedure is used with respect to proper names as well; e.g., in Polish, with respect to both native names and names borrowed from Romance or Germanic languages, we find the following pairs :

(12)	
<u>Masculine</u>	<u>Feminine</u>
Boleslaw	Boleslaw-a
Bogumil	Bogumil-a
Féliks	Feliks-a
Józef	Józef-a
Henryk	Henryk-a

Therefore we have theoretically two possibilities : The existing gender markers are used to indicate the gender of the proper name, or the device that indicates the gender of the proper name becomes a grammatical morpheme to indicate the gender in the rest of the grammatical system of the language. Of the two possibilities only the first one is documented. The second remains in *potentiam*.

Origin of the gender markers.

In other languages from the Angas subgroup there are formal and functional equivalents of the indefinite *dākōmtāk* and *nākōmtāk*. In Sura these forms are *daa seri* and *naa seraa* respectively (information from a conversation among speakers of Mupun). JUNGRAITHMAYR 1963/1964 gives *dāa* as 'Herr, Titel eines Alteren' and for *naa* he gives 'meine Mutter'.

One of the most interesting things about the gender markers *na* and *da* seems to be the fact that they are not words retained from a Proto-Chadic, or even Proto-West Chadic, but rather that they have been borrowed from a non-Chadic language. Thus in Birom, a Plateau language of the Benue Congo branch of the Niger-Congo family there exists a morpheme *dāa* which BOUQUIAUX translates as 'father'. This morpheme is used in various syntactic constructions in a reduced form

đá where *đá* does not mean father any more. BOUQUIAUX 1970 : 218ff analyses those constructions as consisting of modifier-modified, where *đá* is the modifier, e.g. :

(13)

<i>đá-goy</i>	'God'	<i>goy</i>	'sun'
<i>đá-rwéy</i>	'an influential person'	<i>rwéy</i>	'rich'

These constructions differ from constructions with *đáa* meaning father, e.g. :

đáa gôm 'father of the chief'

Now this construction is quite similar to the proper names in Mupun, where *na* and *da* are also used as modifiers of the following element. Even more importantly, there appear to exist proper names in some Plateau languages formed with *na* and *da*.

The reader may surmise from the above that Mupun, and presumably other languages from the Angas group, have simply borrowed from Birom the whole construction, or at least the morphemes designating 'man' and 'woman'. The situation is not that simple. Although it is certain that the Angas languages have borrowed the morphemes involved and possibly the whole construction, it is by no means clear from what Plateau languages they have borrowed the morphemes in question. The feminine equivalent of *đá* in Birom is *hwa* 'woman'. Recall that in

Mupun it is ná. The exact source of the Mupun loan words has yet to be found, but it appears that it must be one of the languages from the Plateau group. Roger BLENCH informs me that forms ða and na are reconstructed for proto-Benue-Congo 'father' and 'mother' respectively. This is sufficient confirmation for the general source of the masculine and feminine markers.

* Work on this paper was partially supported by the NSF GRant BNS-84 18923. I am grateful to Roger BLENCH for the information about the reconstructed Benue-Congo forms.

Zygmunt FRAJZYNGIER

"A man and woman, or gender marking in a nominal system"

Abstract

The gender distinction in Mupun, encoded in the reference system, is not a property of nouns, but rather of the objects to which the nouns refer. A notable exception to this general pattern is a class of proper names where gender is encoded on nouns. This class is interesting for general linguistics because it enables us to observe how a formal gender distinction in nouns may emerge.

Résumé

La distinction du genre en mupun, encodée dans le système de référence n'est pas une propriété des noms mais plutôt des objets auxquels les noms réfèrent. Une classe de noms propres où le genre est contenu dans les noms constitue une exception remarquable à ce modèle général. Cette classe intéresse la linguistique générale car elle nous rend aptes à observer comment une distinction formelle de genre peut émerger dans les noms.

BIBLIOGRAPHY

- BOUQUIAUX Luc, 1970, *La langue birom*, Paris :
Société d'édition "les belles lettres".
- FRAJZYNGIER Zygmunt (ed.), 1989, *Current Progress
in Chadic Linguistics*, Amsterdam /
Philadelphia, Benjamins, 311 p.
- JUNGRAITHMAYR Herrmann, 1963/1964, "Die
Sprache der Sura (Maghavul) in
Nordnigerien" *Afrika und Ubersee* 47,
8-89.
- SCHUH Russel G., 1989, "Gender and number in
Miya", *Current Progress in Chadic
Linguistics* (FRAJZYNGIER ed.), 170-181.

"FEMME" ET "HOMME" EN TCHADIQUE - EN COMPARAISON AVEC LES AUTRES LANGUES CHAMITO-SEMITIQUES

Dymitr IBRISZIMOW

Uniwersytet Jagiellński, Kraków (Pologne)

Le but de cet article consiste à examiner brièvement les formes principales signifiant "homme", "femme" et "personne" dans les langues tchadiques et d'essayer d'établir des parallèles probables avec les autres langues chamito-sémitiques.

Ces trois mots, dans les reconstructions connues jusqu'à maintenant, n'avaient été traités que partiellement. Ainsi, P. NEWMAN et R. MA dans l'article paru en 1966 n'ont tenu compte d'aucun d'eux. P. NEWMAN (1977 : 30) a présenté la reconstruction de "personne" **ma tu*. Les informations les plus complètes ont été données par H. JUNGRAITHMAYR et K. SHIMIZU (1981) en reconstituant séparément "mari", "homme", "personne, être humain" (tout en soulignant les liens qui unissent ces termes) et "femme". En outre, O. STOLBOVA (1987) a proposé cinq reconstructions pour le mot "personne, homme" et trois pour "femme" dans les langues tchadiques de l'Ouest, en y joignant en plus les formes pour les groupes

angas, warji et zaar¹. En 1984, R. SCHUH a reconstruit les mots "homme", "femme" et "personne" pour les langues appartenant au groupe bole-tangale, et V. PORHOMOVSKIJ (1972) l'avait fait pour "homme" et "femme" dans les langues kotoko. Quant à moi, j'ai tenté (1986 : 145-152) de trouver la forme tchadique commune pour "homme", "femme" et "personne" en même temps. Cette démarche était issue du fait que les formes semblables (cognates) signifient dans de différentes langues ou bien "femme" ou bien "homme" ou encore "personne" (dans de nombreux cas "homme" = "personne"). Comparez par exemple dans les langues guruntum (bauchi du Sud) "homme" *mandaw* avec "femme" du bole-tangale - **mando*² et gudu, fali *bwagira*, fali *mucella* (bata) "personne" *mundu* ; bokkos (ron) "femme" *boor* et pa'a (bauchi du Nord) "homme" *harin* ; bura-margi "femme" *mwila*, mala et fali *jilvu* "homme" *mwuli* et les autres langues qui appartiennent au

¹Warji - le bauchi du Nord, zaar - le bauchi du Sud, selon la terminologie de H. JUNGRAITHMAYR et K. SHIMIZU (1981 : 12-16). Dans l'article, j'utilise leur classification et leur appellation des groupes.

²Les reconstructions citées proviennent de : tchadique de l'Ouest, sura-gerka, le bauchi du Nord - O. STOLBOVA (1987), bole-tangale - T. SCHUH (1984), le bauchi du Sud - K. SHIMIZU (1978). Les formes communes (et non les reconstructions) pour les groupes proviennent de mon ouvrage (1986), où j'ai également mentionné les sources des formes citées dans différentes langues.

groupe bata *mur-*, laamang *mara-kwa*, daba "homme, personne" *muwul* (et probablement aussi bauchi du Sud "personne" **mbar*) ; musgu "femme" *muni* et bauchi du Sud-Ouest "homme" *mwan, man, mon* ; sura-gerka "personne" *g-r-m* et kotoko "femme" **g-n₂-m¹* ; fyer "homme", daffo "personne" *naaf*, kulere "personne" *naafu*, daffo, fyer "femme" *nafu* (groupe ron). Dans mon étude je propose la forme *m-* comme forme essentielle commune pour les langues tchadiques signifiant "être humain" (+ le deuxième radical qui différencie le sexe). Certainement, ce n'est pas la seule forme générale tchadique. Afin de comparer nous pouvons rappeler les résultats des reconstructions faites par H. JUNGRAITHMAYR et K. SHIMIZU (1981) : "mari" racine A (= "homme" A) **m-* qui englobe **mz, *mt, *mn* ; "homme" racine A **m-* qui comprend **mz, *mt, *mn* ; "personne" racine A **m-* qui comprend **mtN, *m-n, *mz* (ainsi que **wd(r)* et *hi'd*) ; "femme" racine A, **m-t* qui comprend **mnd, *md, *mr, *m-*. En comparant les formes citées sous l'angle de leur distribution, nous pouvons constater que celles-ci possèdent les réflexes dans 22 des 27 groupes tchadiques (le matériel que j'ai rassemblé prouverait même l'existence des réflexes dans 24 groupes, sans *tera, gidar* et *mokilko*). Il serait intéressant de citer en ce lieu la proposition de O. STOLBOVA (1987 : 232-233) d'après laquelle on

¹**-n₂-* > *n* dans *logone* et *ngala* ; > *r* dans les autres langues kotoko (PORHOMOVSKIJ 1972 : 84).

pourrait lier, dans les langues tchadiques de l'Ouest, la forme *mani "personne, homme" avec *mandA "femme" < *man + suffixe fem. tA. Si on utilisait cette proposition pour les autres langues tchadiques, nous pourrions joindre les reconstructions déjà mentionnées de H. JUNGRAITHMAYR et K. SHIMIZU en une seule entité, à savoir "personne, homme, mari" *m-, "femme" *m-t-t-. En poussant cette comparaison plus loin, celle des résultats obtenus par H. JUNGRAITHMAYR et K. SHIMIZU (1981), nous pouvons observer : "homme" racine C *n^grm, "personne" C *n^grm, "femme" E *gr^m1. Du point de vue de la distribution, les réflexes de ces formes apparaissent dans tous les groupes tchadiques de l'Est et du Centre-Est (faisant partie de la branche Hill et Riverain) ainsi que dans les deux groupes tchadiques de l'Ouest - sura-gerka et bole-tangale2.

En plus : "mari" racine B = "homme" B *zr ; "mari" racine D = "homme" D *zp. La première de ces formes est amplement attestée dans les

¹Ne faudrait-il pas ajouter "personne" racine F *k^rr ? Cette racine couvre entre autre le mot dans la langue sura, que O. STOLBOVA a semble-t-il introduit dans l'une des deux formes *n-gA ou *g^rarA.

²D'après cela, ne faudrait-il pas mettre en question la proposition de N.A. SKINNER (1981 : 80) concernant le gwauro, gwabro de haoussa "wifeless man", comme provenant (avec point d'interrogation) du mande gba-ra, gwa-ra ?

langues tchadiques de Centre (10 des 13 goupes) ainsi que dans la langue tchadique de l'Est - mubi ; la deuxième forme apparaît seulement dans deux groupes de l'Ouest et de deux groupes du Centre. Il existe aussi la reconstruction "femme" racine C *-rp avec les réflexes dans les goupes tchadiques de l'Ouest sura-gerka, ron et bole-tangale. La possibilité de lier ces trois reconstructions sous forme *z-r-p semble démontrer la proposition de R. SCHUH (1984 : 214) "femmes" *z-r-f (cf. pour bauchi du Nord la reconstruction de O. STOLBOVA (1987 : 254) "personne" *ʒi-fa, *ʒifa - ʒ, ʒ = affriquées).

En résumant l'analyse des racines tchadiques il semblerait que dans cette sorte de reconstruction il est possible de trouver non pas les formes communes pour "homme" et "femme", mais plutôt le mot dont ils proviennent, c'est-à-dire le mot primaire "être humain". Pour ce lexème nous pouvons proposer trois forme primordiales¹ : *m- (avec le développement suivant *m-t-t- = "femme") attesté sur toute l'étendue tchadique; *(n)grm - attesté dans la partie Est des langues tchadiques -, et *z-r-p - attesté dans le Centre du territoire tchadique (les deux derniers peuvent aussi être analysés dans les langues tchadiques de l'Ouest).

¹Les astérisques qui précèdent ces formes primordiales tchadiques n'impliquent pas une interprétation historique mais signifient les bases lexicales, les formes communes tirées des formes contemporaines (cf. IBRISZIMOW 1986 : *passim*).

En passant aux autres langues chamito-sémitiques, nous pouvons citer deux reconstructions couchitiques d'après A. DOLGOPOLSKIJ 1973¹ : "homme, personne" *mAn [n] - largement confirmées dans les langues couchitiques de l'Est, de l'Ouest et du Sud qui, en liaison avec le suffixe du genre féminin *tA, signifie "femme, femmes" et */A/kʷAn- - "femme" attesté dans les langues couchitiques du Centre et de l'Ouest ainsi que dans oromo. L'auteur, en faisant référence à J. GREENBERG et à I. DIAKONOFF compare cette première forme avec les formes tchadiques du type m-nd, m-n, alors qu'il rapproche la seconde forme de la reconstruction pour le kotoko *g-n₂-m.

Pour les langues sémitiques, P. FRONZAROLI (1964 : 245) cite deux formes qui pourraient servir nos comparaisons : mar'- "personne", qui apparaît dans les langues sémitiques du Centre et gabr- qui apparaît dans les langues sémitiques de l'Est (nous pouvons suivre ici le processus gabra > *gawra > gora "mari" dans l'araméen contemporain (MOSCATI *et al.* 1964 : 26 et la forme tchadique de l'Ouest *gʷarA). I.M. DIAKONOFF (1965 : 40) rapproche mutum du haoussa avec le *mut- sémitique et avec le *mt (?) égyptien en tant que "personne, homme". Cette comparaison sémito-égyptienne n'apparaît pas chez C. HODGE (1976) qui, dans un autre article (1983 : 36),

¹ L'auteur a reconstitué en tout cinq formes pour "personne, homme" et quatre pour "femme".

compare la racine tchadique *zr avec le *z 3 égyptien "fils" et le durriyya arabe "offspring". J. BYNON (1984 : 276) cite dans ses comparaisons tchado-berbères les formes mddn, middn "les hommes", midden "hommes, maris", tamte, tamtutt "femme", en accentuant la nécessité de les préciser au sein des langues berbères.

En résumant nos recherches, il me semble qu'il est possible de tracer des parallèles adéquats, en nous basant sur la notion d' "être humain" dans les langues tchadiques, avec d'autres langues chamito-sémitiques, en mettant toutefois l'accent sur la distribution des formes particulières : d'abord, nous avons la forme tchadique générale *m-, couchitique de l'Ouest, de l'Est, et du Sud *mAn[n] et, éventuellement, berbère m-dd, ou encore le sémitique du Centre mar'- ; ensuite vient la *(n) grm du Centre-Est et de l'Est-tchadique, la */A/kʷAn- du Centre et de l'Ouest couchitique, la gabr- sémitique de l'Est ; et enfin la *z-r-p du Centre tchadique et la *z 3 égyptienne. Dans le cas de cette première forme, les recherches peuvent démontrer que la reconstruction tchadique-couchitique (-berbère?) - "être humain" devrait prendre la forme *m-n où le second radical serait partiellement conservé dans certaines formes tchadiques et, dans d'autres, assimilé (avec une disparition graduelle) aux dentales (du suffixe féminin ou du morphème éventuel désignant le sexe ; cf. aussi le double dd dans le berbère).

ANNEXE : "Etre humain" en chamito-sémitique

tchadique	*m- ¹	(Ouest, Centre, Est)	"hommes, femme, personne"
couchitique	*mAn [n]	(Est, Ouest, Sud)	"homme, personne"
sémitique	mar'-	(Centre)	"personne"
berbère	m-dd		"homme"
tchadique	*(n)grm	(Centre-Est, Est)	"homme, femme, personne"
couchitique	*'/A/k ^w An-	(Ouest, Centre)	"femme"
sémitique	gabr-	(Est)	"personne"
tchadique	*zrp	(Centre)	"homme, femme, personne"
égyptien	*z3		"fils"

¹(cf. 6).

Dymitr IBRISZIMOW

"'Femme' et 'homme' en tchadique-en comparaison avec les autres langues Chamito-sémitiques"

Résumé

En comparant les formes signifiant "homme", "femme", "personne" dans les langues tchadiques, trois racines communes peuvent être proposées pour la notion d' "être humain". Des parallèles adéquats sont recherchés parmi les autres groupes chamito-sémitiques - couchitique, sémitique, égyptien et berbère - en prenant également en considération la distribution de ces racines.

Abstract

By comparing the terms for "man", "woman" and "person" in the Chadic languages, three common roots denoting "human being" are suggested. An attempt is further made to discover parallel forms in the remaining Hamito-Semitic languages (Cushitic, Semitic, Egyptian and Berber), with consideration given also to the distribution of these roots.

BIBLIOGRAPHIE

- BRÜCKNER A., 1927, *Słownik etymologiczny języka polskiego*, Kraków.
- BYNON J., 1984, "Berber and Chadic : The Lexical Evidence", *Current Progress in Afro-Asiatic Linguistics* (BYNON J. ed.), Amsterdam-Philadelphia, Benjamins.
- DIAKONOFF I.M., 1965, *Semito-Hamitskije jazyki*, Moskva.
- DOLGOPOLSKIJ A., 1973, *Sravnitel'no-istoričeskaja fonetika kušitskich jazykov*, Moskva.
- ERNOUT A., A. MEILLET, 1951, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris.
- FRONZAROLI P., 1964-1971, *Studi sul lessico comune semitico I-VII, Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei, Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, Series VIII, 19, 20, 23, 24, 26.
- HODGE C., 1976, "An Egypto-Semitic Comparison", *Folia Orientalia* 17.

- HODGE C., 1983, "Relating Afroasiatic to Indo-European", *Studies in Chadic and Afroasiatic Linguistics*, (WOLFF E. et MEYER-BAHLBURG H. eds.), Hamburg, H. Buske, 33-50.
- IBRISZIMOW D., 1986, *Some Common Chadic Basic Lexical Items. A New Look on the Subject*, Warszawa. (Thèse de doctorat).
- JUNGRAITHMAYR H. et K. SHIMIZU, 1981, *Chadic Lexical Roots II : Tentative Reconstruction, Grading and Distribution*, Berlin, D. Reimer, Marburger Studien zur Afrika- und Asienkunde A26, 315p.
- MAYRHOFER M., 1956-1976, *Kurzgefaßtes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg.
- MOSCATI S. et alii (eds), 1964, *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages - Phonology and Morphology*, Wiesbaden.
- NEWMAN P., 1977, "Chadic Classification and Reconstructions", *Afroasiatic Linguistics* 5 (1).
- NEWMAN P. et R. MA, 1966, "Comparative Chadic : Phonology and Lexicon", *Journal of African Languages*, 5 (3).

Oxford English Dictionary, 1972, *The Compact Edition of the Oxford English Dictionary*, Oxford.

PORHOMOVSKIJ V., 1972, *Istoričeskij konsonantizm jazykov kotoko*, Moskva.

SCHUH R., 1984, "West Chadic Vowel Correspondences", *Current Progress in Afro-Asiatic Linguistics* (BYNON J. ed.), Amsterdam-Philadelphia, Benjamins.

SHIMIZU K., 1978, "The Southern Bauchi Group of Chadic Languages", *Africana Marburgensia*, special issue 2.

SKINNER N. A., 1981, "Loans in Hausa and Pre-Hausa : Some Etymologies", *Berliner Afrikanistische Vorträge* (JUNGRAITHMAYR H. ed), Berlin.

STOLBOVA O., 1987, "Sravnitelno-istoričeskaja fonetika i slovar zapadnočadskih jazykov", *Afrikanskoe istoričeskoe jazykoznanie - problemy rekonstrukcii* (PORHOMOVSKIJ V. ed.), Moskva.

LE SORT DES FEMMES DANS LES "CONTES DU TCHAD"

Herrmann JUNGRAITHMAYR
J.W.Goëthe Universität, Frankfort (RFA)

"To consider the status of either sex, without reference to the other, is to distort the reality we are trying to understand."
(Meyer FORTES 1980 : 363).

Sur les quinze contes de mon recueil de "Contes du Tchad" (*Märchen aus dem Tschad*, JUNGRAITHMAYR 1981)¹ qui ont pour héros un être humain, il en est dix dont le personnage principal est une femme. Trois autres appartiennent au conte-type de l' "Enfant terrible" (Kalbati, Guétéyé et Dokirekereke) qui - fait important à noter - est obligatoirement de sexe masculin ; dans les deux derniers c'est un homme qui est le principal protagoniste du récit. Nous avons donc dix contes avec un héros féminin, qui s'opposent à seulement deux dont le héros est masculin ; en outre, ces personnages masculins sont toujours des sorciers.

Un telle disproportion entre contes "féminins" et contes "masculins" m'est apparue si surprenante que j'ai décidé de tenter une

¹Ce recueil contient 51 textes dont la majorité sont des contes à personnages animaux.

surprenante que j'ai décidé de tenter une première analyse du sort des femmes qui constituent le pivot de ces contes¹.

Je suivrai l'ordre du recueil précédemment mentionné :

1 - (1) La fille de la terre et la fille du ciel.

Deux filles-femmes se lient d'amitié et s'invitent mutuellement. La guenon, qui se présente comme troisième partenaire, les dérange tellement que la fille du ciel appelle au secours le Dieu/Ciel son père. La guenon s'enfuit dans l'Acacia albida ; Dieu fend alors l'arbre en y faisant tomber la foudre.

2 - (10) La femme au royaume des morts.

Une grave famine sévit dans le pays. Alors qu'elle est à la recherche de nourriture, une femme pénètre dans le royaume des morts où elle trouve de la viande en quantité. Le soir, quand les morts reviennent des champs, la femme se place dans la file qu'ils forment, la tête en bas selon l'ordre du monde des morts. Ainsi, on ne peut se rendre compte qu'elle est toujours vivante. Les morts, cependant, découvrent un feu allumé par la

¹Bien que les contes de notre recueil proviennent de plusieurs ethnies du Tchad central (Mokilko, Sumray, Kera, Tupuri, Dangaléat et Mubi), il convient de noter que les dix contes "féminins" proviennent de Moukoulou/Guéra, et sont donc en langue mokilko. La majorité d'entre eux nous ont été racontés par la grande conteuse Yeyyege.

femme. Saisis de frayeur, ils entonnent une chanson. La femme les met en fuite grâce au feu et à son chien. Cette séquence est répétée par la co-épouse jalouse. Nous avons affaire au conte bien connu des deux sœurs : l'une réussit, l'autre périt à la fin des épreuves (*cf.* D. PAULME 1976¹, qui appelle cette forme de conte "conte en miroir"). La première femme sauve sa co-épouse en tuant les morts - y compris leur chef - à l'aide de chansons très rythmées, puis en reconstituant le corps qu'elle récupère dans l'intestin des morts qui l'ont avalée ; elle la fouette ensuite avec un fouet magique et la femme revient à la vie. Finalement, le mari est lui aussi capturé par les morts, et sa première femme le sauve également. Le mari se sent évidemment humilié devant l'attitude courageuse de sa femme et il entonne une chanson pour la faire enrager ; elle lui réplique par une chanson d'insultes, lui reprochant son lâche comportement alors qu'elle était captive chez les morts.

3 - (11) La femme qui perd tous ses enfants.

Une femme dont les enfants meurent aussitôt après leur naissance décide de quitter son pays. Mais, pour pouvoir sortir de sa maison et de son village, il lui faut offrir des cadeaux aux terres qu'elle doit fouler. La situation se répète huit fois. Chaque fois que, après avoir quitté son pays, elle

¹*La Mère dévorante. essais sur la morphologie des contes*, Paris, Gallimard, 321 p.

arrive dans une nouvelle terre, dans un nouveau pays, elle demande à ce dernier de l'avaler. Ce qu'il se refuse à faire, déclarant qu'il ne mange pas d'êtres humains. Cela se reproduit cinq fois. Finalement, la sixième terre avale la femme, ainsi que sa fille morte et le taureau qu'elle montait depuis son départ. La terre, fertilisée par ce sacrifice humain et animal, produit, après la saison sèche, quantité de courges et de calebasses. Une femme, passant par ce champ, le laboure et se charge de la récolte. Cependant, une fois rangées dans la maison de cette femme, les calebasses lui jouent de mauvais tours et infestent toute la maison. Un jour, la femme les prend en flagrant délit après que la fourmi a attiré son attention sur leurs activités. En poursuivant la plus petite des calebasses, la femme entre dans un étang et se noie à l'endroit même où la première femme, sa fille morte et le taureau avaient disparu. Pour finir, un homme passant par la maison prend possession des calebasses. Mais, au moment où il veut s'en servir, celles-ci détruisent la maison et tuent l'homme.

4 - (19) Jintalma.

Une jeune et belle fille, nommée Jintalma, a de nombreux prétendants. Un jour, ses amis l'invitent à aller se baigner avec eux. Tout d'abord elle hésite car elle prend très au sérieux ses devoirs auprès de sa mère. Au bout de quelque temps, cependant, elle finit par aller avec eux. Au retour, elle se retrouve abandonnée dans une mare profonde d'où elle ne peut sortir sans aide.

Avalée par des monstres, elle meurt pour se retrouver ensuite transformée en poisson. Au cours d'une pêche, son propre père l'attrape. Le poisson lui parle, lui demandant de "le" prendre avec délicatesse. Mais le père et ses camarades refusent de l'entendre et "le" tuent. Personne ne reconnaît la jeune fille, pas même sa propre mère. Avant qu'on ne la mange, un garçon l'emporte à la grand-mère qui sauve sa petite-fille/poisson en la mettant dans un grand canari où elle peut grandir et redevenir un être humain. Un jour, le père, ayant vu la belle jeune fille qu'il ne reconnaît pas, se présente comme prétendant chez la grand-mère, sa belle-mère. La fille se met en colère, se fait reconnaître, reproche à son père sa brutalité et son comportement ridicule, puis lui administre un coup de bâton.

5 - (22 et 23) Japando.

Un fille devient enceinte au doigt à cause de l'urine d'un homme-sorcier. Elle met au monde une fille, et l'homme se transforme alors en un margouillat nommé Japando (ou Jango Taruda). Un jour qu'elle est partie puiser de l'eau, Japando reprend figure humaine, monte sur son cheval noir qu'il a fait sortir d'un tas d'ordures et galope vers le puits. Là, il s'entretient avec la femme qui ne soupçonne pas qu'en fait elle parle à son propre époux. Ceci se répète plusieurs fois, jusqu'au jour où une vieille femme lui révèle le secret de son mari. Ceci entraîne la mort de l'homme : il est tué par ses camarades au cours d'une chasse collective. La femme se venge de ce meurtre en

rasant la tête du chef du village puis en lui coupant la gorge. Aidée par le fidèle cheval de son mari, elle réussit à échapper à l'attaque des gens du chef.

6 - (24) Dayi.

Une fille, du nom de Dayi, prend le lion pour mari. Les deux sœurs de Dayi vont lui rendre visite, chacune se comportant de manière opposée à l'égard de leur beau-frère lion. L'une réussit à se faire respecter de lui, tandis que l'autre se fait tuer. Comme Dayi ne peut plus supporter la brutalité de son mari, elle lui prépare son propre fils à manger et prend la fuite.

7 - (25) Ganura, le monstre marin.

Une belle fille refuse tous ses nombreux prétendants ; elle ne convoite personne d'autre que Ganura, le monstre marin qui habite au loin. Après avoir traversé plusieurs épreuves, elle réussit enfin à le voir, mais elle est tellement horrifiée qu'elle prend la fuite. Avant qu'elle n'arrive chez elle, le couteau de jet de Ganura la tue. Morale du conte : l'orgueil précède la chute.

8 - (26) Yageda.

Une fille épouse un homme-sorcier. A la naissance de leur premier enfant, l'homme va chercher le frère puis la sœur de sa femme afin qu'ils viennent aider la jeune mère à la maison. Sur la route du retour, il tue le frère et bat la

sœur. Celle-ci réussit à rejoindre sa sœur qui, au début, ne la reconnaît pas. Finalement, les deux sœurs s'enfuient ; elles retrouvent leur frère et le reconstituent, et tous les trois peuvent se sauver chez eux.

9 - (27) Mandoko.

Mandoko est orpheline. On la dit dotée de pouvoirs particuliers. C'est pourquoi le lion lui demande un jour de le porter sur son dos. Alors que l'animal s'apprête à la tuer, un jeune homme, orphelin lui aussi, la sauve en tuant le lion.

10 - (28) La femme et la Mort.

La Mort est assez riche pour épouser une femme appartenant au monde des vivants. Mais comme la vie avec la Mort ne plaît pas trop à la femme, celle-ci s'enfuit un beau jour. La Mort se lance à sa poursuite et avale tous ceux qui se déclarent prêts à aider la femme. Finalement, ce sont des Arabes - forgerons - qui réussissent à la protéger ; ils la cachent et tuent la Mort. La femme rentre à la maison ; là, son père lui prépare une "boule" empoisonnée. Les animaux avertissent la femme du danger ; c'est elle, en fin de compte, qui cuit la "boule" ; son père y goûte et en meurt sur le champ.

Observations générales sur les dix contes "féminins".

1. Le premier conte est une fable mythique où le ciel et la terre représentent les aspects positifs du monde, tandis que la guenon symbolise la méchanceté. On n'y voit pas se produire de vraie confrontation entre les sexes, et le conte ne peut donc servir notre propos.

2. La femme régit la vie sociale, tandis que l'homme, lâche, tient un rôle subordonné.

3. La femme souffrante cherche la mort en descendant sous terre. Elle crée ainsi les conditions favorables à la croissance de quantité de courges et de Calebasses qui, à leur tour, détruisent tout, y compris l'homme qui a pris possession des Calebasses après la mort de la deuxième femme.

4. La jeune Jintalma est brutalisée, surtout par son propre père. Celui-ci est, en fait, un lâche. Elle le ridiculise en le battant avec un bâton.

5.8. Une fille ou orgueilleuse, ou victime d'un sortilège, se marie soit avec un homme-sorcier, soit avec un lion, ou encore avec un monstre marin. Dans le cas de Japando, la femme apparaît comme très courageuse en vengeance, aidée par un cheval, le meurtre de son mari bien-aimé.

9. L'orpheline est sauvée de la mort par un orphelin.

10. Une femme donnée à la Mort par son père s'enfuit et réussit à survivre après avoir empoisonné son père dont le comportement était ignoble, bien que courant (à comparer avec le père de Jintalma - cf. conte 4).

Conclusion.

On a l'impression que les contes examinés ici donnent une image très positive de la femme, alors que l'homme est présenté plutôt négativement. C'est la femme, et non l'homme, qui doit passer par des épreuves, subir des souffrances, se sacrifier pour créer une vie nouvelle, comme c'est le cas dans le conte 11. Lorsque les gens souffrent de la famine, c'est non pas l'homme mais la femme qui part à la recherche de nourriture.

Il y a cependant une certaine ambiguïté dans la femme : elle féconde la terre mais le produit de cette fécondation - à savoir les courges - provoque la destruction du monde.

L'homme - en tant que père d'une fille - se comporte de façon ignoble. Dans "La femme au royaume des morts", il est lâche et sans dignité tandis que la femme se montre courageuse et fière. Si l'on voulait confronter la situation telle qu'elle apparaît dans les contes avec la réalité sociale vécue par les ethnies concernées, on serait amené à se poser deux questions :

a. Le conte reflète-t-il les relations réelles existant entre les sexes dans la vie sociale ?

b. N'y trouve-t-on pas plutôt une réaction compensatoire de la mémoire collective par rapport à la réalité sociale ?

Seule une étude anthropologique pourrait nous fournir les réponses.

Herrmann JUNGRAITHMAYR

"Le sort des femmes dans les 'contes du tchad'"

Résumé

Dix contes de la société moukoulou (Guéra, Tchad) sont étudiés pour le rôle que le héros féminin y joue. L'impression d'ensemble que l'on en dégage est que l'image de la femme est plus positive que celle de l'homme. Mais ces contes reflètent-ils les relations réelles existant entre les sexes dans la vie sociale ?

Abstract

Ten folktales of the Moukoulou people of Guera (Chad) are studied with a view to the role the female protagonist plays in them. The general impression is that the woman's image is more positive than the man's. A key question raised by these folktales is whether or not they reflect the relationship that actually exists between men and women in everyday social life.

LE MARIAGE HEUREUX ET LE MARIAGE MALHEUREUX A TRAVERS QUATRE CONTES PEULS DU CAMEROUN

Ursula BAUMGARDT
Universität Bayreuth (R.F.A.)

De nombreux textes de littérature orale ont pour centre d'intérêt la relation homme-femme¹, ce qui se retrouve dans le corpus de contes et de récits peuls pris en considération ici.

Ce corpus comprend soixante textes dits par Goggo Addi, une femme peule d'environ quatre-vingts ans qui vit à Garoua au Nord-Cameroun depuis son enfance. Dans cinquante-trois des soixante textes² de cette conteuse, la relation

¹Cf. par exemple les travaux de G. CALAME-GRIAULE 1987, de Veronika GÖRÖG-KARADY 1985 et 1988, et de Christiane SEYDOU 1984, 1985 et 1987.

²Ce corpus a été recueilli au cours de deux séjours de recherche qui ont eu lieu en 1986 et en 1987 et qui ont été financés par une bourse de recherche de la "Deutsche Forschungsgemeinschaft".

Le corpus comprend en fait soixante-dix textes ; dix ont été dits deux fois.

Parmi les sept textes qui ne mentionnent pas la relation homme-femme, quatre portent spécifiquement sur les personnages d'enfants, situés en dehors du contexte

homme-femme est thématisée par rapport au mariage, en illustrant les aspects les plus divers mais situant les conjoints le plus souvent dans la problématique de l'alliance par rapport à la parenté¹. Elément important de l'équilibre de la société, le mariage apparaît dans ces textes comme le cadre dans lequel l'homme et la femme entretiennent une relation plus axée sur le social que sur le privé.

Cependant, quatre textes du corpus forment un groupe thématique particulier car ils s'articulent plus spécifiquement autour du lien entre conjoints en tant qu'individus². Le mariage

familial (contes 39, 41, 59 et 65), les trois autres abordent des thématiques diverses (contes 1, 55 et 64).

¹Dans la plupart des textes, le mariage est situé de deux manières par rapport à la relation de parenté :

-lorsque les personnages sont jeunes (adolescents), ils cherchent un conjoint avec ou sans l'accord de leurs parents ; le mariage, et en particulier le premier, apparaît comme marquant le passage de la relation filiale à la relation conjugale ;

-lorsque le mariage est réalisé, les conjoints sont situés par rapport à leurs enfants, ce qui signifie que la relation conjugale est élargie à la relation parentale ;

Cf. pour ces aspects du corpus : U. BAUMGARDT, 1988a et 1988b.

²Sur le plan narratif, les personnages apparaissent en tant qu'individus parce qu'ils sont situés en dehors de leur cadre familial respectif et qu'ils n'ont pas d'enfants. Si on les compare aux autres textes, c'est l'absence de personnages représentant la relation de parenté qui pose

apparaît ici comme un contrat non pas social mais individuel qui permet le bonheur des partenaires lorsqu'ils le respectent, mais qui aboutit au malheur lorsqu'ils le transgressent. L'analyse de la structure narrative de ces quatre textes présentés dans leur traduction en annexe cherchera à définir avec plus de précision l'image du mariage heureux et celle du mariage malheureux.

LE MARIAGE HEUREUX COMME CONFIRMATION DU CONTRAT

Deux contes - de longueur inégale - illustrent le mariage heureux. Ils mettent en scène un homme et une femme qui se rencontrent et décident de se marier. Une série d'épreuves surmontées renforce la relation des conjoints et la confirme. Cette structure simple se différencie cependant si l'on suit son articulation concrète à travers les séquences des deux textes.

Conte n° 1

"Un homme et une femme
rapides"

Conte n°2

"Des poils de girafe"

le lien entre homme et femme comme lien entre individus.

Cf. pour une analyse de la notion d'individu et de l'expression des sentiments P. RIESMAN, 1974.

DESIR

Un chasseur rapide
cherche une femme
rapide. Une femme
cherche un homme
rapide.

Une femme peule dit
qu'elle n'épousera que celui
qui lui apportera les poils
d'une girafe. Un chasseur
entend l'histoire et se
rend chez la femme.

CONTRAT (MARIAGE)

L'homme et la femme se rencontrent. Ils se marient.
Il la demande en mariage, la femme accepte de l'épouser.

EPREUVE (MARI)

Le mari part à la chasse
trouve un troupeau de
cobes. Il tire la flèche.
Avant qu'elle n'aient
atteint sa cible, il a
égorgé et dépouillé le
cobe. Il rentre.

Le mari part et réussit
à tromper la vigilance
des girafes et à couper les
poils de la girafe-princesse.
Il les enveloppe dans un
paquet, échappe à la pour-
suite des girafes et rentre.

EPREUVE (EPOUSE)

Avant que le mari n'ait
fait le tour de la mai-
son sa femme a pilé le
mil préparé la pâte et
labouillie et a chauffé
l'eau.

Le lendemain, la femme
se lève tôt, fait le ménage,
prépare la nourriture,
(implicite) et chauffe de
l'eau. Son mari lui demande
d'apporter leur "contrat" (le
paquet).

CONFIRMATION (ET PROMOTION)

L'un est aussi rapide que l'autre	Aux endroits où la femme coupe le paquet apparaît de l'or et de l'argent. Des rois échangent des chevaux et des esclaves contre l'or et l'argent. Le mari devient aussi riche qu'un roi.
-----------------------------------	--

Les séquences "Désir", "Contrat", "Epreuves" et "Confirmation du contrat" sont comprises ici comme des termes de l'organisation narrative, mais elles se recoupent - au moins en partie - avec celles utilisées dans les deux textes. Ce sont : *yida* "aimer, désirer", *daaba* "chercher" et *mbiida* "contrat, promesse", ainsi que *narral* "entente", *jarriboore* "amour-passion" et *alKawal* "contrat" pour les deux textes suivants¹. Une

¹ Cf. pour plus de précision les annotations des traductions. Signalons que pour le conte "Un homme et une femme rapides", une variante est publiée par P. EGUCHI, 1984, pp. 1006-1007. Cependant, la différence est importante, puisque l'action débute alors que le mariage est déjà conclu. Un autre conte dans le même volume, pp. 1124-1129, débute par une séquence où un homme et une femme cherchent un(e) conjoint(e), mais l'action suit un autre cours. Un conte comparable à "Un marabout qui a

comparaison successive des séquences fera apparaître par recoupement ce que les textes littéraires n'expriment parfois que de manière indirecte.

Le désir des partenaires est antérieur au mariage. C'est un désir partagé dans les deux cas, mais son expression est différente. Il est exprimé explicitement dans le premier texte : "Un homme cherche une femme rapide, une femme cherche un homme rapide". Dans le deuxième texte, au contraire, le désir prend la forme d'un défi lancé par la femme exigeante : si elle demande qu'on lui procure un objet particulier, c'est qu'elle ne veut pas épouser un homme du commun, mais un mari extraordinaire. Comparé au premier texte, ce défi peut donc être compris comme le camouflage d'un désir et comme son expression indirecte. La réponse du partenaire masculin est indirecte également et équivaut à la forme dans laquelle s'exprime le désir de la femme : au défi lancé correspond le fait de relever ce défi, et on peut lire la rencontre des personnages féminin et masculin comme la rencontre de deux désirs. Puisque cette rencontre est suscitée par le personnage féminin qui exprime son désir d'un mari particulier, la précision suivante est possible : au désir de la femme répond le désir de l'homme.

Indépendamment de la forme que prend l'expression du désir, celui-ci porte dans les deux contes sur un partenaire, et plus précisément sur

le partage d'un désir commun avec ce partenaire. Ce partage est potentiel dès la rencontre des personnages masculin et féminin qui se reconnaissent explicitement et de manière verbalisée dans le premier texte, implicitement dans le deuxième.

L'identification du partenaire potentiellement capable de satisfaire le désir de l'autre contient donc une promesse, et c'est cette promesse - non-dite dans les deux contes - qui est contenue dans la réalisation du mariage¹ : le chasseur du premier conte ne dit pas de lui-même qu'il est rapide et, même si celui du deuxième affirme qu'il trouvera l'objet demandé, la signification de cette promesse n'est pas exprimée explicitement. Conclu avant la mise à l'épreuve du partenaire, le mariage apparaît par conséquent comme un contrat qui engage l'homme et la femme au-delà de ce qui est explicité, c'est-à-dire

¹ La décision des partenaires de se marier sans l'intervention des parents respectifs indique qu'il ne s'agit pas d'un premier mariage. Cf. sur l'organisation du mariage par exemple :

-chez les Peuls nomades D.J. STENNING 1964 et C.E. HOPEN 1970 ;

-chez les Peuls dans les régions occidentales, Y. WANE 1966 ;

-pour les Peuls sédentaires du Cameroun , R.P. D. NOYE in *Camelang* 1971, pp. 59-70, S. NASSOUROU 1984 pp. 96-122 et 188-209, M.J. EGUCHI 1973, M. QUECHON in J.C. BARBIER 1986, pp. 299-312.

-pour une étude comparative, M. DUPIRE 1970.

à respecter la promesse de satisfaction réciproque du désir. Ce contrat implicite, à son tour, en est la condition.

L'engagement tacite des deux partenaires est explicité dans la série d'épreuves qui illustrent dans les deux contes leur savoir-faire. Ceci les situe chacun dans un domaine qui leur est propre : quête d'un objet à l'extérieur de la maison pour le personnage masculin, maintien à l'intérieur de la maison et travaux ménagers pour le personnage féminin. Leurs compétences se réalisent donc dans des domaines spécifiques et décrivent leurs rôles respectifs. A partir de cette précision, le désir initial apparaît à son tour comme désir d'un partenaire compétent et performant dans son rôle. La rencontre des personnages qui aboutit à leur mariage peut se lire alors comme l'image de la rencontre d'un désir partagé, désir qui repose sur la distinction des rôles féminin et masculin.

Cependant, les types d'épreuve que subissent et surmontent les personnages masculins et féminins dans les deux contes apportent des différenciations à cette image.

Dans le premier conte, l'épreuve porte sur la rapidité du chasseur. Dès que cette capacité est prouvée, elle qualifie le personnage comme pourvoyeur de nourriture et l'épreuve est terminée. De même, la rapidité de la femme dans la préparation de la nourriture prouve sa qualité de maîtresse de maison, le travail domestique étant le seul domaine dans lequel elle doit subir une épreuve. La complémentarité des rôles s'articule donc ici autour de la satisfaction des

besoins essentiels : acquisition de vivres et préparation de nourriture.

A l'utilité immédiate de la nourriture recherchée par le chasseur dans le premier conte s'oppose "l'inutilité" et le caractère d'anti-nourriture de l'objet dans le deuxième : alors que la chasse au gibier est vitale pour la survie, l'acquisition des poils de la queue d'une girafe n'est imposée que par la volonté d'une femme exigeante. L'astuce du conte qui crée un suspense consiste justement à laisser planer le doute sur la signification de cet objet, et l'intervention du merveilleux est là pour en souligner l'importance : ce qui semble être inutile se révèle être le moyen à travers lequel le mari acquiert de la richesse - et du pouvoir, car il devient "riche comme un roi".

Les termes du contrat sont donc différents dans les deux textes. Le premier suggère dès le départ qu'il existe une égalité de l'homme et de la femme par rapport au niveau de leur compétence : ils sont tous les deux rapides, et ils se soumettent chacun au même type d'épreuve. Le deuxième texte, au contraire, pose d'emblée une inégalité, car l'homme va épouser la femme comme récompense d'un exploit qu'il est le seul à avoir su réaliser. L'enjeu est donc pour le prétendant de prouver son niveau d'aptitude par rapport à une épreuve ponctuelle dont les modalités sont déterminées par la femme : c'est elle qui dit quel est l'objet à rechercher, et sa propre participation à une épreuve n'est pas envisagée.

Tout en maintenant l'image du mariage en tant que contrat conclu entre partenaires pour la satisfaction de leur désir partagé, le conte "Des poils de girafe" apporte donc plusieurs précisions : le désir du personnage féminin, camouflé sous la forme du défi, est peut-être en fait le désir de richesse et de pouvoir. Ceci est exprimé à trois niveaux. En demandant à un homme exceptionnel de devenir son mari, la femme se désigne de manière indirecte comme un personnage hors du commun. De même, puisqu'elle se définit comme quelqu'un qui impose une épreuve précise à un homme, elle est montrée comme un personnage qui sait ce qu'il demande et, dans ce cas, elle devient la détentrice d'un savoir caché. En demandant des poils d'une girafe *princesse*, enfin, elle anticipe de manière métaphorique sur son propre statut social qui se révèle être celui de "reine". Mais la satisfaction de son désir de pouvoir et de richesse passe par l'intermédiaire du mari qui, étant capable de réaliser la quête difficile, œuvre en même temps dans le sens de sa promotion sociale. Si le conte distingue dans la réalisation concrète du désir les rôles féminin et masculin, il ne différencie pas le désir lui-même selon les partenaires, ce qui confirme l'image d'un désir partagé, mais dont le personnage féminin est le "moteur".

Dans les deux contes, les personnages surmontent les difficultés. Ceci équivaut à la confirmation du mariage en tant que contrat conclu dans le but de la satisfaction du désir

commun et en tant que contrat respecté par les deux conjoints à travers la coopération des partenaires en fin de compte égaux mais assumant des rôles différents.

Retenons que les deux textes suivent les mêmes structures narratives mais font intervenir des éléments qui diffèrent : le premier prend comme point de départ un désir exprimé explicitement qui s'inscrit dans la vie matérielle, vérifiable et en ce sens réelle, et qui, tout en faisant intervenir le merveilleux, est satisfait par la recherche de l'utilité directe (nourriture). Le deuxième texte, au contraire, s'articule autour de l'implicite, de l'exigence et de la difficulté, et fait intervenir le merveilleux pour expliciter le désir non moins réel de richesse et de pouvoir.

Au-delà de l'expression différente des désirs différenciés, l'aspect commun du désir des deux couples transparaît, car la description des activités concrètes qui situent l'homme et la femme par rapport à leurs rôles dans le couple fonctionne comme une métaphore de la sexualité. La récurrence de la "préparation de la nourriture" et de la "chasse" en tant que quête et conquête fait allusion au désir sexuel des partenaires dans les deux contes et l'intègre dans l'image du mariage heureux.

LA MARIAGE MALHEUREUX COMME DISSOLUTION DU CONTRAT

L'articulation de l'action des deux contes suivants est opposée à celle des deux premiers. La structure est ascendante dans le premier cas, descendante dans le deuxième¹.

En effet, les contes "Un marabout qui a mangé du chien" et "Une femme ressuscitée" qui illustrent le mariage malheureux situent les conjoints dans le cadre du mariage déjà conclu. Le malheur et la dissolution du contrat sont dus à sa transgression. Celle-ci comprend une étape dans le conte n° 3, deux dans le conte n°4.

Conte N°3

"Un marabout qui a mangé du chien"

Conte N°4

"Une femme ressuscitée"

CONTRAT (MARIAGE REALISE)

Un marabout vit avec sa femme. Elle l'aime.

Un homme et une femme pieux vivent ensemble. La femme ne regarde aucun autre homme.

¹Ces termes sont de D. PAULME 1976, pp. 24-32.

DESIR DE TRANGRESSION

Elle lui demande ce qu'il
fera lorsqu'elle sera
morte. Il promet de se
faire enterrer avec elle.
Elle meurt, il tient sa
promesse.

RESTAURATION DU CONTRAT

Dieu ressuscite la femme.
Ils vivent ensemble à
nouveau et sont pieux.

PERTURBATION

Il raconte à sa femme	Un malin décide de
que l'un de ses disciples	séparer la femme de son
demande à Dieu de le	son mari. Il y parvient
protéger de la passion.	
La femme déduit que son	
mari ne l'aime pas.	

TRANSGRESSION

Elle lui demande un chien, il le lui donne. Elle lui demande d'égorguer le chien, il le fait et se lave les mains. Elle lui demande de manger la viande du chien, il le fait, alors qu'elle-même n'en mange pas. Il se lave les mains et fait les ablutions. Lorsqu'il veut prier, il a tout oublié : Dieu a tout effacé dans sa mémoire.	La femme vit avec le malin. Après des années, son mari, devenu vieux, arrive dans la ville. Il demande de l'eau à sa femme, elle l'insulte. Devant juge, elle déclare ne pas connaître le vieillard (son mari).
--	--

DISSOLUTION

Il prend son bâton et part.	Le mari dit qu'il annule son "contrat" (sa promesse de mourir avec sa femme), elle se transforme en poussière.
------------------------------------	---

Les deux contes débutent par la situation harmonieuse d'un mariage réalisé et vécu au nom de l'amour et du respect de la religion : la femme aime son mari qui est marabout (conte 3), les conjoints sont pieux et s'entendent bien, la femme ne cherche pas à rencontrer un autre homme (conte 4).

Cependant, dans le conte n°4, "Une femme ressuscitée", une différence entre l'amour du mari et celui de l'épouse s'amorce dès cette première séquence : l'amour du mari apparaît comme fidèle et inconditionnel, alors que celui de la femme appelle un commentaire sous forme de négation. Celle-ci fonctionne comme une condition, car le "ne pas regarder un autre homme" signifie "être fidèle à son mari", et on lit : le mariage est harmonieux à condition que la femme soit fidèle. La transgression est thématisée implicitement comme possible du côté du partenaire féminin. L'image du mariage est donc celle d'un contrat conclu au nom de Dieu, mais comme un contrat qui peut être transgressé par la femme. Son harmonie repose justement sur le non-transgression par la femme et sur le respect de la religion.

Le conte explicite cette image en intercalant entre la première et la quatrième séquence ("Contrat" et "Perturbation") deux séquences qui portent sur le désir de transgression du contrat et son rétablissement, ce qui, du point de vue structurel, rétablit la situation initiale du "Contrat". Du point de vue de sa structure narrative, le conte pourrait donc exister tel quel, sans les deux séquences ajoutées. Cependant, en ce qui concerne le sens, elles apportent une précision importante sur le type de transgression qui est située comme une transgression d'ordre religieux, motivée par le désir du personnage féminin. C'est ce que montre dans plusieurs étapes la séquence "Désir de transgression".

En effet, la femme exprime d'abord son désir à travers sa demande d'un contrat supplémentaire de fidélité et, sur le plan de l'explicite, rien ne laisse supposer que son désir pourrait correspondre à un désir de transgression. Au contraire, le *alKawal*, "contrat", est conclu entre le mari et l'épouse devant Dieu. Cependant, au niveau de l'implicite, plusieurs aspects sont à remarquer. La question de la femme contient et suggère la réponse : à sa demande de maintenir le mariage par un "contrat de fidélité" jusque dans et au-delà de la mort, le mari répond oui, obéissant ainsi à la suggestion contenue dans la question. La femme, de son côté, ne répond pas à la question correspondante que lui pose son mari après lui avoir promis de la suivre dans la tombe. Elle ne s'engage donc pas à respecter ce qu'elle a elle-même suggéré. Vue de cette manière, sa demande de fidélité éternelle correspond à un désir de non-séparation et même de fusion sur le plan relationnel. Mais il correspond également à un désir de toute-puissance et constitue par là même une transgression d'ordre religieux, car Dieu est invoqué par exemple dans la prière aux morts par : "Aan woni tagdo mo riski mo. Aan woni maaynufo mo. Aan woni geeditinoowo mo", "C'est Toi qui l'as créé et qui lui as donné les moyens d'exister. C'est Toi qui l'as fait mourir. C'est Toi qui le feras revivre"¹. La transgression potentielle de la fidélité, annoncée dès la première

¹La prière aux morts commence de cette façon. Cf. Mohamadou M. ALIYU, Alfaki M.G. ARI, 1988, pp. 68 et 76.

séquence, est donc précédée dans sa réalisation par une transgression de la religion, ce qui, à son tour, situe l'infidélité conjugale dans un cadre religieux.

La séquence suivante qui illustre le rétablissement du contrat a plusieurs fonctions. Du point de vue narratif, elle est nécessaire pour que le conte puisse continuer après le "Désir de transgression" : le conte serait effectivement terminé si le personnage féminin n'était pas ressuscité. Du point de vue religieux, et en s'inscrivant dans l'imaginaire musulman par le dialogue avec les anges en vue du Jugement, elle illustre la toute-puissance de Dieu - non celle des humains - et confirme que la réalisation du désir de toute-puissance est une transgression. Du point de vue social et individuel enfin, cette séquence désigne le mariage comme un contrat conclu par deux individus devant Dieu, contrat associé au devoir de respecter la religion : Dieu demande aux conjoints d'être encore plus pieux qu'auparavant.

La séquence "Perturbation" à partir de laquelle les deux contes se rejoignent du point de vue structurel fait intervenir le dérangement de l'équilibre et de l'harmonie par le truchement d'une tierce personne. Cette intervention est involontaire dans le cas du disciple du marabout, elle est consciente et décidée à l'avance dans celui du filou. Quelle que soit la conséquence de cette perturbation - venue de l'extérieur du couple - elle ne fait qu'actualiser sa fragilité potentielle, indiquée dès le début : en désignant le personnage féminin comme cible de la perturbation, les

textes indiquent que les épouses sont les responsables potentielles de la transgression.

Cependant, au-delà de ce point commun, la narration diffère dans les deux textes. La perturbation est simplement constatée dans "Une femme ressuscitée", car elle abandonne son mari pour suivre le filou sans aucune réaction particulière. L'action accomplie devient la preuve de l'hypothèse de l'infidélité conjugale, et jeunesse de la femme et fidélité en tant que respect de la religion apparaissent comme inconciliables. Dans "Un marabout qui a mangé du chien", au contraire, le jeu entre les niveaux de l'explicite et de l'implicite, entre le dit et le non-dit, devient le sujet même du texte. Tout s'articule autour du malentendu non éclairci : si le marabout est affligé par le souhait de son disciple qui demande d'être protégé d'aimer passionnément une femme, c'est qu'il ne partage pas ce souhait et qu'il aime donc sa femme. Le raisonnement sous-jacent serait : pourquoi être protégé de l'amour alors que c'est positif. La femme, au contraire, adopte l'attitude suivante : si son mari ne demande pas d'être protégé de l'amour, c'est qu'il ne sait pas ce que c'est que d'aimer. Sur le plan narratif, la femme prend donc le rôle qui permettra de montrer à son mari le côté néfaste de l'amour-passion¹, ce qui fonctionne comme une confirmation du bien-fondé du souhait que prononce le disciple.

¹Cf., pour l'illustration du caractère néfaste de la passion, un texte sur les Haoussa de N. ECHARD (1986).

La transgression thématise à nouveau le lien entre amour et religion en le précisant. Dans "Un marabout qui a mangé du chien", la femme demande une preuve d'amour à son mari avec le raisonnement suivant : "Si tu ne me donnes pas ce que je veux, tu ne m'aimes pas". Or, cette demande apparaît comme non justifiée dès le départ, car l'amour du mari est exprimé implicitement par la précision qu'il parle de ses préoccupations à sa femme. Par ailleurs, la femme amène son mari à transgresser l'interdit alimentaire (manger du chien). Ceci équivaut sur le plan relationnel à la manipulation du partenaire au nom de l'amour, car la femme fait agir son mari en fonction de ce qu'elle veut. Ceci implique donc un désir de domination qui entre à son tour en conflit avec la religion. Le texte explicite par la suite le caractère exagéré et abusif de cette demande. Dans "Une femme ressuscitée", au contraire, le désir de toute-puissance exprimé dans la demande de la fidélité éternelle est lui-même à l'origine du conflit qui se concrétise dans l'incapacité de respecter la fidélité conjugale en tant que devoir religieux. Dans les deux cas, les désirs des épouses - désir de domination et de toute-puissance - apparaissent nettement comme négatifs.

Dans la réalisation de ces désirs, l'une des épouses fait agir la valeur séductrice de la nourriture interdite alors que la deuxième répond à la séduction de l'homme interdit. Nourriture et partenaire sexuel sont ainsi sur le même plan structurel par leur trait commun, l'interdiction. Ils symbolisent tous les deux la concrétisation du désir négatif qui est à l'origine de la transgression

religieuse. La religion, à son tour, apparaît comme protection contre ces désirs. Leur existence n'est pas niée : le propos des contes est justement leur thématization et une mise en garde contre ce qui est désigné comme leurs conséquences destructrices.

En fonction de la dramatisation différente des deux contes, la séquence finale apporte des solutions divergentes dans le degré du tragique, mais comparables dans leur nature car, dans les deux cas, il s'agit de la dissolution du mariage. Cette dissolution se fait de deux manières : là où le personnage féminin a fait transgresser l'interdit, c'est le partenaire masculin qui part, et là où il a lui-même transgressé activement l'interdit, c'est lui qui meurt. Si, dans les deux cas, l'origine de la dissolution du contrat est située par rapport aux désirs négatifs des épouses, l'implication des conjoints dans cette dissolution est différenciée.

Dans "Une femme ressuscitée", la mari apparaît comme loyal, fidèle et comme quelqu'un qui respecte le contrat qu'il a conclu avec sa femme, ce qui lui confère un pouvoir légitimé par la religion sur elle. dans "Un marabout qui a mangé du chien", au contraire, le personnage masculin qui suit sa femme dans les étapes de la transgression apparaît comme plutôt faible et à la merci de sa femme. Les deux modalités de la dissolution du contrat esquissent donc deux images opposées : le mari loyal et fidèle *versus* le mari faible et fautif.

Cette distinction implique à son tour une différenciation par rapport à la transgression. Sa réalisation apparaît comme plus facile lorsque le

mari est faible et complice car, assujetti à la passion, il ne s'y oppose pas. Cette restriction évoque de son côté une image positive, celle du mari comme garant du contrat par le respect de la religion qui, à son tour, fonctionne comme protection contre la transgression. Mais, dans les deux cas et indépendamment de cette différenciation, la dissolution du mariage apparaît comme conséquence incontournable du désir négatif des épouses¹. L'image du mariage dans les contes n°3 et 4 est donc celle du mariage malheureux. La comparaison des images du mariage heureux et du mariage malheureux esquisse à son tour celle du mariage idéal.

¹"Qu'est-ce que la passion ?" dans R.P. D. NOYE, 1980, op. cit., aborde une problématique comparable. Mais, à la différence du conte présenté ici, l'épouse du marabout l'empêche de manger la viande de chien. La transgression ultime n'étant pas réalisée, le couple n'est pas dissous, et le marabout adhère au vœu prononcé par son élève.

Le même conte existe en édition bilingue dans R.D. P. NOYE, 1971, op. cit. Le terme utilisé est, comme dans celui présenté ici, *jarriboore*, "passion". Le texte est par ailleurs plus explicite sur l'amour du marabout, puisqu'il dit : "Sa femme était aimée de lui, au plus profond de son coeur" (p. 185). Deux recueils de contes de la même région ont été publiés en 1982 et 1983.

MARIAGE HEUREUX ET MARIAGE MAL-HEUREUX

Si l'on considère les images du mariage données par les quatre contes dans leur complémentarité, on peut distinguer des types de relation conjugale qualifiés de positifs et de négatifs. Comme l'expriment les textes à travers l'agencement des séquences narratives, ces relations s'organisent autour du désir des personnages qui se concrétise dans des actions, elles-mêmes expression d'un mode relationnel entre conjoints :

Images de la relation homme-femme

Mariage heureux

Mariage malheureux

DESIR

positif et partagé entre
partenaires (1+2)

négatif et unilatéral
(femmes) (3+4)

survie matérielle du
couple (1)

domination du partenaire
(3)

richesse et pouvoir du
couple (2)

Fusion avec le partenaire
et toute-puissance (4)

satisfaction sexuelle
(1+2)

infidélité conjugale (4)

MODE RELATIONNEL

promesse mutuelle du respect du contrat (1+2)	désir unilatéral de transgression religieuse (4)
---	--

respect du rôle féminin (travaux ménagers et cuisine)(1+2)	perversion du rôle féminin et transgres- sion et religieuse (nourriture illicite) (3)
--	--

respect du rôle masculin (quête de l'objet à l'exté- rieur par le mari compé- tent) (1+2)	non-respect du rôle masculin (mari faible et complice de la trans- gression) (3)
--	---

coopération entre parte- naires compétents et confiance réciproque (1+2)	domination et manipula- tion(3) transgression et trahison (4)
---	---

De cette comparaison se dégage l'image du mariage heureux comme relation fondée sur le désir partagé des partenaires de construire le couple à travers la coopération et la complémentarité dans le but de leur satisfaction réciproque. Le mariage malheureux, par contre, apparaît comme hypothéqué dès le début par le désir unilatéral de transgression, désir qui se concrétise dans la domination, la manipulation et la trahison du partenaire et qui aboutit à la dissolution du mariage.

Ces images du mariage en tant qu'alliance entre individus sont cependant intégrées dans une vision plus vaste qui porte sur l'organisation du réel. Puisque chacun des textes focalise un aspect particulier du réel vécu concrètement par les personnages, le réel littéraire fonctionne comme image du réel non-littéraire, organisé autour de quatre pôles :

ORGANISATION DU REEL

Matériel ≠ Emotionnel

Désir de survie matérielle : les actions portent sur l'acquisition et la transformation d'objets matériels (n°1)	désir de preuve d'amour : les actions portent sur la manipulation des émotions du partenaire (3)
---	---

|

|

Merveilleux ≠ Religieux

désir de promotion sociale : le merveilleux intervient dans les actions (n°2)	désir de dépasser la mort : les actions impliquent la transgression religieuse (n°4)
--	---

| : mise en relation ≠ : mise en opposition

Cette vision du réel qui intègre le matériel, l'émotionnel, le merveilleux et le religieux est concrétisée dans l'image du mariage heureux par le respect constructeur du matériel et du merveilleux, dans celle du mariage malheureux par la transgression destructrice de l'émotionnel et du religieux. Elle crée implicitement l'image du mariage idéal : si on lit le mariage malheureux dans son sens positif, le mariage idéal se dessine comme une alliance qui est basée sur l'amour des partenaires et le respect de la religion et qui vise la satisfaction du désir sexuel et la promotion sociale du couple.

ANNEXE

UN HOMME ET UNE FEMME RAPIDES
(conte n°1)

Un homme partit à la recherche¹ d'une femme. Cet homme était rapide, il était chasseur. Il vint à rencontrer une femme. La femme de son côté était partie à la recherche d'un homme rapide.

Ils vinrent à se rencontrer.

"Femme, où vas-tu?"

Elle répondit :

¹Le terme utilisé est *ɗaabbitoɗa*, (*ɗaabb-* "idée de chercher" et dérivatif de mouvement *-toɗ-*, "aller vers"); l'action peut porter sur un objet ou une personne ; le verbe a la connotation d' "effort et application dans la recherche, étant donné que ce qui recherché est précieux".

Le *Dictionnaire Peul (Fula) -Russe-Français* de G.V. ZOUBKO donne *ɗaabbere* (nom formé à partir de la racine *ɗaabb-* et du classificateur nominal *nɗe*) avec deux sens : l'un "recherche", l'autre "désir".

Même si la notion de "désir" n'est pas explicite et consciente dans la variante de la langue utilisée ici, il est important de savoir que les deux notions sont contenues dans le terme et qu'il établit un lien entre "recherche" et "désir".

"Je suis à la recherche d'un homme, d'un homme rapide."¹

L'homme dit :

"Rentrons au village."

Ils se marièrent². Ils vécurent ensemble.

L'homme dit :

"Il faut que j'aille nous chercher du gibier en brousse".

La femme répondit :

"C'est bien".

Il se mit en route. Il trouva un troupeau de cobes en train de paître. Les animaux étaient très nombreux. Il tira l'arc, la flèche partit, mais avant qu'elle n'ait atteint sa cible, il était déjà arrivé, il avait égorgé le cobe, il l'avait dépouillé, dépecé et il avait enveloppé la viande dans le peau de l'animal. Tu comprends ? La flèche vint le rejoindre.

Puis il transporta la viande, il arriva derrière la maison et appela sa femme. Elle vint décharger la viande, entra dans le grenier, prit du mil, le pila une première, puis une deuxième fois, le moulut, prépara la pâte et la bouillie, chauffa de l'eau et l'amena au bain. L'homme fit juste le tour de la maison, vint et trouva que tout était prêt.

¹La conteuse ajoute "Bien" à cet endroit.

Qui dépasse l'autre ? Qui dépasse l'autre en rapidité? l'homme ou la femme ? Peut-être qu'ils sont l'un aussi rapide que l'autre¹, peut-être qu'ils ne le sont pas, cela reste controversé.

DES POILS DE GIRAFE (conte n°2)

Il y avait une femme, une Peule au teint clair, belle - comme toi. Elle dit qu'un homme, s'il l'aimait², devait venir la demander en mariage³.

¹La tournure utilisée est *yeli ɓe potan, yeli ɓe potataa, nder gaabi dum woni*."

Le verbe *fot-a* exprime l'idée d'"égalité en quantité et/ou qualité". L'aspect verbal de l'inaccompli indéterminé en *-an* souligne le doute, l'impossibilité de décider, de trancher.

²Le verbe utilisé est *yida* ; dans sa construction avec un complément d'objet direct, il signifie "aimer".

Dans sa négation, *o yidaa*, il signifie "ne pas aimer, ne pas vouloir" avec une connotation d'absolu.

Selon l'usage fait de ce verbe dans les contes, il s'applique souvent au sentiment inspiré à un personnage par l'aspect physique d'un personnage de sexe opposé.

³*nuuy-a*, signifie dans la construction intransitive "vouloir", comme dans l'expression : *To alla muuyii*, "si Dieu le veut, l'accorde". La construction verbe plus complément d'objet direct (personne) a la signification "demander en mariage".

Le champ sémantique du verbe recouvre par conséquent "vouloir" "vouloir une personne, une femme."

Elle répondrait non, sauf à celui qui lui apporterait les poils d'une girafe - autrefois, on les mettait autour du cou. N'est-ce pas que de tels poils existaient ? Elle ne répondrait oui qu'à celui qui lui apporterait les poils d'une girafe princesse.

Quelqu'un vint, elle ne l'aimait pas². Quelqu'un d'autre vint, elle n'en voulait pas non plus.

Un homme avait quitté le village puisqu'il était chasseur, il était en brousse, il y vivait avec toute sa suite. Des animaux abondaient à l'endroit où il s'était installé.

Il vint et demanda la femme en mariage. Il lui dit :

"Marions-nous. Si Dieu le veut, je t'apporterai ce que tu demandes."

Il l'épousa. Ils partirent et vécurent ensemble pendant quelques temps.

Il lui demande :

"Pile-moi du mil."

Elle pila du mil grillé et le lui mit dans un sac. Il le prit ainsi que sa petitealebasse. Il se leva pour partir et lui dit :

"Que Dieu te garde, attention aux animaux sauvages." Son nom était Jam¹. Le nom de la femme était Jam.

Il s'en alla. Loin dans la brousse il y avait des girafes, elles venaient boire dans une mare. Il enleva les fibres d'un barkahi², les enroula

¹Le nom de la femme, Jam, signifie, comme l'adjectif jam, "la paix, la tranquillité ; le bonheur, la santé".

²Il s'agit des fibres de l'arbre *Bauhinia reticulata*.

solidement autour de son corps tout entier, seuls restaient les yeux. Il vint s'allonger au milieu du chemin, il se mit au travers. Les girafes passaient par là pour boire. Une grande girafe vint et s'arrêta :

Quelqu'un de vivant s'envelopper de fibres
kunum num num num num ?

Un mort se coucher sous un tel soleil
kunum num num num num ?

Qui le mange n'arrive pas à destination
kunum num num num num !

Qui le laisse ne le retrouve pas
kunum num num num num !

Elle disait dans sa chanson que si elles le mangeaient, elles n'arriveraient pas à leur destination pour boire mais, si elles le laissaient, elles ne le retrouveraient pas. Elles poursuivirent leur chemin. La femme avait dit à propos des poils de girafe qu'elle voulait ceux d'une girafe princesse.

D'autres arrivèrent, tout un grand troupeau :

Un mort s'envelopper de ces fibres
kunum num num num num ?

Quelqu'un de vivant se coucher sous un tel
soleil

kunum num num num num ?

Qui le mange n'arrive pas à destination
kunum num num num num !

Qui le laisse ne le retrouve pas
kunum num num num num.

Elles poursuivirent leur chemin.

La girafe princesse était en train de venir, elle portait des grelots qui tintaient : wangangang, wangangang, wangangang, wangangang. Elle était toute seule ! Les premières, nombreuses, étaient déjà passées. D'autres, nombreuses également, allaient suivre. Elle s'approcha et s'arrêta :

Quelqu'un de vivant se coucher sous un tel soleil

kunum num num num num ?

Un mort s'envelopper de ces fibres

kunum num num num num ?

Qui le mange n'arrive pas à destination

kunum num num num num !

Qui le laisse ne le retrouve pas

kunum num num num num.

Elle avait avancé les pattes antérieures et était sur le point de soulever les pattes postérieures pour enjamber l'homme quand il se saisit de son couteau et coupa dans la queue, parap ! Il prit la fuite, et toutes les girafes, celles qui étaient déjà passées et celles qui devaient arriver, le poursuivirent pour le tuer. Il courut et l'échappa belle !

Il arriva dans un fossé, tomba d'épuisement, s'allongea, reprit son souffle et se reposa bien. Il pétrit son mil grillé et mangea, puis il but l'eau qu'il avait sur lui. Il enveloppa la queue, en fit un paquet et le porta sur la tête. Il faisait déjà nuit quand il arriva chez lui. La femme s'était retirée et dormait.

Il s'approcha de la porte. La femme l'avait fermée et barricadée à cause des animaux sauvages. Il arriva à la porte et l'entrebailla, mais il était impossible d'ouvrir. Il dit :

Jam, ma femme chérie, Liikoo Banii¹
 Jam, les poils de la grande girafe
 Réveille-toi en paix, femme
 Ouvre-moi que j'entre.

Silence. La femme dormait.

Jam, ma femme chérie, Liikoo Banii
 Jam, les poils de la grande girafe
 Réveille-toi en paix, femme
 Ouvre-moi que j'entre.

Elle l'entendit dans son sommeil.

Jam, ma femme chérie, Liikoo Banii
 Jam, les poils de la grande girafe
 Réveille-toi en paix, femme
 Ouvre-moi que j'entre.

La femme se leva d'un bond, s'accroupit et attisa le feu, des flammes jaillirent.

Jam, ma femme chérie, Liikoo Banii
 Jam, les poils de la grande girafe
 Réveille-toi en paix, femme
 Ouvre-moi que j'entre.

¹Il n'est pas possible pour moi d'identifier cette deuxième partie du nom, Liikoo Banii.

Elle bondit vers la porte.

Jam, ma femme chérie, Liikoo Banii
 Jam, les poils de la grande girafe
 Réveille-toi en paix, femme
 Ouvre-moi que j'entre.

Elle entrouvrit la porte.

Jam, ma femme chérie, Liikoo Banii
 Jam, les poils de la grande girafe
 Réveille-toi en paix, femme
 Ouvre-moi que j'entre.

Elle ouvrit la porte et son mari entra. Elle prit de la nourriture et la lui donna. Il dit non, il ne mangerait pas.

La nuit passa, il fit jour. Dès la première lueur, elle se leva, balaya la maison, fil la vaisselle, prépara la nourriture et la bouillie, chauffa de l'eau et l'apporta au bain. Son mari se réveilla. Voilà de la pâte de mil, voilà de la bouillie. Il passait toute la matinée à manger et à boire.

Il lui demanda :

"Va chercher l'objet de notre contrat¹."

¹**m̥biida**, nom formé de **wii-**, "dire", + dérivatif associatif **-d-**, "faire avec", + classificateur nominal **-ka** (la parole) au degré 4 ; le terme signifie donc mot à mot : "la parole que nous avons dite ensemble", d'où "le contrat".

Elle alla et souleva le paquet qui contenait les poils de girafe. Elle l'apporta. Chaque morceau qu'elle y coupait devenait de l'or. Chaque morceau qu'elle y coupait devenait de l'argent. Chaque morceau qu'elle y coupait devenait de l'or. Tu entends ? Des rois apprirent cela. Ils envoyaient échanger des vaches contre l'or. Un cheval contre l'or. Un esclave contre l'or. C'est ainsi que son mari devint roi ¹. C'était l'abondance.

UN MARABOUT QUI MANGE UN CHIEN (conte n°3).

Un marabout épousa une femme. C'était un très grand marabout. La femme l'aimait beaucoup ².

Quand il enseignait à l'extérieur de la maison, l'un parmi ses disciples priait Dieu de le protéger d'être passionnément amoureux³ d'une femme. Cela faisait mal au marabout. Il revenait et disait à sa femme :

¹ laam-oo, verbe à la voix moyenne, signifie "être, devenir roi", mais également dans sa valeur métaphorique "être tel un roi".

²Le terme utilisé est *yīḏa* ; (cf. conte 2, note 1) il l'est partout dans ce conte sauf traduction différente.

³jariboore, de l'ar. est plus fort que *yīide*, "amour", le nom dérivé de *yīḏa* ; il exprime l'idée d'amour passion.

"Tu sais, Un tel me blesse souvent¹!"

La femme se disait : "Donc, cet homme ne m'aime pas !

Chaque fois qu'il enseignait, au moment où ses disciples allaient repartir, le jeune homme priait :

"Que Dieu me protège d'être passionnément amoureux." Le marabout revenait s'en plaindre auprès de sa femme.

Un jour, en rentrant, il trouva sa femme qui pleurait. Il lui demanda :

"Qu'est-ce qui t'arrive ?"

Elle répondit :

"Rien."

- As-tu mal à la tête?

- Non, dit-elle.

- Quelles nouvelles as-tu reçues de ta famille ?

- Rien, dit-elle. Répudie-moi."

¹o do mettina-mmi bernde, mot à mot : "il me rend le cœur désagréable".

Il lui demanda :

"Qu'est-ce que je t'ai fait ? Si tu as besoin de quelque chose, dis-le moi. Si cela existe au monde, je te le procurerai. Mais me demander de te répudier alors que tu sais que je t'aime ?"

Elle répondit :

"Mais je sais que même si je te disais ce que je voulais, tu ne le ferais pas pour moi."

Il répondit :

"Je le ferai. Si Dieu a créé cette chose et qu'elle existe au monde, tu l'auras."

Elle dit :

"Je voudrais un petit chien, tout petit."

Il lui répondit :

"Mais non, je suis marabout, beaucoup de gens me suivent. Comment, un chien ? Waw ! waw ! dans ma maison ?"

Elle répondit :

"Dans ce cas, répudie-moi. Si je m'en vais et que j'épouse un homme qui m'aime, n'est-ce pas qu'il fera pour moi ce que je lui demanderai ?"

Il dit :

"Mais non, calme-toi."

Il envoya quelqu'un dans son ruumnde¹. On prit un chiot et on le lui amena. La femme donnait au chiot du lait et de la viande, rien que du lait et de la viande. Le chien prit du poids et devint gras.

Le temps passa. Le marabout revint à la maison et trouva sa femme en train de pleurer. Il demanda :

"Aujourd'hui encore tu veux que je t'amène un chiot ?"

Elle répondit :

"Non. Répudie-moi. Je veux quitter cette maison avec mon chiot."

¹ruumnde, de ruum-, "passer la saison des pluies" et le classificateur nominal -nde, "village de culture", est habité par les captifs qui cultivent la terre. En tant que non-musulmans, ils peuvent avoir des chiens.

L'existence de ce "village de culture" indique en même temps que le marabout est riche, car seuls les Peuls socialement importants pouvaient se permettre d'avoir de telles propriétés.

Il demanda :

"Et pourquoi ?"

Elle dit :

"Et qui me l'égorgerait ? Je voudrais le manger."

Il dit :

"Ah bon. Bien."

Qui aurait-il pu appeler pour venir égorger un chien?

Il coucha le chien le cou tendu, il l'égorgea, le dépeça et donna la viande à la femme. C'étaient une viande bien grasse¹.

Il dit :

"Puisse de l'eau pour moi."

Elle lui puisa de l'eau, il se leva et sortit.²

La femme entra dans la cuisine et frit le chiot. La graisse jaillissait de chaque morceau. Elle referma le couvercle.

¹bellere ba naange, mot à mot "graisse / blanche / comme le soleil" ; la viande grasse est particulièrement appréciée.

²La conteuse ajoute "Bien".

L'homme revint à la maison et la trouva en train de pleurer. Il demanda :

"Quels sont encore ces pleurs ?"

Elle dit :

"Il faut que tu manges la même chose que moi." Elle n'en avait pas mangé, elle, la femme.

Il lui demanda :

"Qu'est-ce que tu as mangé ?"

Elle ouvrit le couvercle. Une envie irrésistible saisit le marabout.

Elle lui dit :

"Il faut que tu en manges. Sinon, je prends ma viande, tu me répudies et je m'en vais."

Le marabout prit un morceau, le mit dans la bouche, le mâcha et l'avala. Il prit un deuxième, le mâcha et l'avala. Il prit un troisième, le mâcha, l'avala et dit la profession de foi.

Il lui dit :

"Puisse moi de l'eau, apporte-la au bain."

Elle puisa de l'eau et la lui apporta.

Il se lava. Il fit les ablutions, mais dire Allaahu akbar lui fut impossible. Il avait tout oublié. Dieu avait effacé son savoir. Dire simplement Allaahu akbar lui était impossible. Alors il prit son bâton, sortit et s'en alla.

UNE FEMME RESSUSCITEE¹ (conte n°4)

Un femme était mariée à un homme. Ils étaient très pieux. Quand le soleil était au zénith, la femme se couvrait la tête et les épaules d'un pagne, prenait unealebasse et allait au fleuve pour puiser de l'eau. Elle s'entendait très bien avec son mari². Elle ne levait jamais les yeux pour regarder un autre homme.

Un jour, la femme dit :

"Dieu est puissant. Tel que nous vivons ensemble et que nous nous entendons, si l'un d'entre nous meurt, que fera l'autre ?"

L'homme lui répondit :

"Si toi, tu meurs avant moi, on nous enterrera ensemble. Mais si c'est moi qui meurs le

¹Je ne tiens pas compte ici de la version du même texte dite un an après le premier par la même conteuse.

²narr-a, verbe intransitif, "s'entendre", exprime également le respect et l'attention réciproques.

premier, je ne sais pas. Peut-être que tu me suis dans la tombe, peut-être que tu ne me suis pas, je ne sais pas."¹

La femme mourut. L'homme dit :

"Elargissez la tombe.

- Un tel, as-tu perdu l'esprit ?

- C'est un contrat² conclu devant Dieu, répondit-il. C'est ainsi."

On élargit la tombe. On fit la toilette mortuaire à la femme et on prononça la prière aux morts. Lui aussi, on l'enveloppa d'un linceul et l'on pria sur lui. On alla déposer la femme dans la tombe, puis on apporta l'homme et on l'y déposa également. Ils furent enterrés et les gens s'en allèrent.

Dieu le Créateur envoya des anges :

"Allez dire à Fulaan que lui, il est vivant. Mais seul un mort peut être interrogé et jugé sur sa vie. Comment jugerais-je un mort par rapport à quelqu'un qui est vivant ?"

¹La conteuse ajoute : "Bien".

²alKawal, nom de la classe -ngal, de l'arabe, "contrat", recouvre l'idée d' "engagement pour", parfois avec un aspect religieux. Le terme est plus fréquemment utilisé que mbiida, cf. conte 2.

L'homme demanda aux anges de préciser qu'il s'agissait d'un contrat conclu devant la toute-puissance du Créateur et au nom de la confiance en Lui.

"C'est un contrat que vous avez conclu ?

- Hmhm."

Alors Il dit :

"Je vais ressusciter ta femme pour toi. Vous allez rentrer, vous serez pieux, encore plus qu'avant."

Il redonna l'âme à la femme. Ils sortirent tous les deux de la tombe.

Ils vivaient ensemble. L'histoire se répandait dans tout l'Aadamaawa¹ : "L'as-tu entendu, l'as-tu vu ?"

Un filou d'un autre pays se mit en route en disant que cette femme-là, elle n'avait pas trouvé l'homme qu'elle aimait². Si elle trouvait l'homme qu'elle aimait, elle abandonnerait³ son mari.

¹Il s'agit de la région historique de l'Aadamaawa, la province appartenant à l'Empire de Sokoto.

²Le verbe utilisé est *yida*, cf. conte 2.

³*filta haala maako* (de *fiil-t-a*), mot à mot : "contourner les propos de quelqu'un", d'où "se désintéresser de ce qui concerne quelqu'un".

"Cette femme, ne sort-elle jamais ?"
demanda-t-il.

- A midi précisément, en plein soleil, elle va
au fleuve pour puiser de l'eau.

- Cela convient bien, se dit-il.

Il fit un voyage de plusieurs jours avant
d'arriver. Il descendit chez quelqu'un. Il aperçut la
femme qui avait la tête et les épaules couvertes
d'un pagne et qui tenait unealebasse. Il
descendit vers le fleuve. La femme vint et puisa
de l'eau, elle puisa et fut sur le point de remettre
la petite alebasse dans la grande quand l'homme
arriva au puits. Il dit :

"Si tu suis Dieu et que tu suis son Prophète,
au nom de ta piété, donne-moi de l'eau, la soif me
tue. Donne-moi la alebasse pour que je boive de
l'eau."

La femme, la tête et les épaules bien
couvertes du pagne, puisa de l'eau et lui tendit la
alebasse. C'est à ce moment qu'il avança sa main
et défit le pagne de la femme¹ en disant :

"Telle que tu es faite, c'est un seul petit
bonnet que tu suivrais ? Partons !"

La femme marcha avant lui, ils partirent.

L'homme l'attendait ce jour-là et le
lendemain, mais la femme ne revenait pas. Il
descendit au fleuve : voilà la alebasse et le petit

¹La conteuse faisait un geste pour montrer que le pagne
était écarté violemment au niveau des cuisses.

récipient pour puiser de l'eau. Il se pencha. C'est ainsi qu'il perdit la raison. Il ne repassait même pas à la maison. Il allait par-ci et restait un temps. Il allait par-là et restait un temps. Son errance dura neuf ans.

Un jour, il se rendit dans la ville où vivait sa femme. Il arriva, il avait soif. Avec ses mains, il creusa un trou, il enleva le sable jusqu'à atteindre l'eau, il puisa dans le creux de sa main et but. Il entendait une voix chanter. Une femme tenait une cruche, son pagne était attaché à la taille¹, elle n'avait rien pour se couvrir la tête et les épaules. Elle venait. Elle chantait à haute voix sans s'arrêter, puis elle arriva à l'endroit où il se trouvait.

"Femme pleine de piété, s'il te plaît, donne-moi la petite calebasse pour que je puisse boire.

- Héé alors, sale petit vieux !"

L'homme la fixa des yeux et l'appela par son nom :

"Une telle ?

- Subaanallaahi, comment oses-tu me parler ? Où as-tu fait ma connaissance, mécréant ? Sale petit filou de Peul qui court après les

¹Mot à mot : "son pagne était attaché ainsi" ; un geste accompagne la phrase, d'où la traduction.

femmes! Misérable petit vieux¹ ! Où as-tu fait ma connaissance ?" Elle insultait l'homme. Celui-ci gardait le silence. Elle puisa l'eau qu'elle avait à puiser et porta la cruche sur son épaule. L'homme la suivit. Elle arriva à la maison et entra. L'homme s'annonça en saluant.

Son mari sortit. Ils se saluèrent. Il dit :

"C'est ma femme. Cela fait neuf ans que nous sommes séparés. Elle était morte."

Il répondit :

"Mais non, Un tel ! Mais non, vieil homme !"

L'histoire faisait du bruit, elle parvint aux oreilles du roi. Il dit :

"Cette histoire-là, je ne la comprends pas."

Les bruits couraient. Le roi dit :

"Allez chez le juge."

Ils allèrent chez le juge. Il demanda :

"Femme, qu'en dis-tu ?"

¹Kaabaabuhoy est un terme que je n'ai pas pu identifier.

La traduction est donc approximative à cet endroit, mais elle rend compte de la forme du mot qui est celle d'un diminutif pluriel à valeur péjorative.

Elle répondit qu'elle ne connaissait pas l'homme, que c'était seulement ce jour-là qu'elle l'avait rencontré au fleuve.

"Homme, qu'en dis-tu ?"

Son mari dit :

"Non, demandez à la femme. Ce qu'elle dit, je le dis également.

- Vieil homme, qu'en dis-tu?"

Le vieil homme dit :

"Voilà ce qui s'est passé, voilà toute l'histoire".

Le marabout l'appela :

"Viel homme !"

Il répondit oui.

"C'est un contrat que vous avez conclu ?"

Il répondit :

"Mais oui.

- C'est à cause de toi qu'on lui avait restitué la vie ?

Il répondit :

"Mais oui."

Le marabout lui demanda :

"Devant le Créateur, dis que tu annules le contrat !"

Il dit :

"J'annule le contrat."

C'est ainsi que les os s'éparpillèrent. Ils s'éparpillèrent. Si l'on touchait un os de la femme, cela faisait pucuk. Cela faisait pucuk. Il annula le contrat. La femme avait acheté sa vie au prix de son âme.

Ursula BAUMGARDT

"La mariage heureux et le mariage malheureux à travers quatre contes peuls du Cameroun"

Résumé

Le mariage est souvent décrit comme un fait plus social qu'individuel. C'est ce qui apparaît également dans la plupart des contes peuls. Dans quelques uns, cependant, l'image du mariage est celle d'un contrat conclu entre individus qui permet leur bonheur lorsqu'ils en respectent les termes, mais qui aboutit au malheur lorsqu'ils les transgressent.

Abstract

Marriage in African societies is often described more as a social institution than as a relationship between individuals. Most Fulani folktales convey a similar view of marriage. A few of them, however, portray it as a contract between individuals, which provides happiness only as long as the terms of the contract are respected; in the event of transgression, the marriage ends in misery.

BIBLIOGRAPHIE

- ALIYYU Mohammadu, Alfaki M. G ARI, 1988, *Tarjama Ashmaawi* (Traduction de l'Ashmaawi en peul), Paris, Binndi e janne, 95 p.
- BAUMGARDT Ursula, 1988a, "L'Enfant à travers des contes peuls du Cameroun", *L'Enfant dans les contes africains* (Veronika GÖRÖG-KARADY éd.), Paris, CILF, 83-111.
- BAUMGARDT Ursula, 1988b, "Parenté et alliance. Aperçu d'un corpus de contes peuls du Cameroun", Communication au Symposium de Littérature Orale, organisé par l'U.A. 1024, Langage et culture en Afrique de l'Ouest (Paris, 17-18 nov. 1988).
- CALAME-GRIAULE Geneviève, 1987, *Des cauris au marché. Essais sur des contes africains*, Paris, Société des africanistes, 295 p.
- DUPIRE Marguerite, 1960, "Situation de la femme dans une société pastorale", *Femmes d'Afrique Noire* (Denise PAULME éd.), Paris - La Haye, Mouton, 1960, 51-92.
- DUPIRE Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls. Etude d'ethnographie comparée*, Paris, Plon, 625 p.

ECHARD Nicole, 1986, "De la passion", *Afrique plurielle, Afrique actuelle*. Hommage à Georges BALANDIER, Paris, Karthala, 127-136.

EGUCHI M. J., 1973, Aspects of the Life Style and Culture of Women in the Fulbe Districts of Maroua, *Kyoto University African Studies* 8 : 17-92.

EGUCHI Paul K., 1978-1984, *Fulfulde Tales of Northern Cameroun*, Tokyo, Institute for the Study of Languages and Cultures of Asia and Africa (ILCAA), 4 vols.

GÖRÖG-KARADY Veronika, 1985, "Conte et mariage : A propos de quelques récits bambara-malinké", *Research in African Literatures*, 13 (13), 349-369.

GÖRÖG-KARADY Veronika, 1988, "Parole sociale et parole de l'imaginaire", *Le Conte : Tradition orale et identité culturelle*, Association Rhône Alpes, Agence régionale d'ethnologie, 119-146.

HOPEN Edward C., 1958, *The Pastoral Fulbe Family in Gwandu*, Londres, Oxford University Press, 165 p.

- NASSOUROU Saïbou, 1984, *Une crise paysanne dans le Nord-Cameroun. Le cas des Fulbe (Peuls)*, Thèse de 3ème Cycle, Paris, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 307 p.
- NOYE R. P. Dominique, 1971a, *Un cas d'apprentissage linguistique : acquisition de la langue par les jeunes Peuls du Diamaré (Nord-Cameroun)*, Paris, P. Geuthner, 203 p.
- NOYE R. P. Dominique, 1971b, "Les coutumes du mariage chez les Foulbé du Nord-Cameroun", *Camelang* 3 : 59-70.
- NOYE R. P. Dominique, 1980, *Le Menuisier et le cobra. Contes peuls du Nord-Cameroun*, Paris, Luneau Ascots Editeurs, 240 p.
- NOYE R. P. Dominique, 1982, *Contes peuls de Bâba Zandou*, Paris, CILF, 175 p.
- NOYE R. P. Dominique, 1983, *Bâba Zandou raconte. Contes peuls du Cameroun*, Paris, CILF, 1980 p. (bilingue).
- PAULME Denise, 1976, *La Mère dévorante. Essais sur la morphologie des contes*, Paris, Gallimard, 321 p.
- QUECHON Martine, 1986, "L'instabilité matrimoniale chez les Foulbé du Diamaré", *Femmes du Cameroun* (Jean-Claude BARBIER éd.), Paris, ORSTOM-Karthala, 299-312.

- RIESMAN Paul, 1974, *Société et liberté chez les Peul Djelgôbé de Haute-Volta*, Paris - La Haye, Mouton, 261 p.
- SEYDOU Christiane, 1984, "La fille recluse. Etude comparative de cinq contes peuls", *The 8th Congress for the International Society for Folk Narrative Research* (Reimund KVIDELAND & Torunn SELBERG eds), Bergen, 181-201.
- SEYDOU Christiane, 1985, "Ou tu me donnes une femme ou je reprends ma petite sœur", *Le Worso. Mélanges offerts à Marguerite DUPIRE*, *Journal des Africanistes* 55 (1-2), 127-142.
- SEYDOU Christiane, 1987, "La fille recluse. Variations sur un thème", *Communication aux Secondes Journées d'Etude en Littérature Orale* (Paris, 24-26 mars 1987).
- STENNING D. J., 1959, *Savannah Nomads. A Study of the Wod'ab'e Pastoral Fulani of Western Bornu Province*, Londres, Oxford University, 248 p.
- WANE Yaya, 1969, *Les Toucouleurs du Fouta Tooro (Sénégal). Stratification sociale et structure familiale*, Dakar, IFAN, 277 p.

WOMEN IN THE BORNO STATE CIVIL SERVICE - DIVIDENDS OR LOSSES IN INVESTMENT IN HUMAN CAPITAL

P. CHIKE DIKE

National Museum, Enugu (Nigeria)

Introduction

The Nigerian Civil Service is essentially a creation of the colonial past; until the attainment of independence in 1960, it largely served British colonial interests. In keeping with the traditional conception of empire, British territories in West Africa were largely viable military and economic outposts for the economic and social well-being of the imperial power.¹

It must be pointed out, however, that the British presence was not entirely without rewards for the various peoples of the colonial territories. Colonialism not only brought an end to internecine wars among the disparate entities of the colonial territories, it also opened the way to widespread developments in communications, including the building of roads and railways. The order and stability that prevailed in the wake of the "Pax Britannica" is generally perceived in current historical studies to have been of immense value, both to Britain and to her overseas colonies. On the

¹See for example CHINWEIZU, *The West and the rest of us*, Nok publishers, London, 1978, particularly chapters 12 and 15.

other hand, it was primarily in order to serve its own interests that Britain chose to implement the particular administrative structure that it did. This structuring combined political and administrative aspects which meant in effect that each period of the country's political evolution was accompanied by an appropriate administrative infrastructure. It was this relationship between politics and administration from 1914 onwards adopted (by successive indigeneous administrations up to the present day) that led NWOSU¹ to argue that the Nigerian civil service has been shaped and influenced in its development by the very forces which led to the creation and maintenance of the political structures and authority in Nigerian.

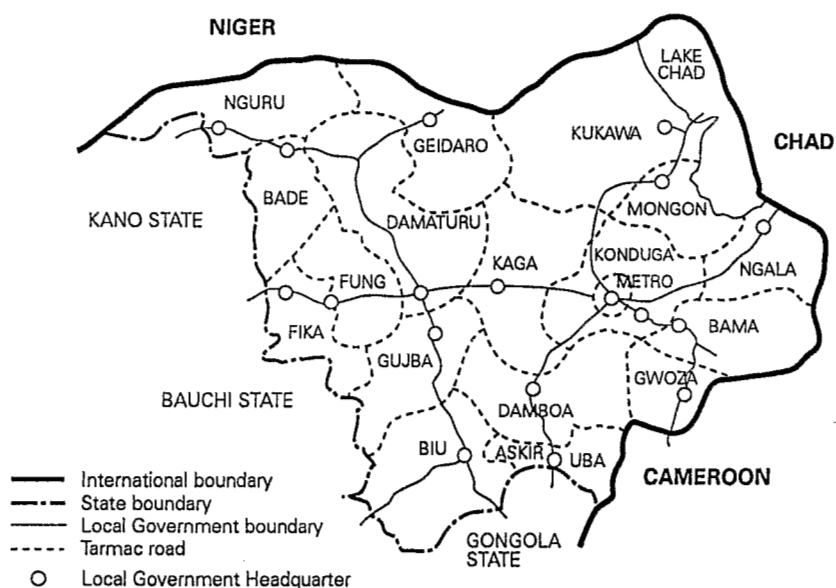
The Civil Service as hereby defined is a component of the public bureaucracy and includes direct employees of federal and state governments. For the purpose of this paper, it has been expanded to include the teaching service, thus allowing for a meaningful discussion of female participation in the government work force. It does not, however, include the personnel of the Police, Statutory Corporations or the Judiciary². As NWOSU shows in his excellent study, its development in Nigeria can be categorised into three main stages³ :

¹See Humphrey N. NWOSU, *Political Authority and the Nigerian Civil Service*, Fourth Dimension Publishers, Enugu, 1977, Chapter 283.

²The Civil Service also includes in its traditional sense in Nigeria, all the staff and personnel of Non-Ministerial and Extra-Ministerial Departments.

³NWOSU op cit.

**MAP OF BORNO STATE
SHOWING EIGHTEEN LOCAL GOVERNMENT AREAS**



COURTESY OF BORNO STATE ORIENTATION
MOVEMENT (BOSOM) MAGAZINE (1988)

The first period, from 1914 to 1946, witnessed the establishment of a unitary civil service for the whole country after the amalgamation by Lord Lugard of the Protectorates of Southern and Northern Nigeria and the colony of Lagos. The British imposed a unified but alien civil service, which failed to take into account the ethnic and cultural diversities of the indigenous people. In practice, however, the civil services of the Southern and Northern Nigerian protectorates continued to operate separately. The higher echelon of the service was dominated by British colonial officials, the major purpose of administration being to maintain law and order, and to exploit the natural resources of the country for the greater benefit of the colonial power. This of course led to massive improvements in transportation, including an extensive railway network for the evacuation of agricultural produce from outlying areas.

The service was divided into two main sections - a Departmental Administration and a Political Administration; these were co-ordinated by the Chief Secretary while the Governor General, who was directly responsible to the Colonial Secretary in London, served as Head of the Public Service. The administration itself relied substantially for effective departmental and political effect on the field officers, i.e. the Lieutenant Governors, the residents and the district officers who carried out their duties through the help of intermediaries - the emirs and obas in the Northern and Western regions and the warrant chiefs in the East.

The second major period between 1946 and 1966, witnessed the birth of the Arthur Richards's 1946 constitution, which emphasized administrative de-centralisation. The constitution provided for the existence of federal and regional civil services. Several indigeneous personnel from the pre-1946 civil service administrations returned to the three regions of the East, West and North, while others remained in the Federal Civil Service. From about 1954, a radical devolution of administrative power from the British administrators to indigenous Nigerian bureaucrats took place, particularly in the Eastern and Western regions. These areas had produced several qualified personnel for the various arms of the services, with the result that the Civil Services could be said to be largely "Nigerian" during this period.

However, because of the educational laxity of the North and its lack of qualified personnel, the policy was pursued with great caution by the Northern regional government. A "Northernisation" policy was adopted, along with far-reaching educational and economic programmes, with a view to redressing the domination of the civil service by expatriates and southern Nigerians.

The third period, from 1966 onwards is described by NWOSU as the "new federalism", and is marked by substantial growth in the powers and functions of the federal government and the civil service and particularly the reduction of the autonomy of the state governments and the civil service. With regard to developments in the

service after 1966, two highlights should be noted. First, the civil service became primarily development oriented. A new conception of the civil service as a turning wheel for National development had arisen. The splitting of Nigeria into twelve states took place in 1967, and from 1967 to 1976, when seven more states (including Borno) were created to bring the number of states in Nigeria to nineteen, what the political rulers emphasize was the rapid development of their various states and the civil services were conceived and viewed as crucial agents of this development.

The second major development was that as more states were created, there arose an even more thinly-spread source of qualified manpower, particularly for the services of the states that had been carved out of the territory of the former Northern Nigeria. This was in contrast to the situation in the former Eastern and Western Nigeria, the newly-created states served the purpose of creating career opportunities for officers whose advancements were now being impeded by acute competition in the congested civil services. This was particularly true of the services in the former Western and East Central States.

The perception of the civil service now moved from the traditional notions of pattern maintenance, to an organisation of dedicated, trained and well-motivated staff working for the public good in their special areas and leading the public service as a whole in the proper and disciplined conduct of public affairs. Additionally,

the services were expected to have an everyday relevance to the needs, problems and expectations of the rapidly-changing Nigerian society.

When Borno was created from the then North-Eastern State in 1976, it was, as expected, saddled with the problem of providing suitable manpower for the various arms of its services. It is this problem, particularly with regard to the position of women in the system, that this paper will address.

A Note on Borno¹

Borno state is not only the largest of the twenty-one states of the Federation of Nigeria in terms of land mass, it also occupies the greater part of the Chad Basin in the North-East of Nigeria. Apart from being Nigeria's gateway to East and Central Africa, it is also a point of contact between Nigeria and the West African countries of Niger, Chad, and Cameroon, with which it shares common borders. Together with Gongola and Bauchi states, it constituted the former North-Eastern state created in 1967.

1988 estimates put the population of Borno at approximately 6.9 million. The Kanuri, which make up approximately 35-40% of the population, are the most numerous of the diverse ethnic

¹Please Consult for reference :

(i) *Achievements of Two Years of the Present Military Administration in Borno State*, Borno State Government Publication, Government Printer, Maiduguri, 1988, and
 (ii) *Orientation Movement Magazine (BOSOM)*, Government Printer, Maiduguri, 1988.

groups. Other ethnic groups include the Babur/Bura, the Marghi, Bolewa, Waha, Guduf, Shuwa, Ngizim, Kare-Kare, Ngamo, Bade, Fulani and Hausa.

Borno itself was a Province of the old Kanem-Borno empire, which documented by Arab geographers and travellers as early as the 9th century. The empire is widely believed, however been founded two centuries earlier. Under the leadership of the Sefawa, the then-ruling dynasty of the Kanuri, the Kanem-Borno empire emerged with a new centre east of Lake Chad. At the end of the 11th century, the Kanem-Borno ruler, Mai Ume Jilmi was converted to Islam, and by the 13th century, complex external relations with the Northern and Eastern parts of Africa had begun.

By the end of the 19th century the centre of Kanem-Borno had shifted to the south-west of Lake Chad. When the Sefawa dynasty failed to suppress Borno to its own liking, it sought an alliance with Muhammed Al-Amin Ibn Muhammed Al-Kanemi, a scholar and leader who lived in Ngala. Al-Kanemi soon succeeded in securing the state for the Sefawa dynasty. However, when the Sefawa tried unsuccessfully to regain total and aristocratic power, Al-Kanemi was executed and the dynasty came to an end in 1846. Al-Kanemi's son succeeded the Sefawa ruler and established the El-Kanemi line of the Shehus of Borno, which was interrupted by the brief seven-year rule of Rabeh from 1894-1901.

The British came to Borno in 1901 and did not meet with major resistance, since Rabeh had become unpopular as a result of the devastation

he had caused to the area during his rule. With the defeat of Rabeh, Borno was divided between the two colonial powers of Britain and Germany. The British then revived the El-Kanemi line of Shehus and during the next 60 years of colonial rule, Borno was administered as a province of the defunct Northern region of Nigeria.

The Emirates of Bade, Biu and Fika have distinctive languages and traditions, though they have much in common with the Kanuris. Legends of the origins of Bade and Fika relate them to Kanem-Borno and Yemen respectively, while Biu claims descent from the Sefawa. These Emirates were grouped into Borno Province in the defunct Northern Region.

The Chiefdoms of Shai, Gwoza, Askira and Uba originated at the beginning of the century. Uba Chiefdom was administratively under the former Adamawa Province during the colonial period but was merged with Borno state in 1976. Until 1914, the emirate of Dikwa and the Gwoza Chiefdom were in German Kamerun. At the end of the First World War, both areas came under the trusteeship of the League of Nations and later the United Nations Organisation with the United Kingdom administering them. After Nigeria's independence in 1960, a plebiscite was held in 1961 and Dikwa Emirate and Gwoza Chiefdom voted to join Nigeria.

In 1967, with the creation of states, Borno became part of the North-Eastern State, one of the twelve states created by the new military government.

In 1976, the North-Eastern state was broken down into the three states of Gongola, Bauchi and Borno, with Maduguri (formerly Yerwa) as the capital of Borno state.

Education and the Civil Service in Borno State.

It is not often realised that Kanem-Borno was the first area to receive Islam in Nigeria despite the latter ascendancy of Sokoto.

One of the early kings of Kanem, Mai Ume, is said to have adopted Islam in about 1090 AD, and by the reign of Mai Idris Aloma, all the Kanem Clans were solidly Muslim. It is generally believed that Othman Dan Fodio's attempts at conquering Borno in 1808 were purely for reasons more political than religious, since Borno had had several centuries of Islam, long before the conquest of the Hausa states.¹

Both the Kanuri and the Shuwa embraced Arabic education through which they were exposed to Islamic learning and Islamic literature. As a result, records and chronicles of important events in Islam and society were kept and preserved. With the expansion of Kanuri influence and domination, many indigeneous ethnic groups were pushed further south, while a number were

¹ See

(1) Ibid.

(2) J.S. TRIMINGHAM "The Phases of Islamic Expansion and Islamic Culture zones in Africa" in I.M. LEWIS ed *Islam In Tropical Africa*, International African Institute, London, 1966 pp. 127-128.

absorbed into the dominant Kanuri communities and converted to Islam. HICKEY¹ shows that when the Kanuri were defeated by their kindred the Bulala in about 1396, their Mai and his court were said to have fled west to Borno, where many of their people had already migrated. They were said to have come up against the aboriginal So communities who inhabited the fertile land along the Yobe river and around Lake Chad, from Damasak in the North to Ngala in the East.

According to HICKEY's account, it took the Kanuri over two hundred years to dispossess the So, many of whom fled to the west and the south while many more were assimilated into the Kanuri nation through inter-marriage. The aboriginal So of the Ngala area managed to survive in parts of the Dikwa emirate, where they are referred to today as Gamargu, while further south, they established the Wandala dynasty that ruled the Mandara nation from Mora in the Cameroons.

The Fulani Jihad of Othman Dan Fodio led to the conversion of a number of other communities, particularly the weaker clans of the Chadic ancestry to Islam.² But not all communities of the region were completely islamised by the turn of the century, and the administrative unit now referred to as the Borno State includes a number

¹See Rev. Raymond HICKEY, *Christianity in Borno State and Northern Gongola*, Institute of Missiology (MISSIO), Aachen, 1984, pp. 3-4.

²*ibid.* page 5.

of communities with strong Christian populations. Most of these, however, are located in the south of Borno State.

Borno State has been divided into eighteen local government areas in order to enhance administrative of efficiency at the grassroots level. While the population of the ethnic groups of the Bade local government, the Bolewa and Ngamo in Fika local government area and Fulani of Fure local government is estimated to be about 90% Moslem, with very little Christian presence, to the South of the state, the influence of Christianity was largely felt. It is in these areas that Christianity had made its greatest in-roads, partially as a result of the end of Islamic military expansion due to the intimidating presence of the British, and also as a result of the freedom granted the missionaries to proselytise in areas outside the immediate areas of Islamic religious influence.

The first Christian mission in Borno Province was established in Garkida in March, 1923. This was followed by several years of intense missionary activity which included medical and educational services. Adamawa Province in particular was a beneficiary of Christian missionary expansion. The Province had a large majority of the population following the traditional religion and as it could not be classified a Muslim area, missionary activity was free and unimpeded.¹

¹Ibid., Chapter 283 particularly, Chapter 3 pages 20-22.

One of the most distinguishing marks of Christian influence is the spread of education in the "western" sense as opposed to Islamic and Arabic education, the latter having been known and developed in the Old Borno Empire. A number of ancient Hausa Fulani States were also greatly respected for their learning in Islamic law and jurisprudence and the highly-advanced Arabic language and culture.

When the Kanem-Borno empire came into prominence in the 13th century, it was able to establish complex external relations with the northern and eastern parts of the African continent, and the empire went as far as establishing a college for its students at the famous Al-Ahazar University in Cairo. Spain and Kanem-Borno were said to have established diplomatic relationships, and the Emir actually named an Ambassador to Spain at that time¹.

However, in line with developments from the colonial period, it was only modern education (often erroneously referred to as western) that provided employment and created nearly all the possible avenues for increased social mobility. The Christian missions in Nigeria brought with them the kind of education that qualified beneficiaries for appointment to the civil service and other segments of the Public Service.

With the amalgamation of the Protectorates of Northern and Southern Nigeria in 1914 and the establishment of the civil service, British administrators sought to engage, mostly at the

¹Borno Orientation Movement *Magazine*, Op. cit., page 4.

lowest rungs of the civil service ladder, men and women who could write and speak English - as clerks, record keepers and so on. A good number were trained as artisans, and utilised in providing, maintaining and improving the state of public works. Arabic, which was the basis of Islamic communication, was greatly undermined and did not have any pride of place in the emerging bureaucracy, despite the fact that Islamic teaching and literature embodied copious details on government and administration.

In addition to the emergence of Christian missions as visible agents of social change, the Christian missions extended modern education to the non-Islamic populations of the Borno area. This activity, which extended to parts of present-day Northern Gongola State, saw the proliferation of Christian schools, the building of hospitals and maternity centres.¹

However, despite this pervasive influence of Christianity mostly to the South of Borno, and despite wide opportunities available for employment in the civil service, education did not grow as quickly would be expected. With regard to the education of women, it was, mildly speaking, a colossal failure. With regard to the North and South of the region, the educational ratios in favour of the south continue to be maintained to this day.

It was not until 1963 that the first girls' secondary school was established in the administrative area of Borno State as we know it

¹HICKEY op. cit.

today. However, the first girls' teachers college, the Government Teachers College, was established in the late fifties in Maiduguri, while some of the teachers colleges that were founded in the area maintained nursing sections for the training of nursing staff¹.

Nursing itself has remained in Borno a predominantly male occupation. Presently, for every intake of sixty into nursing schools in Borno State, only about one third, or less than 35%, are female. The midwives are mostly female, while for non-skilled jobs like ward and health attendants, there is an approximately equal ratio of male to female. As a matter of policy, effort is always geared towards ensuring that nearly all attendants in a female ward are females, while the men attend to males.

The education sector is another area that has a reasonable concentration of female manpower, particularly in the lower and middle levels of appointment. But even at that, it is estimated that only about one out of every ten teachers or education staff at this level of appointment is female. In respect to the higher cadres of the state school system, a 1988 statistical table (cf. fig.) dividing the state into six educational zones shows that in the Biu zone, for example, out of a total of one hundred and twenty-five graduate teachers in the school system, only fifteen are female while in Gashua only four out of seventy-three are female. Gwoza

¹Oral communication from the Borno State Chief Nursing Officer.

figures show eighty-nine male teachers and sixteen female ones, while Monguno has sixty-eight male and only six female. Potiskum zone has only fourteen females out of a teaching population of seventy-four.

It is only in Maiduguri that there is an equivalent number of male and female teaching staff. Out of a graduate teaching population of one hundred and sixty-one, there are eighty-two males and seventy-nine females. For the holders of the National Certificate of Education (N.C.E.), there are one hundred and thirty males and eighty-five females, while for the Diploma Certificate holders, there are fifty-two males and thirty-six females. In other words, over forty-three percent of Graduate, Diploma and N.C.E. certificate holders in the Maiduguri zone are female. This is in contrast to the other zones of the state where the female population does not exceed sixteen percent and is as low as eight percent for the Monguno educational zone.

The fairly high female population of teachers in Maiduguri zone is explained by a number of factors of which marriage is the most significant. Married women whose husbands live in Maiduguri are given preferential treatment in official postings within the public service. Most husbands of female teachers, particularly teachers of graduate and N.C.E. status are themselves more often than not graduates or senior government executive professional and administrative staff, and since Maiduguri is the centre of government administration, most of them live there.

In addition to the fact that female staff live and work as close as possible to their husbands, many of the staff at headquarters married to female teachers of this status are themselves generally top cadre officers capable of influencing favoured postings for their wives and wards in general. Again, a significant number of civil servants as well as teachers who are female but single are also almost always capable of securing for themselves postings to favoured locations. As a result, there is a heavy concentration of staff at headquarters both in the teaching profession and in the other areas of the services.

As already stated, women are also found in rather small numbers in the various arms of the state government administration as clerks, messengers, cleaners, kitchen staff and in general administration. In fact, it was not until about 1981 that women were first admitted into senior administrative positions. Exact statistics of male/female ratios are not immediately available to Government sources, but it is estimated that females constitute less than ten percent of the civil service population of the other arms of the services such as in the Ministries of Agriculture, Information and Culture, Commerce and so on as well as of both the non-ministerial and extra-ministerial departments.

This has led to the erroneous conclusion that women were an insignificant and useless segment of the state civil service. This error became even more conspicuous when viewed against the impact already made in the service by

a few well-trained and responsible career women that constitute a source of great pride to the Borno Civil Service.

I was greatly moved by the deep sense of respect and admiration with which well placed male civil servants spoke of a number of competent female executives, some of whom I have had the privilege of meeting in the course of this study and many hold the view that the service in Borno State would have been much poorer without their contribution.

The crucial question, however, remains whether or not the performances of these high-quality female staff can be said to represent the contribution of the average female staff in the Borno Civil Service. Are female workers of the Borno civil service system best regarded as positive or negative factors of social change? While most of the people I spoke to thought that women constitute a useful inner wheel of the service, there are quite a few who think that the service would be better without them. Are women positive factors in the Borno Civil Service or should they be regarded in general as cogs in the wheel of progress? What are the issues, problems and solutions to the female question in the Borno service and elsewhere?

We shall examine these questions in detail.

Issues in Female Performance in Borno State.

Elsewhere in this paper, it has been noted that the Civil Services are creations of the colonial past dating as far back as 1914 with the amalgamation of the Protectorates of Northern and Southern Nigeria. The Civil Services up to 1960 when Nigeria attained her independence served colonial needs and were not necessarily geared towards the rapid development and economic transformation and self-reliance of the new Nigerian state.

With independence and the stark realities of the emerging neo-colonial trends, it was imperative that the new nations of Africa engage in an unimpeded transformation of their economies through formulating and implementing policies that promote self reliance, rapid industrialisation and rural transformation. A corollary to this is that the new nations also needed to shake up the levels of social service, introduce innovations in education, and harvest the human potential required for a purge of poverty, ignorance and disease.

In Nigeria, this was correctly seen as dependent on a number of crucial variables. It was generally believed that the most important of these variables was an effective civil service of dedicated men and women for whom the new clarion call of love of nation, anti-imperialism, social and racial quality was morally binding. This trend towards calls for action has continued in the new states created since 1967.

Borno, one of the newer states of the Federation, lays no claim to an ordered and systematic assessment of the performance of her civil service. This becomes even more intriguing in respect to contributions considered on the basis of gender.

The service as already noted is male dominated and does not seem to have the complexities of moral problems in male/female relationships common in the Federation's Public Service. However there abounds a body of opinion which tends to suggest that despite their low numbers and in spite of the performances of a few well educated and articulate women, it will be an error on a grand scale to award a pass mark to female servants in the state service. Conversely, it has been suggested by many others that women more than ever before are desirable to the service and that the civil service of Borno state would be a better service, more efficient and even more humane, if a majority of its staff were women.

Some of the negative remarks against women in the Borno service include interruptions caused by maternity leave, frequent excuses and absence from duty, little contribution to crucial arms of the service and selective choice of jobs to do.

With regard to the issue of maternity leave, critics take great pains to emphasize that they are not opposed to child-birth and child-bearing per se. What they do not like is the frequency with which many of the women have children. They argue that a woman who has opted for a career in any of the arms of the Public Service has to tailor her needs and desires in consonance with the

overall public interest. During three months of maternity leave, a mother's service schedules may be left unattended to or attended to by a hard-pressed staff. Critics suggest that given the urgent development and other roles of the civil service, and given the position of Borno as one of the newer states, requiring rapid transformation, married women must programme and regulate their individual birth rates. Additionally, women in the Borno Service have been criticised for an unusually high rate of absenteeism. Though reliable statistics were not available, particularly with regard to male/female misdemeanours in this regard, it was strongly argued that women generally were the greater culprits. This is said to be particularly true of unmarried women in the lower echelons of the service.

A questionnaire administered to a total of forty workers (twenty males and twenty females) was particularly revealing from the angle of the women respondents. The respondents were asked their opinion on three issues concerning females : absenteeism, good public relations and insubordination.

All twenty female respondents gave full marks to the female workers. Only the male respondents showed lack of uniformity : more than 85 percent of them blame the women for absenteeism while two thirds to be considered women insubordinate. 40% of the male respondents thought that women had excellent public relations.

A number of male critics also point to the low input of women staff in the critical areas of the service. Apart from the highly placed, well-educated women, some of whom hold positions as professional administrators, educators, nurses medical personal as an judicial officers, there is an unusually high number of women, trained and available for employment in non-crucial areas. For example, one of the major difficulties facing the state teaching service is the excess production of female teachers with qualifications in home economics. Given the fact that a good number of these women are married and that preference is often given to such women in matters of postings, it is not surprising that there is an over-supply of home-economics female teachers and civil servants in Maiduguri, the state capital. This of course entails sacrificing the general good of the state for individual needs.

The preference for posting to urban locations is a general Nigerian phenomenon. Workers want to be posted to places with a constant supply of electricity, water, good roads and regular transport, among other things. The generally crowded urban centres are therefore conceived as ideal and convenient places to work. This leads to a situation in which those in authority seek to control or influence not only appointments, promotions and discipline, but postings as well. The services become subjected to serious immobility, and serious consequences

ensue. In this regard OLATUWATOYIN's observation with regard to the Public Service of Ondo state is of particular significance.¹

A good many people, mostly women within and outside the Borno civil service, think that these observations are sexually biased, and largely untenable. With regard to what is considered the low general productivity of female civil service staff in Borno, a very highly placed female civil servant in the state told me that most educated working women are not unaware of the prejudices and misconceptions about the adequacy and competence of female staff in all aspects of public endeavours. She argues that this has led to a situation where women strain themselves towards giving dedicated, competent service when called upon to perform any tasks. Women come back to finish the day's work in the evenings, at a time when the male staff patronise the bars, tennis clubs and other places.

In respect to maternity leave, women argue that childbirth is in itself a responsibility of every married women and a gift from God. The regularity or irregularity of child-birth, they contend, should be considered well beyond the

¹This point about undue political influences and interference in Civil Service matters is discussed extensively in respect of Ondo State in AKINKUOTU CLUWATOYIN, *The Organisational Structure and the Role of the Civil Service in Ondo State of Nigeria*, a dissertation presented in partial fulfilment of requirements for a B.Sc. in Political Science, University of Maiduguri, 1984 page 114. The issues raised apply generally in Nigeria.

realms of male chauvinism except of course for reasons of the mothers.

On the question of absenteeism among the women in the service, the women point to the low level of general discipline in the Borno State Civil Service compared to the civil services of a majority of other states in the Federation. They point out that junior female civil servants in Borno have peculiar problems which generally impede perfect compliance, but that this should be understood and controlled. What they require is advice and help not vilification. For example, like young women in other parts of the Federation e.g., Anambra, Rivers, Plateau services, a very high percentage of female civil servants are in the junior categories. A married junior female staff cannot afford to pay a nanny to look after her baby while she is at work, she has no transport of her own, she has no cook, yet her family must be fed even while she is at work at lunch time.

Besides, they point out that since most of the unmarried women are still young and impressionable, it is not unlikely that a certain level of indiscretion will arise from time to time. The charge that women are educated mainly in home economics and deployed in non-crucial areas of the service is also considered untenable by women, particularly when viewed against the vast preponderance of males in the state Civil Service, including the teaching service. An informant points out that out of about five hundred thirty-four civil servants currently on study leave, only about nine or less than two percent, are studying science or mathematics-based courses, most of the

study beneficiaries being male. The women also emphasize that the female civil servants are generally warmer, more honest and that unlike practices in a number of civil service establishments elsewhere, the factor of undue privilege on sex grounds is uncommon in Borno, if unknown. They think Borno female servants manifest excellent public relations, greater patience, and greater care in the performance of tasks.

Discussions and Conclusions.

The women of the Borno State Civil Service, like their counterpart elsewhere, are not distinguishable from the general perception of the African women in traditional society - hard working, determined, and productive. As Kenneth LITTLE succinctly observed, the African woman should not be considered in the manner of French Writer Binet as merely down-trodden, spiritless creatures, since the actual situation more often is precisely the opposite. "Indeed, working women show sometimes a good deal more determination than their male counter-parts"¹ LITTLE goes on to argue that irrespective of how their traditional role is perceived, (this being the basis of prejudices against them) African women are now on the march, seeking for themselves new roles,

¹See Kenneth LITTLE, *African Women In Towns*, Cambridge University Press, 1973 pp. 179-180.

new vistas and extra opportunities for achieving status¹. This is particularly true of women in the civil service.

It should not be assumed that responsibility and competence on the part of women civil servants is a prerogative of the highly-placed ones alone. The junior female servants cannot be considered worse than their male equivalents. What is generally required for both male and female staff in the Borno service is a job ethic that stresses devotion and dedication to the call of duty. This has to be supported by good examples from both male and female managers. Happily, so far it is generally argued that the top female administrative and professional staff are a shining example to their juniors.

It is a mistake to think and behave as if women are negative forces to the system. Discrimination on sex grounds will not only create disparities in human resources development but will consequently affect the rate of socio-economic growth. Additionally, it is not often realised that Nigeria's high birth-rate problem is greatly reduced by the deployment of more and more women into the labour force. As CHINEDU DIKE shows in her study of the Orlu women, of the Imo State of Nigeria, more involvement in economic activities has the effect of lowering the birth rate.²

¹Ibid. page 180.

²See Clara CHINEDU DIKE, *Ibo Women : The Study of the Economic roles of Orlu Women, Traditional, Transitional and Modern*, a dissertation submitted in partial fulfilment of requirements for a B.Sc. (Sociology/Anthropology) 1981.

What is required in Borno as already noted is a continuous and rapid improvement of the Civil Service work force. Most assuring is the existence of an all-female civil service union within the Borno State Civil Service¹. The union has the duty of protecting the female work force as well as directing them towards a meaningful and dedicated commitment to the achievement of the goals of the service.

A number of other suggestions have been made towards improving the quality of female contributions to the Borno state civil service, but the issue of better and higher education for them remains prominent. Better education for of women will lead to better social orientation, better political participation, better child-rearing and upbringing and indeed a better civil service. Therefore, it becomes imperative that a radical training programme for females in the junior and middle levels of the service should be embarked upon. As NGARARAWA THLIZA shows in his study of manpower development in Borno state, too much money is spent in the training of high-level manpower, to the neglect of middle-level manpower.²

The middle-level manpower is the link between the bottom and the top. If the intermediate cadres or middle-service levels are

¹This development is generally considered worthy of emulation by the other Civil Services of the Federation.

²See NGARARAWA P. Thliza, *Manpower Development in Borno State*, Dissertation presented in partial fulfilment of requirements for the award of a Diploma in Public Administration, University of Maiduguri, 1980.

weak, untrained and ineffective, the service will lack efficiency and fluidity of policy implementation. Incidentally, it is within the lower and middle levels of the service that most of the females are found. Improving the skills and job output of staff at those levels of the service is synonymous with improving the quality of a vast majority of women in the Borno Civil Service.

It is therefore extremely heart-warming that in his 1988 budget speech, the Military Governor of Borno State aptly emphasized the importance of female education for which Islam as a religion is no longer an impediment. Apart from promoting nomadic education, the budget promises a boost for the education of women in 1988 and this would include the opening-up of at least two multi-purpose vocational training schools.¹

Further, a report of government achievements for the past two years indicates radical attention to female education. The unit for women's education within the Ministry of Education has since been reorganised and strengthened for efficiency. The report shows that Borno is the first of all Nigerian states to install and commission workshop equipments in all girls schools, while a considerable number of female students have already been enrolled into the Technical College at Bana, studying exactly the

¹See *Budget of Social Justice and Economic Recovery*, 1988, being text of a speech announcing the 1988 budget by Lt. Col. ABDULMUMINI AMINU, Military Governor, Borno State, Government Printer, Maiduguri, 1988, pp. 17-18.

same subjects as their male counterparts. A further campaign for women education has since been launched and the various local governments are being called upon to launch these campaigns at the local level¹.

Parents are advised to discourage abandon early marriages for their daughters, in order to give them the opportunity to go to school. This has been backed up by various government edicts as well as the provision of special boarding facilities for female students.

Finally, it is suggested that the Borno State Government should adopt a deliberate policy of appointing at least one female member to Civil Service and Para-statal Boards in the state, but particularly to all boards of education. This has the advantage of creating opportunities for women, thereby further highlighting the benefits of education. A woman in the Civil Service or Teaching Boards is an assurance to women civil servants that their interests and abilities are being considered along with those of their male counterparts. In addition, female sensibilities and problems such as the task of working and running a home should be recognised and given due help. There should be frequent manpower surveys with a view to improving the general manpower situation in general and the female manpower in particular.

¹See *Achievements of Two Years of Present Military Administration in Borno State*, Government Printer, Maiduguri, 1988, pp. 33-41.

Government should always endeavour to motivate all staff through sound management policies. Female staff should be given equal treatment with their male counterparts, since they perform the same tasks for every post. Government has the clear choice of advancing the cause of male/female equality in the Public Service in general or surrendering that task to the rising currents of Nigerian feminism.

P. CHIKE DIKE

"Women in the Borno State Civil Service - Dividends or losses in investment in human capital"

Abstract

In the Borno Civil Service of Nigeria, men are of the opinion that women are detrimental to job performance potential. This opinion is shown to be biased, when viewed against the actual job records of many women in the service. Much, however, remains to be done, particularly in the area of education.

Résumé

Les femmes ont été considérées par les hommes comme une entrave aux performances et au développement du potentiel de travail dans la fonction publique de l'Etat du Bornou au Nigeria. De fait, cette opinion ne saurait être maintenue quand on l'examine à la lumière du bilan de travail de nombreuses femmes dans les services publics, bien que beaucoup reste à faire notamment dans le domaine de l'éducation.

BIBLIOGRAPHY

1. Address by Lt. Col. ABDULMUMINI Aminu, Military Governor, Borno State to Different Interest Groups, September-December 1985.
2. ABUBAKAR Aishatu, *Borno State Civil Service since 1976*, Dissertation in partial fulfilment of requirements for a diploma in administration, University of Maiduguri.
3. *Achievements of Two Years of the Present Military Administration in Borno State*, Maiduguri, Government Printer - undated.
4. *Budget of Social Justice and Economic Recovery*, 1988, A budget speech by the Military Governor of Borno State, Lt. Col. ABDULMUMINI Aminu, Maiduguri, Government Printer.
5. *Borno State Past and Present*, Borno State Government, Maiduguri, Government Printer - undated.
6. *Borno State Local Government Service Board Annual Report, 1985*, Maiduguri, Government Printer.

7. *Civil Service Commission Annual Report for the Period 1st January 1987 to 31st December 1987*, Maiduguri, Government Printer.

8. DIKE C. C., 1981, *Ibo Women : The Study of the Economic Roles of Orlu Women, Traditional, Transitional and Modern*, Paper presented in partial fulfilment of requirement for a Bachelor of Science Degree in Sociology and Anthropology, University of Nigeria.

9. ETZIONI Amitai, 1964, *Modern Organisations*, Prentice-Hall, Inc. New Jersey.

10. *Government White Paper on the Report of the Panel on the Harmonisation of Borno Radio Corporation and Borno State Television Service*, Maiduguri, Government Printer.

11. *Government White Paper on the Report of Panel on Education Review in Borno State*, Maiduguri, Government Printer.

12. HICKEY Raymond (Rev.), 1984, *Christianity in Borno State and Northern Gongola*, published with the aid of the Institute of Missiology (MISSIO), Aachen, and printed by Claverianum press, Ibadan.

13. LEWIS I. M. (ed.), 1966, *Islam in Tropical Africa*, Studies presented and discussed at the Fifth International African Seminar, Ahmadu Bello University, Zaria, January 1964, I.A.I.

14. LITTLE Kenneth, 1973, *African Women in Towns: An Aspect of Africa's Social Revolution*, C.U.P.

15. NGARARAWA P. Thliza, 1980, *Manpower Development in Borno State*, Paper presented in partial fulfilment of requirements for a Diploma in Public Administration, University of Maiduguri.

16. NWOSU Humphrey N., 1977, *Political Authority and the Nigerian Civil Service*, Fourth Dimension.

17. *Orientation Movement Magazine*, undated, Bosom .

18. SAKARA Suleiman Mohammed, 1982, *Bureaucracy : The Successes and Failures of the Borno State Civil Service*, Dissertation presented in partial fulfilment of requirements for B.Sc. Degree in Political Science Unimaid, Oluwatoyin, Akinkuotu.

19. Some provisions of the edict establishing the Borno College of Education - Edict n° 5 of 4th June, 1984.

20. *The Organisational structure and the role of the civil service in Ondo State of Nigeria*, presented in partial fulfilment for Bachelor of Science Political Science, University of Maiduguri, 1984.

21. *Ten Years of Borno College of Education, Maiduguri, 1977-1987* (Formerly Borno Advanced Teachers College), Special Publication.

22. USMAN Bale & ALKALI Nur (eds), 1983, *Studies in the History of pre-colonial Borno*, Northern Nigeria Publishing Co.

Photos 1-2



**BODY DECORATIONS,
MALE-FEMALE RELATIONS
AND GROUP IDENTITY AMONGST
THE HILL DWELLING KOMA PEOPLE
OF NIGERIA¹**

Joseph EBOREIME
National Museum, Port Harcourt (Nigeria)

INTRODUCTION

In almost all human societies, basic distinctions exist between the male and female sexes in the treatment of the body and in the mode of dressing.

It is, however, a matter for protracted debate if these distinctions are explainable in terms of the Levi-Straussian Nature/Culture dualism or those of current feminist debates which tend to allude to the status of "women", the perversion of history, culture and justice (BROWN 1981 : 254).

The ongoing research amongst a relatively primitive hill-dwelling people of Koma in the Gongola State of Nigeria offers an ideal context for testing selected and relevant anthropological

¹ Especial thanks go to Mr. G.M. Chaskda, a Kilda elite for his useful suggestions and incisive comments and to the Director-General of the Nigerian National Museums Commission, for encouraging this study.

hypotheses against empirical data such as have been collected so far amongst the Koma and neighbouring groups.

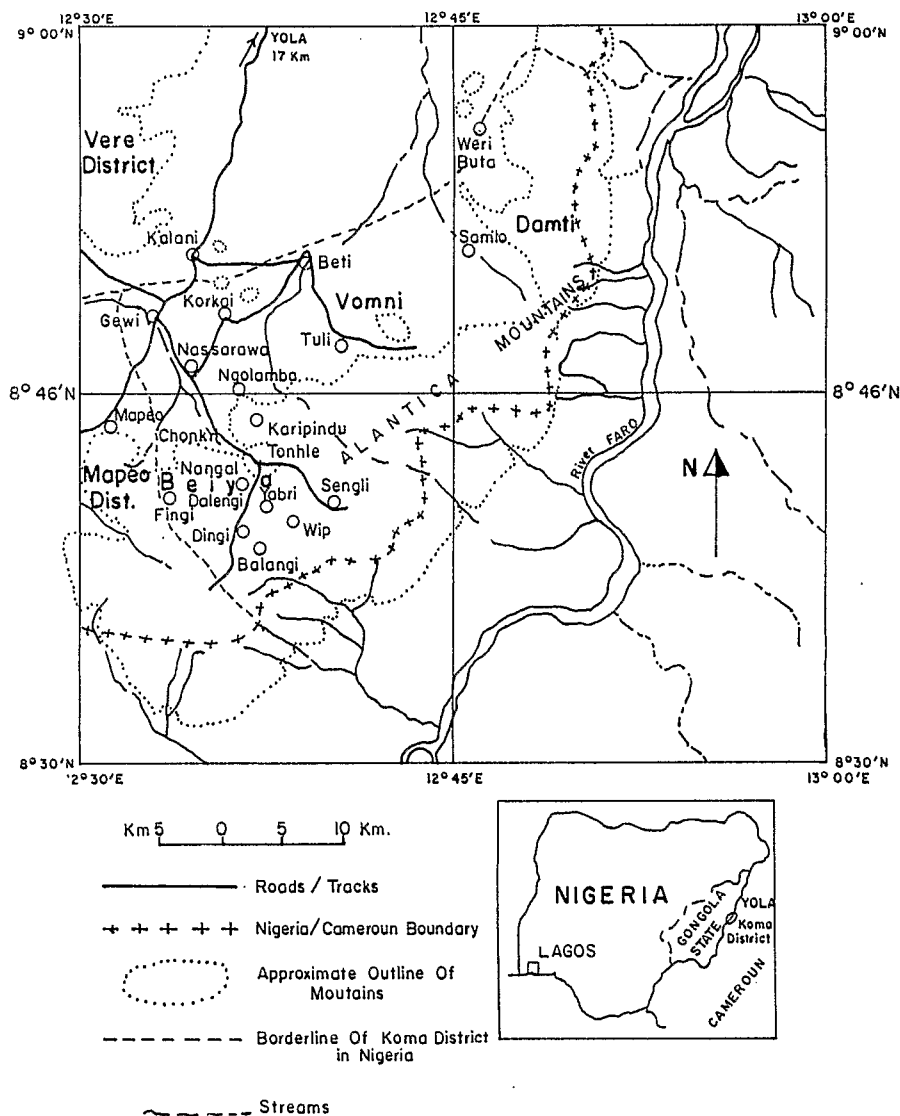
For a proper understanding of the issue under consideration, it will thereafter be necessary to go into Koma ethnography, with particular reference to their historical experiences, aspects of their leadership and authority relations, religious beliefs, economic relations, marriage and inheritance patterns.

A closer look at the difference in body decoration and dress patterns between male and female within the hill-dwelling and migrant Koma in relationship to their plain-dwelling Fulani and Verre neighbours will help to show that body decoration serves to differentiate between sexes for the greater purpose of identity.

Earlier interpretations of so-called primitive arts which include body decorations and dress, carried the notion that they were mostly directed to fetish/magical ends. Such forms of art were denied either creativity, logic, aesthetical or even ideological merits.

Recent studies have, however, proved that "tribal arts" like "modern" ones do not only have aesthetic functions but in addition carry with them symbolic meanings and weight which in fact serve social, economic and rational ends. It is against this background that the theories of the respected French Anthropologist Claude LEVI-STRAUSS have become revolutionary to and most accommodative of contemporary cross-cultural analysis.

Carte de l'aire koma



Sketch Map of the KOMA area ((Positions of some Villages are approximate).

Observing the Cudaveo Indians of South Brazil, LEVI-STRAUSS relates their body markings to the hierarchical and caste structure of their society. (L-S. 1955 :179). Body decorations, he says, become social markers of status, prestige and domination for the Mbayas who believe that they are predestined to rule mankind. In other words, body arts serve as symbols of identity between "We" and "They", also helping to single out the individual from the collective and ensuring the transition from nature to culture (*ibid.*)

On the basis of comparison with the neighbouring Bororo who are structured into two exogamous moieties, LEVI-STRAUSS postulates for the inbreeding and endogamous Cudaveo people, a libidinal phantasy in the body decorations of their women, who are seen as yearning symbolically for ideal social institutions which they have denied themselves by their sheer interests and superstitions (*ibid.*)

Victoria EBIN argues that since the body is the physical link between *ourselves*, our souls and the *outside world*, the use and presentation of it could nonverbally say precise things about the society in which we live (EBIN V. 1979 : 6). Citing examples from the Hammer of South Ethiopia and the Fulanis of Nigeria, she also sees body decoration as a vital element in ritual activity in the desire to gain mystical power. Thus, the Hammers smear their bodies with the entrails of a cow, while Fulani women paint their faces with cow dung to ward off evil spirits and illnesses.

STRATHERN, who examines the role of body decorations in a stateless, competitive and warrior society, reads political, economic and social meanings into the art (1980 : 219). In the Hagen society, regulated by the local Moka exchanges, a strong contrast exists between the status and activities of men and women. Men control warfare and exchange transactions while women raise children and pigs and tend the gardens.

The politics of the Hageners are characterized by aggression, mockery and the desire to reverse the fluid superiority/inferiority relationship between rivals in the Moka exchanges. It involves latent rivalry between Bigmen which is expressed in the sizes of gifts, speeches and elaborate decorations. Decorations celebrate successes in the never-ending bouts of exchange; they serve to demarcate festival times from non-festive ones. Men are associated in different contexts with dark and bright colours, while women are generally associated with bright colours which make them more alluring and fertile in their roles as regenerators of society. The dual association with red, applicable to both sexes, STRATHERN says, represents the flow of friendly and positive communications between groups and between sexual partners.

Amongst the Nuba of Sudan as the Koma of Nigeria, FARIS asserts that body decorations and dress serve as status indicators between men and women, age groups and patriclan (FARIS 1972 : 50). In this society, where grooms do not pay bride wealth but rather pay bride service, body decorations serve as a means of "making signs" to

the world at large. People who cannot acquire prestige through economic power which involves competition through overt show of wealth and goods/commodities of all sorts resort to body decorations and elaborate dress to celebrate their god-given body and vitality. In other words, what human beings lose in one sphere is compensated for in other spheres of social structure. It is within this deprivatory / compensatory framework which re-echoes LEVI-STRAUSS that the significance of body decorations amongst the Koma and similar peoples of the world would have more logical meaning.

But I shall first go into the relevant ethnography as revealed in the ongoing research to support this assertion.

LOCATION, POPULATION AND ETHNIC COMPOSITION

The Koma people are divided into three main sub-ethnic groups - The Beiya and Damti, the majority of whom dwell in the hills, and the Vomni who live in the adjoining lowlands (see map). In the plains and lowlands are also other ethnic groups who over the years have displaced the hill dwellers - the Verre, the Bata, the Fulani, the Hausa and Chamba. (Leo FROBENIUS 1913 vol. II : 666).

The Koma proper, as the hill-dwellers are now called, are spread through the South and Southwest of the Alantika/Adamawa mountain ranges to the centre of these hills, where they

share common grounds with the Vomni - Koma related groups, most of whom are now settled in the foothills.

In the hills the taxable adult Koma population number about 14,829, as against the plain-dwellers who account for about 11,348. (Tax records 1986/7). The total population of females stands at about 18005, while that of the males is 8272.

Amongst the lowland Verre the taxable population of males stands at 1,437, while that of females stands at 2,772; the Chamba : males 120, females 200; Fulani : females 115; males 20; Hausa : males 100; females 9; Batta : males 9, females 36.

The mixed total taxable adult population for the whole Koma Vomni district stands at about 41,211. (Koma District Tax record). A large number of Koma have been reported living in the Cameroon side of the Alantika/Adamawa Mountain ranges¹.

Generally, the Koma groups can be divided into hill and plain dwellers. The Koma plain dwellers live in the periphery of the Fulani, Chamba, Verre, and Bata settlements in the lowlands, where they farm, live in temporary shelters, and attend markets. Most Koma plain-dwellers have ethnic links and permanent homes

¹Roger Blench a British Anthropologist/Development Consultant, also confirmed that some French Scholars such as Michel Die and Françoise Champion are working on a Koma related people in the Camerouns. Françoise Champion in a personal conversation (27/9/88) reveals that about 3,000 Koma live on the Camerouns side of the Alantika.

in the hills to which they retire seasonally, periodically or daily depending on the distance between lowland farm and uphill "homes".

The Verre share close ethnic and linguistic ties with the Koma; however, they see the Koma as inferiors and refer to them in Fulani as backward peoples. Even those among the Vomni who have in recent years come down from the hills refer to the Koma derisively as "load carriers" (Gomne).

These allusions are further understood from the brief historical account below.

BRIEF HISTORY

The history of the Koma people appears to have begun towards the end of the 16th Century during the successive waves of migrations of the Bata, Chamba, Marghi and Higi from the North and East of Africa towards the Upper Benue Valley¹. For nearly two centuries, these waves of migrations seemed to have involved a grim struggle of those invaders for dominance and control over this fertile region. The Koma, who were then a relatively small and unorganised group living around the Faro valley, were pushed up into the hills by the Bata people.

These internecine struggles also favoured the success of the Fulani Jihad of the 19th Century which led to the overthrow of a number of

¹United Kingdom Trusteeship Report 1949 p. 34. The waves of migration are corroborated from oral narratives and traditions from a number of local informants (Field notes 1987).

societies and the conquest of such groups as the Verre, who either became enslaved or escaped into the safety of the hills of the Alantika as the Koma did.

The lowland Verre, who became the middlemen of the Fulani, organised periodic tax raids on the hills. Hence the average Koma man and woman view the Verre with suspicion and would want to maintain his/her identity in many forms, body decoration and dress inclusive.

In the 1950's a ban was placed on imported textiles which usually passed through the hands of the lowland Verre, Fulani and Chamba middlemen to the hill-dwelling Koma¹. Preference was expressed for the relatively scarce but locally produced cloth.

COLONIAL EXPERIENCE

The large population of Koma now found in the foothill and plains of the Alantika/Adamawa mountains is a recent development in response to the abolition of the slave trade and slavery, and also the result of various colonization policies adopted from 1900-1960 (NISSEN 1963 : 197).

German occupation of the area was shortlived and rather ineffective. The Fulani overlords (the Lamidos) continued to rule the Koma and extort taxes from them by organised raids to the hills. With the conclusion of the first world war the Germans renounced their claims to the Cameroons in favour of the Allied Powers. As a result, the Adamawa area, which includes the Koma, was placed under British Mandate.

¹Roger Blench's unpublished work list. Also confirmed by

A year after Nigeria's independence in 1961, as a result of a plebiscite the Koma became recognised as Nigerians along with the old Adamawa/Saduwana provinces of the Northern Cameroons.

Today the Koma-Vomni District is one of the seven districts in the Ganye local government area, with head quarters at Nassarawo in the plains. The District Head of the Koma is a Verre man and has his operational headquarters in the plains.

One can, however, see Koma women proudly dressed in waist leaves and beads bringing their wares of guinea corn, beer, tobacco and fruits to the lowland-markets of Betti, Choncha and Karlahi (Map). No markets exist in the hills.

ECONOMIC RELATIONS

The occupation of the Koma hill-dwellers centres around farming, hunting and gathering.

Except for hunting, both men and women engage in cultivation, weeding and gathering. Women often have their own farms separate from their male counterparts. However, both cooperate at appropriate times in helping with each others' farms.

This has been made more easily possible by the three farming systems which the ecology favours - hill-top farming which favours multicropping of millet (maiwa), maize (Torrer)

and groundnuts; valley-farming, whose warmer temperatures favour cultivation of guinea corn and tobacco; and open-plain farming, which favours the cultivation of groundnuts.

ORGANISATION OF WORK

The nuclear family of a man, his wife/wives and adult children constitute the regular work force on a farm. While younger sons and daughters take care of the babies at home in the hills, the parents go to the valleys and plains to cultivate and tend their farm. The children at home also scare away birds and troublesome rodents from the domestic farms. There are no specialised chores of work which women are thought incapable of carrying out. Women weed, hoe, dig and harvest crops as men do. Men help to carry children on their backs with leather skins as women do. There is a high degree of cooperation and collaboration. Women brew, men weave and also cook.

Another source of labour is the organisation of work parties (SOL) based on reciprocity and equivalent returns. These are organised at the peak of the weeding seasons (July-September) when the domestic labour force becomes rather inadequate. Age-mates, friends and affines always constitute the core of work parties. The number of farm hands a man and his wife can muster depends on the number of such voluntary contracts they have entered into and honoured in the past, as well as on their general net of social

relations. The investment cost includes the provisions of meals cooked by women and wine provided by men.

During recesses from work, both men and women, husbands/wives sit in circles as they do in the markets, eating freely together, exchanging fumes of tobacco pipes and drinking from the same cup. Women are not usually segregated from men, whereas they are amongst the Higi and in most Islamised communities in the neighbouring lowlands, where women are kept in purdah. Nor is the Koma women's lot like that of their Gwari counterparts in the Niger State of Nigeria, who exist essentially as "donkeys" carrying loads for their husbands. In the latter society, only men till the land and harvest the crops. It is the duty of the husbands to provide loads while it is the duty of the wife to carry them¹. However, for carrying the loads, a certain portion of the yields goes to the wife as compensation for services rendered. From these, she buys essential requirements such as clothing for herself and her children.

However, the Koma field materials reveal a considerable degree of sharing, and cooperation in agricultural and most economic activities, between men and women. In fact, women have control over the granaries from where the daily supplies of food for the household are fetched.

¹Prime People, Vol.2 n° 41 March 11-17. Similarly, amongst the Ijo of the Niger Delta, it is the duty of the man to provide a fishing boat for the wife and thereafter the woman has a duty to fish for the upkeep of the husband and the family (Field Jan. (1988).

One cannot therefore talk of a strict division of labour in the agricultural sphere amongst the Koma people. However, it is only men who hunt. Hunting serves as a means of procurement of meat and protection for crops against the menace of monkeys, baboons and a variety of birds and rodents.

Both men and women gather forest products such as bananas, locust beans and canarium which is used for producing oil and used for body lubrication.

MARKETING

Markets do not exist in the hills but in the lowlands where the Koma trade with the Fulani, Bata, Chamba and other tribes. From them, the hill-dwellers procure scarce items of clothing which are used by men on ceremonial occasions. They also buy salt, beads enamel plates and agricultural implements such as hoes and cutlasses.

The Koma women usually bring their guinea corn, tobacco and millets down for sale. In turn, they use the proceeds to buy needed commodities. Large quantities of beer brewed by both men and women are carried in elongated baskets to the lowland markets for either sale or on-the-spot consumption.

Thus, the market is also a socio-spatial venue for interactions between distant hill and lowland friends, siblings and affines. The Koma hill-dwellers and their migrant lowland farmers sit in groups after the day's sales to drink, gossip

and exchange views. Males and females, bride and groom all sit down in circles to exchange pleasantries. The men in their textile dress and the women with their lubricated bodies and waist leaves feel apparently free and uninhibited in their interactions with one another. They show no signs of inferiority before their more elaborately-dressed Fulani, Chamba and Bata neighbours. The language of commerce between the Koma and other non-Koma groups such as the Verre is Hausa which the Koma hill dwellers are beginning to learn. However, the Verre, Koma and Chamba speak a related dialect (Momi), recently identified as part of the Verre Duru group of the Adamawa family of languages¹.

Amongst the hill-dwellers, a moral economy which involves sharing, reciprocity and direct exchanges between neighbours, affines and siblings prevails. Money in the modern sense is only used in transactions between the hills and the lowland.

MARRIAGE AND INHERITANCE

Marriage amongst the hill-dwelling Koma, as with their Verre lowlanders is endogamous and polygynous. Levirate marriage is also practised amongst the Koma. All these serve to promote their cultural and ethnic identities, which they cherish in the face of historical and present-day realities.

¹David ZEITLYN, a Cambridge Anthropologist working amongst the Mambilla revealed this information during the Colloquium.

It is estimated that, between the ages of 10 and 14, both sexes undergo puberty rituals which involve circumcision for boys and extraction of teeth for girls. These are prerequisites for betrothal and marriage. They are also visible signs of maturity. The ceremonies are controlled in groups and at village levels (usually after the harvest season, between the months of October and January) by a group of ritual functionaries called the Kene-Mari.

At their proclamation all families assemble their "ripe" candidates for the initiation. In the midst of dancing and drumming, a male candidate is called forward. He is made to stand before a select crowd that excludes women. He is made to use a metal sickle to hold his neck and head in an upright position. He is not expected to shiver or show signs of fear while the Priest takes hold of his penis and removes the outer skin. His male supporters and father are expected not to shake their bodies or legs. This is done in homeopathic identification with the circumcising candidate. The candidate usually helps himself to concoctions of local herbs and brew which are believed to act as local anaesthesia. Should he yell, he brings shame to his family and friends. Such a boy is unlikely to find a marriage partner in his locality. A candidate who goes through the test/circumcision neither shaking nor showing signs of fear is a pride to his family. He becomes a man in the social/virile sense, and can thenceforth wear the penis sheath made of grasses. Such a candidate is symbolically liberated from the mother who may not, except under the pain of death, see the son's genitals

from then on. He is thereafter also qualified to adorn himself with ceremonial clothes.

In a separate group, the girls are organised for extraction of one of their upper incisor teeth by ritual experts. In similar settings, the ritual test involves pain and the final triumph of a nubile candidate, who thenceforth decorates herself with beads and rubs her body with oil and camwood (field observation, 1986).

Thus, between the ages of about 14 and 17, nubile boys and girls are free to interact and make choices based on village stories and gossips of successes and failures in rite de passage involted in the puberty rituals. Brides and grooms are then free to engage themselves to marry, and make their conjugal intentions known to their parents by reciprocal token gifts (*damsa*).

Initial relationships are accepted by payment of bride service in the form of weeding in a prospective in-law's farm or garden plot.

Finally, the man pays bride wealth in the form of goats, chickens and some token cash of about two Naira (approximately two French Francs).

Residence is initially virilocal and after a year or two of rendering service to the groom's parents and preferably at the birth of a baby, a couple moves out to build their own huts and granaries. The brief period of virilocal residence is also to enable both partners to accumulate some capital to set up a new home. This period also serves as one of tutelage under the eyes of the parents-in-law. The woman learns domestic duties, how to nurture a family and the nuances of

the culture of the community. At their new abode, the woman is expected to send periodic meals to her parents -in-laws.

At the death of a husband, fixed property such as his huts and farmlands go to his eldest living brother who takes care of the estate. This brother, also takes his wives, and children born of this new union will continue to bear the name of the deceased kin. However, a woman is free to remarry any other person other than the deceased kin's brother. Children from such re-marriage belong to the new husband.

At a woman's death, the daughters inherit her livestock, her farms, domestic utensils such as artifacts for body decorations, beads, pigments and decorated hoes. Any forms of nut products are regarded as a woman's exclusive property, while bows and arrows belong to the first son of the deceased male.

LEADERSHIP AND AUTHORITY

Koma society is an acephalous one. There is no single tribal head over the whole of the Koma groups, which are made up of over thirty hamlets dotted over the Alantika hills and the adjoining lowlands. Each hamlet, however, has a group of all-male ritual functionaries (Kpane) led by a Priest King (Kene Mari). The Kene-Mari-in-Council settles disputes between individuals and groups within hamlets and between them. Cases of homicide between neighbouring hamlets are settled by vengeance if compensation is not made in good time.

Disputes between men and women, husband and wife come under the adjudication of the Ken-Mari-in-Council. Elders are also generally respected in the society.

At the family level, the head of the family, who may be a living husband or a brother to the deceased, has authority over disputes. Ultimately life is regulated by Kene, the hamlet deity on whose behalf authority and secular powers are invoked.

RELIGIOUS BELIEFS

The Koma people believe in the existence of a supreme being variously called Zum or Nu. These words are also used for the sun. The neighbouring Chamba also use the same word Su for the sun, as well as for Almighty God.

In order to get what man likes within the unalterable wheel of God's arrangements, the Koma recognise the powers of local deities such as Kene which can be appealed to for health, vitality and fertility. Each hamlet and household has her Kene shrine under the charge of male ritual functionaries, Kene-Mari, who is assisted by male prophets, Kpani.

The Koma say that Kene decreed from time immemorial that while women should only wear girdle of local leaves (arama), the men could put on loins of leather or local cotton (Bentin).

Even when items of textiles and modern clothes started being donated by missionaries and philanthropic organisations in recent times, they were kept as special and prized possessions,

whose adornment by men was only approved by the Chief Priest. Thus the relative scarcity of these items made them prestige/ceremonial possessions over which women had no access. This was further sanctioned by religion.

Nowadays, with the gradual opening-up of the Koma country by the present Nigerian administration, Koma men are much more receptive to wearing modern clothes at most times/occasions. Thus clothes are climbing down from the prestige sphere to the reach of almost everyone except women.

The belief still holds firmly that if women wear clothes, they would incur the wrath of the gods with visitation of either death or barrenness.

When the government authorities made it mandatory in some markets for people to wear clothes, the women would put cloth wrappers over the leaves only in the market, and remove them on their way back to the hills (field observation).

I will now give a brief summary of the forms of male and female body decoration and dress amongst the Koma, vis-a-vis their Chamba and Fulani neighbours. This should help in the analysis and explanation of the rationale behind these dichotomies in relationship to the available ethnographic materials already examined.

DRESS AND BODY DECORATIONS

The Koma people's mode of dressing is unique when compared to these of their lowland neighbours.

Novice boys and girls, before their puberty rites go almost nude with only small patches of leaves to hide the pubic and genital regions from public view. Their hair is left undecorated but cut with locally-fashioned metal blades at regular intervals.

Old Nigerian and Cameroonian coins, and talisman made from leather are often strung on the neck of children.

After the puberty rituals which confer nubile status on both sexes, the girls then begin to deck their waist with coloured beads of red, white and blue upon the local leaves which are changed daily.

The girls begin to lubricate their bodies with red camwood mixed with oil from the sheabutternut or canarium which gives them alluring appearances. According to the Koma, the extraction of girls' upper incisors also adds to their beauty and nubility. Mammary glands are also lubricated and fashioned by mothers to give them fresh, ripened and glittering appearances.

Young girls and women keep their hair shining by the application of brown alluvial clay mixed with the same oil giving the head dressing a Rastafarian appearance.

Decorated hoes are prestige and status symbols for women who have borne many children and have demonstrated economic well-being by their ability to feed the household from their numerous granaries. These non-utilitarian polished hoes are hung on the right shoulder as part of leisurely dress worn at such occasions as marriage ceremonies and drinking parties held at

various market places. The greater the degree of decorations and designs on the hoes, the greater the number of children and economic power the women are likely to have. Such women now enjoy the privileges of owning tobacco pipes just as their male counterparts do. During menopause, women are free to sit with men and exchange drinks and tobacco, even with men who are not their husbands. These groups of elderly women also carry the privilege of wearing labial rings on their lower lips.

Men, on the other hand, do not put on leaves but wear special waist pants sewn from either leather or cotton. Shirts and various combinations of traditional and western-styled dress are today worn by men alone. On festive occasions, Koma men put on the Hausa/Fulani type of flowing garments (Babariga) similar to those of their lowland neighbours.

The males wear penis sheaths, under their clothes/leather skin. A man is identified by his bow and arrow, a leather bag, a double-edged knife tucked on a waist belt and the smoking pipe.

On the other hand, the lowland neighbours of the Koma have been acculturated into the Islamic pattern of life with its accompanying mode of dressing. Men and women do not expose "sensitive" parts of their bodies. Any woman married under the Islamic tenets always covers her head and the greater part of the face. The men don hats on most ceremonial occasions but there are no prohibitions against leaving male hair

uncovered. Young Fulani girls decorate their hair, enlongating it with additional strands inherited from their mothers or matrikins.

On the whole, what in the lowlands are everyday forms of dress, assume prestige and ceremonial roles amongst the Koma hill-dwellers. However, most migrant Koma, except the females, are beginning to adopt their lowland neighbours style of dressing.

Thus, the Koma women stand out as unique symbols of Koma resistance to change before non-Koma and outsiders. Within the society itself the women exercise a remarkable degree of economic power in their access, control and deployment of resources. How then does one explain the differences in the mode of male/female body decorations in relationship to more or less egalitarian socio-economic relations between the sexes? It is to this complex question that we shall now turn.

ANALYSIS AND DISCUSSION

Although we are not yet in a position to suggest a general theory of body decorations in terms of male/female relationships, we do nevertheless have relevant "partial", theories and can examine to what extent they apply to the Koma field situation. It is for this reason that this discussion began with citations from LEVI-STRAUSS, Victoria EBIN, STRATHERN and FARIS.

Men and women are both biological beings and social individuals and amongst their responses to external or internal stimuli, some are

wholly dependent upon their nature, others upon their social environment (L-S 1969:3). Furthermore, the human species could not survive if men and women could not recognize that they were both alike as members of one species and different as individuals of the opposite sex (LEACH 1982 : 87). Closely related to this taxonomic patterning is the basic distinction between "We" and "They" which the hill-dwelling people of Koma also make in relationship to their plain-dwelling neighbours who regard themselves as having "high" culture.

It has been observed for the Koma that first marriages are preferred between Koma of the same village as against marriages between Koma of different villages. Marriage is prohibited between Koma and non-Koma. Exchanges of goods and women in the hills are based upon the principles of reciprocity and presentations, whereas token money and Nigerian currencies enter into other transactions between Koma hill-dwellers and non-Koma plain-dwellers. All these are not unconnected with historical and present-day socio-political realities.

Only foot and horse paths exist between the semi-urban administrative settlements of Karlahi/Nassarawo in the plains at the bottom of the hills. The hills themselves are extremely difficult to reach. Thus, only relatively recently have the Koma hill-dwellers, forced by population pressure, begun to come down to farms on hired lands (which they claim were originally theirs) (Leo FROBENIUS 1913 : 669). Items of clothing and decorations have been extremely scarce to come

by for the hill-dwellers, who had remained in isolation in the face of the hostile relationships with their more opulent neighbours. The textile materials which are woven locally by men are inadequate for everyday use by everyone. Thus they have become male preserves which are used on ceremonial occasions.

However, in other major aspects of social and economic life, it is observed that no clear distinctions exist between male and female activities. In fact, the women tend to be dominant in the control of and access to productive resources and activities. This is unlike what one would find amongst the Islamised Fulani, Verre Hausa and Batta whose women own virtually no farms (GROVE 1983 : 69).

Amongst the Koma men and women, those who are not spouses sit down freely, chatting and exchanging drinks, tobacco pipes and even patting one another openly in a way which could be regarded as abominable amongst the non-Islamised Edos and Yorubas of Nigeria. Such free interactions between men and women are much more prohibited amongst the Islamised Fulani, Hausa and Batta. Koma women perform the same chores of work as their male counterparts and they have considerable access to and control over the products of their labour.

However, amongst the neighbouring Verre it has been observed that a woman has more ritual importance than her Koma counterpart but has very limited economic power¹. FARIS has

¹Personal Communication 8/11/87 with Rev. Father (Dr.)

tried to relate aesthetic systems such as the body decorations of the Nuba to the mode of production of the society. Significant social relations basically stem from productive activities within the society (FARIS 1978 : 319). Art in classless societies celebrates human productive activity and thus make it the basis of consequent universal creativity. FARIS thus argues that in situations where producers are alienated in some way from full control over the products of their activity or from full control of their labour power, such circumstances must be justified, sanctified and legitimized by mystification or religion. In as much as social relations are basically exploitative, symbols of them and peoples ideas about them must be mystified (ibid.).

The above assertion does not seem to apply to the Koma, whose women are not alienated from full control of their products and labour power. Yet the form of women's dress is given ideological and religious rationalization on the basis of God's (Kene) decree. How does one relate egalitarian social relations on the ground to "inegalitarian" modes of dressing?

This is where I am fascinated by the structuralism of LEVI-STRAUSS and of his intellectual interpreter to the British, Sir Edmund

Adrian Edward C.S.S.P. former Head of Ethnography, Federal Department of Antiquities (now National Commission for Museums and Monuments, Nigeria). This was also observed personally during subsequent field researches amongst the lowland Verre neighbours of the Koma.

LEACH. Both have been misunderstood by contemporary feminists and chauvinist scholars alike.

LEVI-STRAUSS nature/culture and LEACH's humanity/animality categories are meant to be working paradigms which can be applied to both primitive and modern systems of classification.

This model can be further localised into the "we"/"they", man/woman (Mari/Maki), "house"/"Forest" (Gbai/Tor) dualist categories which exist clearly in Koma thought, vision and practices (contrast STRATHERN's "No nature, No culture" proposition).

For instance, the Koma distinguish between his/her hill-dwelling colleagues and those of the lowlands; between the built-up space (houses/huts) and the wild areas where the monkeys, baboons and rodents live. They distinguish between young boys/girls; men and women as revealed in their language and initiation/puberty rituals and practices. The distinction in body decoration between male and female is an overt expression of these dichotomies/taxonomies. They are not oppressive categories as feminists would want us to believe; they are binary codes aimed at ordering the world and placing species within it.

At one level of abstraction, the distinction in body decoration serves to establish the transfer from one status to the other, as we find amongst the Cudaveo as well as the hill-dwelling Koma. In Koma, the idea of effeminacy, which body-painting, hair-doing, hoe-carrying and bead-wearing signify, can at various times and spaces serve as "sign makers" of allurements and

indicators of status for individual interests and groups within Koma society. Body decorations celebrate the healthy/nubile body and advertise it to the world outside. Similar patherns are observed amongst the Nuba of The Sudan.

At another level of interpretation, we should remember the historical/economic factors which have made items of clothes/textiles so scarce that their control and distribution have become restricted to as small class of men, the Priests, who dictate their use and distribution. Over time, this practice/tradition has become imbued with religious idioms and ideology. If one were to follow FARIS' argument, it is the women who, as controllers of productive activities/resources, sould have had greater access to such scarce commodities as textiles. I think what is crucial here is the communal ideology and super-structure which have made the women accept faithfully the *status quo* to the extent of rejecting modern items of dressing and defying government legislation against nudity. Indeed, amongst the Verre, where women have ritual power but limited economic power, they wear textiles similar to those worn by their male counterparts. They have also been influenced by the Islamic ideology which places a high premium on enrobement of the body. In the Koma country, clothes/leaves, body-painting/penis sheaths have been adopted as modes of primitive classification between male/female. These choices have been dictated by the elements of cultural and natural repertoire available to the hill-dwellers.

Groups in isolation always tend to have or retain unique symbols by which they identify themselves (ROYCE 1982 : 148). Thus for a symbol to be effective, it must have meaning for both the people who display it and the people to whom it is displayed. The most powerful symbols are those that have some universal implication or those that have been forged in the interaction between groups (Ibid.).

More than anything else, the body (eg. skin colour, body shape, hair) is a badge of identity that instantly distinguishes between "we" and "they" (following Victoria EBIN). Thus the Higgs, Margis and Kilbas of the Adamawa mountains and the Angas of the central Jos Plateau have similar ways of distinguishing between men and women, as well as between their own people and their lowland neighbours. These distinctions could arise first from historical, topographic and economic circumstances but later become rallying symbols for social action or even phantasy such as LEVI-STRAUSS postulates for the Bororo in South Brazil.

Isolation, endogamy and inbreeding tend to be associated with one another. Thus the Koma hill-dwellers tend to marry within their group rather than marry their Verre, Fulani and Hausa lowland neighbours. Just as goods are exchanged on a reciprocal basis in the hills, so marriages ties have become factors for the promotion of alliances, inter- and intra-village relations and an overall Koma identity.

Thus women have become the cultural ambassadors of the Koma to the non-Koma. They go to the lowland markets to trade their wares

and buy needed items. What is more, the Koma language is not restrictive enough to establish exclusive identity, since it is understood by non-Koma such as the Verre and Chamba. Their unique modes of dress in this context have become dominant symbols of Koma identity. The lowland markets are the most ideal social spaces for meeting and interacting with far-flung and nearby hill-dwellers. Like tribal marks, Koma modes of dressing and body decoration become means of recognising one another in the multi-ethnic setting of the market.

Body decorations are non-verbal means of first identifying a Koma from a non-Koma. Language then verbalises this and other relationships in a conviviality which the lowland markets offer.

The women's solid identification with communal ideology is a demonstration of faith in their community and cosmos, which involves loyalty to their gods and the cause for which they stand. They do not view their world and mode of dressing as results of male chauvinism or the perversion of history and culture. Rather, Koma women are as conscious as their male counterparts of their deprivation arising from historical and topographic circumstances. The women are proud to be identified with the men, whose bows, arrows and knives are symbolic of the historical past and the realities of the present. The tobacco pipe which both sexes freely share represents a flow of positive relations between them; it reflects more of egalitarianism than dominance.

Body decorations in Koma society cannot simply be explained in terms of simple male/female or nature/culture categories. One could reassert COHEN's position which states that in both simple and complex societies, there are extensive patterns of normative non-rational, non-utilitarian behaviour which play crucial roles in the distribution of power, expressed through symbols which evoke sentiments and impel men/women to action (COHEN 1974).

The arts associated with the Koma mode of body decoration have more of aesthetic, political and religious significance than economic ones. The preponderance of leaves, beads and oil as elements in female decoration as opposed to men's leather skins, bows and arrows is a function of cosmology, history, ideology and the environment which manifests itself at appropriate contexts and times within Koma systems of classification, as well as within the basic distinction which all cultures make between man as a category as opposed to woman.

THE FEMINIST ISSUE AND THE KOMA SITUATION

Some scholars have, however, argued that the apparent universality of male dominance, at least in the public and political domains, should be the main issue in the study of the anthropology of women (KESSEING 1935 : 598).

It is not the belief that social groups tend to define themselves in "we" and "they" categories that the feminists objects to (BROWN and

JORDANOVA 1981). What they dislike is the way in which the nature/culture dichotomy has been associated with that of women/men in anthropological theory (STRATHERN 1980). But this association is rooted in western philosophy and history, which are quite different from those of such traditional societies as the Koma where the basic categories nevertheless exist. It is the misapplicatiton of the basic concepts that has created the confusion.

Indeed, the reason for assuming in Africa that women have always been occupied in cooking and caring for children is that during the Colonial period, this was the ideal their Europeans brought with them (Lucy MAIR 1984 : 67). Europeans were quite aware that women worked in the field, sometimes more than men, but they disapproved of African men who made their wives work.

In Muslim and Hindu societies, men are proud to put their wives in seclusion. Europeans living among such societies saw very little of village life. In the cities, Europeans mainly had close contact with the well-to-do who could attain the ideal of female seclusion. This was widely assumed as a universal phenomenon (Ibid. : 68).

The Koma field material, so far available, points to complementarity between male and female in social and economic spheres. The peculiar historical and topographic circumstances that have resulted in their isolation in the hills must have encouraged the Koma as a people to relate more on egalitarian principles to one another than on hierarchical ones. In fact, until recently both the male and female population

wore no clothes. The robes now used mostly for ceremonial occasions by men were worn only after consultation with ritual/secular functionaries (Kenemari).

The Western feminist argument that the act of female body beautification/adornments tends to turn the person into an object and sexual desire does not apply to the Koma as revealed in the pattern of social relations and interactions. Symbolically, the Koma seem to say that people wear clothes just to prop up a false personality that was not there in the first place.

As no strict division of labour exists along gender lines in Koma society, so are body decoration/treatment, not related to the tasks men and women do. Body treatment is conceived less in terms of male dominance than in terms of communal ideology and values.

If one considers the complex nature of most traditional African societies, where the political, economic and religious spheres of life are intertwined, the Western feminist/ anthropologists' attempt to compartmentalise roles in such societies as Koma into neatly-defined categories must be done with caution. There is a sense in which one can argue that the apparent exclusion of females from ritual roles is a symbolic recognition of their potency (Mary DOUGLAS 1966). This could also have political implications.

Empirically speaking, female control of economic/productive resources implies influence, however covert, in all other domains of life. Millet, food, beer, and cattle form the "food" of the gods, and are cultivated and reared by women and men

together. In fact, the male ritual-secular functionaries in Koma society are more in confinement than the women are. They do not appear in such public places as the lowlands market as the women do. Their huts and shrines are the only structures in the hills that are enclosed in round fences, away from public viewglare. No doubt, this is to promote elements of secrecy and sanctity, which such offices in both Western and non-Western societies require for social control.

It has been observed that in Koma, women share with males the models of their entire society and identify with one another as a group vis-a-vis other groups. In a sense, this communal ideology has political implications in which the females are the dominant symbols of Koma exclusiveness and identity as prescribed by endogamy and their by unique mode of body decoration. Thus, Koma women and men participate both in the public and private domains of life. It is only when women's and men's world views differ that sex differences need be invoked. (MATHIEU 1978 : 55-65).

It would therefore be more helpful to view men and women in Koma society as mediators between nature and culture, and to regard the distinctive mode of body decoration/dress as a means of differentiation, not discrimination between sexes.

This is more in accord with LEVI-STRAUSS, who rightly says that both men/women are both biological beings and social individuals... (1969 : 3). One can rephrase the structuralist argument as

Mac CORMACK does in her analysis of LEVI-STRAUSS by saying that both men and women undergo social transformation, such as culturising their natural sexuality through marriage and other puberty rituals, which could, one assumes, include forms of body decoration.

CONCLUSION

The complex nature of such traditional social systems as operated by the hill-dwelling Koma, the complementarity of relationships between male and female, the economic power of women, the organisation of work and the existence of a common world view make it rather difficult to explain differences in body decorations between male and female solely in terms of male dominance.

It has therefore been argued that body arts amongst the Koma owe much to the peculiar historical, topographic, economic and ideological factors which have contributed to the shared experiences and reactions of the hill-dwellers over time in opposition to their lowland neighbours.

Women, as agents of production and reproduction have thus become appropriate bannars for the retention of Koma identity, particularly since their language is not sufficiently restrictive to provide such an identity. Female body arts have thus become non-verbal signals for immediate recognition of fellow Koma in the multi-ethnic settings of the lowland markets where far-flung peoples meet and "signs" are made through body language.

It is within this context that the persistence of a leaf-wearing culture amongst Koma women and the principles of endogamy take on meaning.

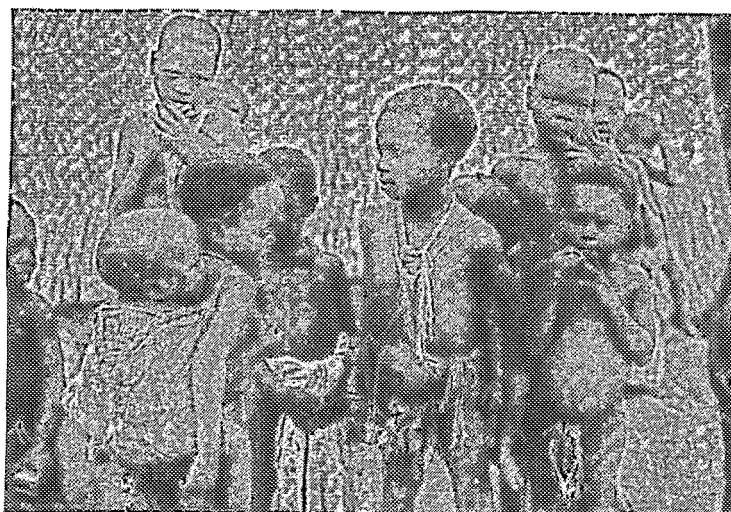
At one level of abstraction, differences in body decorations between sexes are social and status markers; they serve as ways of ordering the world and placing species within them - common practises in all human societies.

At another level, body decorations are adopted as appropriate symbols of ethnic identity and preservation; they provide a means of distinguishing between "We" and "They", between hill dwellers and lowlanders, between Koma and non-Koma. Body decorations will naturally vary from culture to culture depending on a number of historical and philosophical variables.

It is thus argued that the Western feminist theories do not seem to apply strictly to the Koma field situation, since the history and philosophy of Western and traditional societies differ remarkably. Yet it would be misleading to say that the concepts of nature/culture do not exist in such a traditional society as the Koma, where internal classifications are made along these lines.

The Nature/Culture dualities do not however, carry oppressive/feminist meanings as they do in the West. Amongst the Koma, nature and culture complement each other just as men and women do in most spheres of social life.

Photos 3-4



Joseph EBOREIME

"Body decorations, male-female relations and group identity amongst the hill dwelling koma people of Nigeria"

Abstract

It is argued that historical and topographic factors have helped to generate a feeling of ethnic exclusiveness among the hill-dwelling Koma of the Nigeria-Cameroon borderlands. The differences between male and female body decorations are shown to be of greater significance within this context than in the feminist ideologies of the West.

Résumé

L'auteur avance la thèse que des facteurs historiques et topographiques ont contribué à produire un sentiment de spécificité ethnique parmi les Koma, habitants des collines situées sur la frontière entre le Nigéria et le Cameroun. La différence des parures et des vêtements entre les hommes et les femmes ont davantage de signification dans ce contexte que dans celui de l'idéologie féministe occidentale.

BIBLIOGRAPHIE

- ARDENER E., 1972, "Belief and the problem of women", *The Interpretation of Ritual* (J. LAFONTAINE ed.), London, Tavistock.
- BADCOCK C. R., 1975, *Levi-Strauss : Structuralism and Sociological Theory*, London, Hutchinson.
- BENSTON M., 1969, *The Political Economy of Women's Liberation Movement*, Monthly Review (21).
- BLEANBO P. K., 1986, *Plurilingualism in Gongola State Nigeria*, 11th Annual Conference of the Linguistic Association of Nigeria.
- BIELDEMAN T. O., 1968, "Some Nuer Notions of Nakedness, Nudity and Sexuality", *African* 39.
- BIRNS B., 1976, "The emergence and socialisation of sex differences in the earliest years", *Merrice-Palmer Quarterly* 22 (3).
- BOSNORNEY Z., 1982/83, "Human Sexuality : Biological or Cultural", *W.A. Journal of Archaeology* 12/15.
- BONACHICH E., 1972, "A theory of ethnic antagonism : The split Labour Market.", *American Sociological Review* 37 (5).

- BROWN J. K., 1970, "A note on the division of labour by sex", *American Anthropologist*. (72).
- BROWN P., L. J. JORDANOVA, 1981, *Women in Society*, London, Virago Press Ltd.
- COHEN A., 1974, *Two dimensional man*, Berkeley, University of California Press.
- DARK P. J. C., 1978, "What is Art for the anthropologists", *Art in Society* (GREEN Halgh and MEGAW eds), Duckworth Co. Ltd.
- DIAMOND Stanley, 1981, *In Search of the Primitive*, Transaction Books, Denmark.
- DOUGLAS M., 1966, *Purity and Danger*, London, Routledge & Kegan Paul.
- EBIN V., 1979, *The Body Decorated*, London, Thames & Hudson.
- EBOREIME O.J., J. D. EKEFRE, 1986, *The Koma of Gongola State : Report of a Preliminary Ethnographical Survey*, Lagos, National Museum (unpub).
- EBOREIME O.J., J. D. EKEFRE, 1988, "The Koma of Gongola State, Nigeria : A Preliminary Ethnographic Report", *The Nigerian Field*. 53 (89-98).

- FAIR WEATHER H., 1976, "Sex differences in cognition", *Cognition* 4.
- FOUCAULT, 1979, *History of Sexuality*, Vol. 1, London, Allen Lane.
- FARIS J. C., 1972, *Nuba Personal Art*, London.
- FARIS J. C., 1978, "The Productive basis of aesthetic traditions : Some African examples", *Art in Society*, Duckworth Co. Ltd.
- FRIEDL E., 1975, *Women and Men : An Anthropologist's view*, New York, Holt, Rine Hart & Winston.
- FROBENIUS Leo, 1913, *The Voice of Africa*, Vol. 11, London.
- GARDINER J., HIMMEWEIT, MACKINTOSH, 1976, *On the Political Economy of Women*, C.S.E. Pamphlet 2, London.
- COMM R., 1976, "Breast - best or bestial ?", *Midwife, Health Visitor and Community Nurse* 12 (1).
- GUNN D. Harold, 1956, *Pagan Peoples of the Central Area of Northern Nigeria*, London, I.A.I.
- JACKSON C., 1983, "Hausa Women and agricultural change on the Kano River Project, Nigeria" *Irrigation in Tropical Africa* (GROVE ed.), Cambridge, African Monographs.

JORDANOVA L. J., 1986, "Natural facts : An historical perspective on Science and sexuality" *Nature, Culture and Gender* (Mac Cormack and M. Strathern eds), Cambridge, C.U.P.

KEESING M. R., 1935, *Cultural Anthropology*, Holt, Rinehalt and Winston.

LAFONTAINE J. S. (ed.), 1978, *Sex and Age as Principles of Social Differentiation*, London, Academic Press, ASA Monography 17.

LEACH E. R., 1970, *Levi-Strauss*, London, Fontana/Collins.

LEACH E. R., 1976, *Culture and Communication*, Cambridge, C.U.P.

LEACH E. R., 1978, "Culture and Natura-Cultura", *Encyclopedia Einaudi*, Italy.

LEACH E. R., 1982, *Social Anthropology*, Fontana paperbacks.

LEVI-STRAUSS C., 1955, *Tristes Tropiques*, Paris, Plon.

LEVI-STRAUSS C., 1968, *Structural Anthropology*, London, Allen lane.

Mac CORMACK C., M. STRATHERN , 1980, *Nature, Culture and Gender*, New York, C.U.P.

- MAIR L., 1984, *Anthropology and Development*, Macmillan Press Ltd.
- MATHIEU N.-C., 1978, "Man-Culture and Woman-Nature?", *Women Studies International Quarterly* 1.
- NETTING R., 1968, *Hill Farmers of Nigeria*, U.W.P. Seattle/London.
- NISSEN M., 1963, *The Story of the Adamawa of the Central Plateau Province*, Denmark.
- ROYCE, A. P., 1982, *Ethnic Identity*, Indiana University Press.
- SEGAL L., 1987, *Is the Future Female? Troubled Thoughts on Contemporary Feminism*, London, Virago Press.
- TURNER V., 1967, *The Forest of Symbols*, Cornell University Press.
- UDO R., 1970, *Geographical Regions of Nigeria*, Heineman Educational Books Limited.
- YOUNG, HARIS, 1975, "The Subordination of Women in Cross Cultural Perspective", *Papers of Patriarchy conference*, London, Women's Publishing Collective Sussex (O.P.U.)
- ZARTMAN A.W., 1983, *The Political Economy of Nigeria*, Pnaeger publishers.

Archival materials and other periodicals

1. "Visiting Missions of the Trusteeship Council to the Cameroons under the U.K.", Lagos, Government Printers, November 1949.
2. *Nigerian Weekly Scope*, A Gongola State Government Publication, Vol. 7, n°29, 1986.
3. "Koma : A Lost Tribe ?", *Times International*, A Nigerian Monthly Magazine, April, 1986.
4. National Archives, Kaduna, Nigeria, G2P Vol. 36, Yola Prof. J.S. 49-56.
5. *The Koma Tribe*, unpublished manuscript by Bitrus Ivo ANDREW, State Ministry of Information, Culture and Tourism, Yola 1986.
6. BLENCH Roger, 1986, An unpublished Verre word list, University of Cambridge, U.K.
7. *Prime People*, A Nigerian Weekly, Vol. 2, n° 4, March 11-17 1988
8. Koma Vomni tax records, Lists of hill/foot hill settlements, 1985/86, Nassarawo, District Headquarters.

LE SORO OU RITUEL D'INITIATION DU COUPLE CHEZ LES FOULBE DU DIAMARE¹

ABDOULAYE OUMAROU DALIL
C.R.E.A., Yaoundé (Cameroun)

La façon de vivre des Foulbé sédentarisés du Diamaré² laisse apparaître, entre hommes et femmes, un clivage qui commence à prendre forme dès l'enfance, et dont les manifestations les plus évidentes sont : le logement séparé, le regroupement selon le sexe lors de différentes cérémonies, etc. Une des cérémonies où mari et femme se trouvent mis en présence est un rituel ancien qui ne manque pas d'originalité. En effet, le soro, habituellement connu comme étant une pratique de flagellation qui marque le passage de l'enfance à l'âge adulte chez les Peuls semi-

¹Le sujet de la communication nous a été suggéré par nos amis du Cercle de réflexion sur la culture peule, à Yaoundé, et particulièrement M. Garga Haman Adjé.

²Le Diamaré désignera ici toute cette partie de la province de l'Extrême-Nord que recouvrent les centres de Maroua, Bogo, Petté, Kalfou, Mindif, Doumrou et autres. Le temps, très limité, que nous avons consacré à cette enquête sur le terrain ne nous a pas permis de savoir avec certitude si ce rituel a été pratiqué par l'ensemble des Foulbé.

nomades¹ et nomades², consiste, ici, en un rituel d'initiation subi par le couple à son premier mariage.

Nous tâcherons, dans cette communication, de lever le voile sur ce rituel pratiquement inconnu des chercheurs qui ont travaillé dans la région³, en en décrivant les différentes étapes, pour tenter ensuite des interprétations, avec l'aimable concours de René DOGNIN dont nous publions le commentaire tel quel.

¹Marguerite DUPIRE a fait plusieurs fois allusion au *soro* dans *Peuls nomades* ; pour elle, cette pratique constitue un critère (parmi trois) de distinction entre d'une part les Peuls nomades (Mbororo) et de l'autre les Peuls sédentaires islamisés (Farfaru), ou Peuls semi-nomades.

²Plusieurs descriptions du *soro*-bastonnade, en particulier chez les Djâfoun nomades, ont été faites dont la plus ancienne, à notre connaissance, date de 1923 (voir notre bibliographie). Cette institution, qui s'étale sur plusieurs années, regroupe des adolescents et leur permet d'affirmer publiquement et symboliquement leur virilité au cours de bastonnades réciproques qu'ils se doivent de supporter imperturbablement. Au dernier *soro* qui marque son entrée dans le monde des adultes, le jeune homme se débarrasse de tous ses attributs féminins (habillement, tresses, parures) et se fait raser la tête comme à son "baptême".

³A l'exception de Paul et Myriam EGUCHI qui signalent son existence, le premier dans son article intitulé "The chants of the FulBe rites of circumcision", Kyoto University African Studies, vol. VIII, Kyoto, 1973, p. 226, et la seconde dans "Aspects of the life style and culture of women in the FulBe districts of Maroua", publié dans la même revue, p. 70. Voir également Nassourou SAIBOU, *Une crise paysanne dans le Nord-Cameroun : le cas des FulBe (Peuls)*, Thèse de 3^e cycle, Paris, E.H.E.S.S., 1984, pp. 31 à 35.

I. Le déroulement du soro

Le **soro** est une très vieille coutume qui était pratiquée récemment encore par les différentes fractions peules du Diamaré : Ba'en, Juba'en, Keesu'en, Mawndi'en, Nara'en, Taara'en, Yillaga'en. Il a lieu le soir du troisième jour qui a vu la mariée gagner le domicile conjugal, c'est-  dire avant la consommation du mariage car, jusque là, les plus importantes cérémonies nuptiales se sont déroulées hors de la présence des principaux intéressés. le jeune homme (18 ans environ) et la jeune femme (13 ans environ) doivent en être à leur premier mariage (**koowawal**).

Les participants au **soro** sont : d'une part, les deux époux et leurs parrains (appelés ici **baaba'en**, littéralement "pères"), le jeune homme ayant pour parrain l'homme du village le plus anciennement initié au **soro** et la jeune femme, celui qui vient immédiatement après ; d'autre part tous les autres hommes - rien que les hommes - du village et des villages voisins, ainsi que les invités formés des représentants des différentes fractions peules, tous déjà initiés (**soraabe**).

I.1. Les préparatifs

Généralement, tous les autres participants, par le biais du "téléphone arabe", sont au courant de l'organisation d'un **soro** dès lors qu'un mariage de ce type est célébré ; toutefois, pour ménager leur susceptibilité, amis et parents du jeune marié prennent tout de même la précaution de les prévenir de bouche à oreille.

Tout commence le soir au coucher du soleil (vers 18h30) par un grands repas offert à tous les participants (**sorooŋe**), excepté aux jeunes mariés néanmoins représentés par leurs parrains. L'on fera remarquer que le jeune époux habite depuis trois jours chez un de ses camarades (de la même classe d'âge) et que la jeune mariée est recluse dans sa case en compagnie des demoiselles d'honneur (**hamŋe**). Dans la journée, la famille du marié a pris soin d'égorger, en l'honneur des invités, un taureau dont la moitié sera préparée en sauce pour accompagner la boule de mil (**nyiiri**) et l'autre moitié sera grillée. En fin de repas sont distribués les gâteaux de mil et autres friandises qui avaient été apportés à l'arrivée de la mariée.

Au moment où ce banquet tire vers la fin (il est à peu près 20h30), les deux parrains, chacun de son côté, discrètement, vont chercher les jeunes époux pour les entraîner à travers champs vers le lieu, déterminé à l'avance, en brousse, où se déroulera la cérémonie.

Le repas achevé, les autres participants ratissent la brousse environnante pour tenter de les rattraper avant qu'ils ne parviennent à l'endroit, situé à quelque distance du village. Le premier à le faire lance un cri de ralliement, ce qui permet à ses compagnons d'accourir rapidement. On cherche alors à battre avec des verges¹ les

¹ Ce sont soit des branches de **dundeehi** (*Ficus platyphylla* Del. - Moracées), soit des racines de **gawari** (*Acacia scorpioides* L. - Mimosées), **ŋooji** (non identifié) ou **buski** (*Combretum* sp. - Combretacées), soit de simples

deux jeunes époux tandis que leurs parrains tâchent de s'y opposer.

Si les poursuivants ne parviennent pas à les rattraper, ils se fustigent entre eux en s'administrant les coups destinés aux jeunes époux, avec cette différence que ces coups sont limités aux membres inférieurs (des genoux jusqu'aux pieds). Mais ces coups ne sont pas distribués au hasard : chacun ne peut battre que ceux qui sont moins anciens que lui dans le *soro* et ne reçoit de coups que de ceux qui sont plus anciens. C'est-à-dire que le plus ancien dans le *soro* peut battre tout le monde tandis que le plus récemment initié est battu par tout le monde, selon le principe du "peck order" (l'ordre du coup de bec) si cher à l'anthropologue américain HERSKOVITS¹.

Finalement, les uns et les autres arrivent tant bien que mal à gagner l'endroit où va se dérouler la cérémonie. Il est 22 h environ.

I.2. La cérémonie (sorordu)

Constituée de trois temps forts, la cérémonie, qui se déroule dans un endroit assez dégagé mais que ne vient éclairer aucune lumière hormis la lune lorsqu'elle apparaît, dure entre trois et cinq heures.

bâtons entourés de corde tressée.

¹M.J. HERSKOVITS, *Les bases de l'Anthropologie culturelle*, Paris, Payot, 1952, pp. 23-25. C'est également René DOGNIN qui nous a signalé cette analogie.

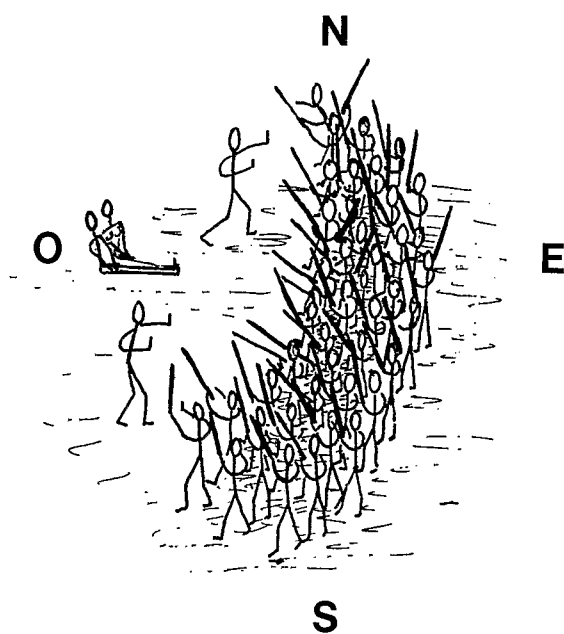
I.2.1. La danse des **s o r o o b e**

A présent, leurs parrains invitent les deux jeunes mariés à se dévêtir. La jeune femme, souvent encore une enfant, se met totalement nue, et le jeune homme cache son sexe sous un morceau d'étoffe. On les fait asseoir tous deux par terre à un bout de l'aire de jeu, l'un à côté de l'autre, épaule contre épaule, la jeune femme à la gauche de son mari. Ils font face à l'Est, les jambes jointes et allongées, les mains serrées entre les cuisses, la tête baissée. Immédiatement devant eux se placent leurs parrains respectifs, et ce groupe de quatre personnes fait face à tous les autres participants, massés sur plusieurs rangs - ils peuvent être une centaine - et tenant dans la main le bâton dont ils se sont déjà servi et vont continuer à se servir toute la nuit.

Commence alors pour les **s o r o o b e** une danse, sans accompagnement musical, pendant laquelle les vagues d'hommes armés de bâtons arrivent successivement au contact des parrains qu'ils cherchent à déborder pour atteindre les jeunes époux assis derrière. Arrivés à proximité, ils leur donnent des coups de baguette, au petit bonheur, sur le crâne, les épaules, le dos, les jambes, tandis que leurs parrains font tout leur possible pour dévier ces coups et les en protéger. Pendant qu'on cherche à frapper les jeunes époux, on peut également donner des coups aux autres participants à la manière décrite plus haut.

Cette partie, qui dure environ une demi-heure, peut être reprise, selon le même schéma, au gré des participants, après une pause.

figure 1

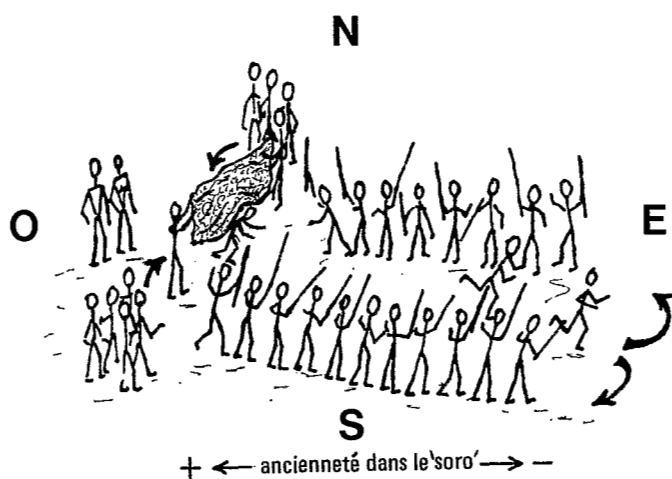


I.2.2. L'épreuve des coups de fouet

Maintenant, les jeunes époux se trouvant toujours assis par terre, leurs parrains empoignent chacun un bout du pagne de la jeune femme et le tendent entre eux verticalement. Chaque participant, passant entre le couple et l'écran formé par le pagne, doit contourner les parrains par derrière pour revenir se placer devant eux après être passé sous le pagne. Deux files indiennes sont ainsi formées qui ne l'ont pas été au hasard : les premiers à passer sous le pagne, et donc à se ranger immédiatement devant l'un des parrains, sont les plus anciens dans le *soro*, les derniers, les plus récemment initiés. Au fur et à mesure que les deux files s'allongent, les hommes déjà rangés, au passage le nouvel arrivant avec leurs baguettes puis, à leur tour, ceux qui viennent d'être battus prennent place à l'extrémité d'une des files et battent ceux qui passent devant eux dans la haie vivante ainsi formée. Les jeunes époux - le mari en premier - seront les derniers à passer, et ce sont donc eux qui reçoivent le plus grand nombre de coups. Ils subissent même un sort particulier puisqu'ils doivent passer à trois reprises entre les *soroots* et donc par trois fois être roués de coups. Les seuls à ne pas passer dans le "couloir", et donc à ne pas être battus, sont les deux aînés dans le *soro*, c'est-à-dire les parrains. Quand l'un ou l'autre conjoint émerge à son tour du pagne, ils lui conseillent de raser de très près une rangée donnée pour que la puissance du coup soit atténuée, les uns parce que leur champ

d'action est réduit, les autres parce que, au contraire, leurs baguettes atteignent à peine la cible.

figure 2



Pendant cette épreuve, comme durant toute la cérémonie, l'attitude des jeunes époux est observée avec attention. La moindre défaillance de leur part serait relevée, plus particulièrement chez le jeune homme qui ne doit ni ouvrir la bouche de la soirée, ni encore moins gémir. Cette avalanche de coups doit donc être supportée avec la plus grande indifférence : marcher sans se hâter en défiant les coups qui pleuvent est généralement bien vu. Si, par malheur, un coup plus brutal lui arrachait un gémissement, il deviendrait désormais un objet de risée, et sa renommée serait ternie à tout jamais. Et si, par extraordinaire, il perdait contenance et s'enfuyait, il devrait s'exiler.

Quand prend fin cette bastonnade - dont l'intensité dépend de chaque participant -, les parrains font asseoir les jeunes époux, toujours nus, à l'opposé de l'endroit où ils étaient assis auparavant, et cette fois face à l'Ouest. Après quoi, on assiste à une mêlée générale au cours de laquelle tous les participants se mettent à se fustiger entre eux selon la même règle (avec quelques exceptions que permet le désordre dans lequel il se déroule), les jeunes époux étant cette fois épargnés.

I.2.3. Les conseils au couple

La nuit tire vers sa fin. Après cette mêlée générale qui marque la fin des épreuves physiques du soro, c'est le moment pour chacun - et principalement les baaba'en - de venir trouver les jeunes époux et de leur prodiguer menaces, recommandations et conseils relevant de la

pulaaku sainement comprise. A la jeune femme, on recommandera de bien aider sa belle-mère dans ses travaux, on la menacera de lui faire subir à nouveau l'épreuve de la bastonnade si elle fait la moindre fugue¹, bref défilera tout le code de la société patriarcale peule musulmane où les femmes ont plus de devoirs que de droits. Quant au mari, il se verra rappeler qu'il est maintenant un homme accompli, tout comme son père, avec tout ce que cela implique de responsabilités aussi nouvelles que lourdes qu'on énumérera, d'égards et de respect envers les anciens, en particulier les aînés dans le soro.

I.3. Le retour au village

On est déjà presque au matin. Les deux conjoints sont autorisés à se rhabiller, et tout le monde se met en devoir de regagner le village où l'on arrive à l'aube. Pendant le trajet du retour, les parrains obligent la jeune femme à porter - ou à tenter de porter - son mari sur le dos, puis celui-ci doit porter à son tour sa femme, et tous deux arrivent, assurément épuisés par cette dernière épreuve, au domicile conjugal qui est généralement une case (suudu dans la demeure (saare) des parents du jeune homme.

Une fois arrivés dans la case avec seulement leurs parrains et quelques intimes du mari (trois au maximum), un dernier rituel - dont les parrains

¹C'est là une façon de manifester son mécontentement vis-à-vis du mari. La femme peule du Diamaré use beaucoup de ce moyen de pression.

sont encore les ordonnateurs - attend les conjoints. A la jeune mariée, on remet une minuscule braise avec laquelle elle se doit d'allumer le foyer. Quant au mari, il se couche sur le dos et il lui est demandé de compter les branches tressées qui forment les cercles horizontaux reliant la charpente du toit à la case (b i l o r d i).

Après que ces dernières épreuves aient été accomplies avec succès par le couple, on soulève les jambes du mari - toujours étendu sur le dos - et on les dépose sur celles de son épouse à qui on enjoint de les masser et par la suite de lui oindre de beurre tout le corps. On peut également ordonner à la femme d'apporter de l'eau à boire à son mari. Puis on les laisse seuls. Alors commence la vie commune du couple dont c'est souvent le premier contact intime.

ADDENDA : Si un jeune homme, à son premier mariage, épousait une femme qui avait déjà été mariée, donc initiée, il pouvait demander à être initié à son tour et sa participation asymétrique était réglée de la façon suivante : il profitait de l'occurrence du premier soro qui se présentait pour demander aux parrains des jeunes époux la faveur d'y prendre part à leurs côtés. Il était alors placé à la droite du marié dans toutes les opérations et subissait le soro en même temps que lui avec le même parrain. le verbe alors utilisé est folaago, et lorsque X a subi le soro sous le couvert de Y, on dira : "X folake Y".

II. Essai d'interprétation du soro

L'hypothèse la plus séduisante et la plus facile à émettre consisterait à voir dans le soro une juxtaposition de deux rites anciens que l'on retrouve tous les deux chez les Peuls restés nomades : d'une part, l'institution de la bastonnade à laquelle les sédentaires auraient apporté la dimension hiérarchique illustrée ici par l' "ordre du bec" (par opposition au principe de la réciprocité-égalité qui sous-tend l'institution originale) ; d'autre part le rituel - très ancien - de l'accouplement public¹ lors de grands mariages, symbolisé ici par la nudité du couple (son caractère insolite, face à un public habillé et dans

¹BRACKENBURY en fait la description suivante : "A great meeting of Bororo is held in a part of the bush far from any village ; bulls are killed and a great feast takes place, accompanied by much dancing and drumming. An open space is cleared, and in the centre a post of wood about five feet high is placed. To this the bride, with her hair carefully braided and decorated is taken. She wears a small skirt only. The bridegroom is brought along with much drumming and stripped naked. The bride stoops over the post, supporting herself on her hands with her back to the bridegroom. Her mother lifts up the bride's skirt, saying to the bridegroom, "Do not miss me", to which he replies, "I will not".

He then has intercourse with the bride publicly, à tergo. He is next congratulated by the assembled crowd with much rejoicing". Puis il ajoute : "The Bororo frequently deny that this extraordinary custom is practised, but one of my informants has actually seen it takes place near Galim in the Cameroons, and has also seen preparations made for it in the Lala country" pour préciser : "Other Bororo admit that this custom was ancient but no longer used". (BRACKENBURY 1923-1924 : 275).

un milieu islamisé, est évident) ainsi que par le portage des conjoints l'un par l'autre.

Cette juxtaposition de deux rituels est d'autant plus apparente qu'aussi bien avant l'arrivée à l'endroit prévu qu'à la fin des épreuves physiques qui se sont déroulées en brousse, survient une "mise à l'écart" des principaux intéressés par les *sorooŋa* qui se retrouvent entre eux pour interpréter ce qui équivaut à la première et à la deuxième partie du *soro*-bastonnade (avec, en prime, une entorse au "peck-order", ce qui nous rapproche du principe de la réciprocité).

Mais d'autres interprétations peuvent être tentées. Voici celle de René DOGNIN :

"Le rituel commence, avec le début de la nuit, après un repas dont sont exclus les jeunes époux qui n'appartiennent pas encore au monde des adultes, composé de chefs de famille mariés, avec ou sans progéniture. Mais leurs parrains (*baaba'en*) y participent car ce sont eux qui vont les y faire naître. C'est d'une naissance "sociale" et non biologique qu'il s'agit et les accoucheurs dans ce monde sont les "pères", comme les femmes sont les accoucheuses dans le monde biologique. Tous les hommes du village qui ont subi le *soro* participent donc à ces agapes, les *baaba'en* d'aujourd'hui comme les *baaba'en* de demain, et aucune femme, parce que le *soro* est une affaire d'hommes.

Le *soro* commence au début du nychthémère, qui coïncide aussi avec le jour peul. La nuit étant la première partie du jour, le début de la nuit est doublement féminin en tant qu'il est le début du commencement. Il est aussi placé sous le signe de la confusion, et tout se passe en effet dans le plus grand désordre : à la faveur de l'obscurité, les parrains vont chercher les jeunes époux et s'enfuient avec eux vers un lieu situé en brousse,

à une demi-heure de là ; lieu retiré mais vaguement connu des autres hommes qui partent à leur tour et tentent, malgré la nuit, de les rattrapper. Certains y parviennent et les coups pleuvent. Les autres échangent des coups entre eux selon une distribution qui peut s'écarter de la règle.

Cette règle apparaît avant tout comme la règle d'ancienneté qui marque les rapports anciens/cadets ou pères/fils : chaque ancien est le cadet des autres anciens jusqu'à être à son tour le plus ancien ; le dernier cadet deviendra vite l'ancien d'un nouveau cadet. Les femmes ne jouent pas de rôle dans la règle si ce n'est d'être associées au cadet impétrant. Cette règle a choisi de se manifester dans le *soro* par une distribution de coups de bâton, le coup de bâton étant ici le symbole du pouvoir fixé par la règle d'un aîné sur ses cadets, d'un père sur ses fils. Ces coups de bâton sont symboliques, et la force plus ou moins grande avec laquelle chacun les administre n'est pas fixée par la règle, qui n'est donc pas transgressée par les vengeance personnelles assouvies sous son couvert. Ce qui compte, par contre, c'est la soumission et l'indifférence avec laquelle ils doivent être supportés par tous les acteurs, aussi bien les anciens que le nouveau cadet et son épouse. S'écarter de cette attitude revient à s'écarter de la loi.

Tous les participants sont enfin arrivés au lieu convenu. Les jeunes époux sont invités par leurs "pères" à se mettre nus, comme à leur premier jour, et à s'asseoir face à l'Est, face au début des choses. La nudité du jeune couple est symbole de cet état de vie organique qu'ils vont bientôt dépasser pour accéder à la vie sociale. Leur position assise, alors que tous les autres participants sont debout, est aussi symbole, celui de la position inférieure qu'ils vont abandonner ; la tête baissée est le signe de la soumission totale à leurs "pères", les bras ramassés et les mains coincées entre les cuisses sont une défense contre

les gestes réflexes qu'ils ne pourraient maîtriser.

La danse des hommes commence, sans instruments, sans voix concertées. Les émissions gutturales qui en tiennent lieu mimentelles les gémissements et les plaintes rythmées d'une femme en train de mettre au monde ? On peut le supposer, d'autant que les hommes montent vers le couple, débordent les parrains et portent aux deux jeunes gens des coups qu'ils reçoivent sans broncher. L'accouchement social a commencé. Il va durer une demi-heure.

Puis les parrains tendent entre eux le pagne qui vêtail la jeune épouse. Qu'il ait été choisi de préférence au *dawrawol* du jeune homme n'est pas indifférent. Cette étoffe féminine figure ainsi les portes qu'il va falloir franchir pour accéder au monde des adultes pleinement responsables, à l'ordre social.

Tous les participants, sauf les parrains qui tiennent l'étoffe, vont alors en passant sous le pagne, puis en s'alignant au bout d'un long couloir hérissé de coups de bâton, affirmer symboliquement leur place dans la hiérarchie du *soro* qui est aussi celle des anciens : recevoir peu de coups mais en donner beaucoup signe un statut très élevé ; à l'inverse, subir une avalanche de coups et ne pouvoir en donner que quelques-uns marque une intégration récente dans la hiérarchie du *soro*.

Vient enfin le tour des jeunes époux. A eux de franchir le pagne et de prendre place dans la hiérarchie du *soro*. Le tunnel est alors très long, une trentaine de mètres si les participants sont une centaine. Les coups pleuvent mais ils ont changé, si l'on peut dire, de nature : l'ordre rigoureux qui préside maintenant à leur distribution s'oppose au désordre dans lequel ils ont été précédemment assénés. La brimade s'est muée en distinction. Ces derniers coups assignent au jeune homme et à sa femme dans la hiérarchie du *soro* un grade qui, pour être le plus bas, n'en est pas moins le signe de leur intégration. Avec l'âge, le

jeune époux remontera ce tunnel d'honneur palier par palier pour finir par être un jour le plus ancien et l'un des parrains d'un autre couple. En attendant, il doit avec sa femme le parcourir trois fois, contrairement aux autres participants du *soro* qui ont déjà leur place et n'y passent qu'une fois : cette répétition est signe par elle-même de l'accès à un nouveau statut, et le nombre trois, souvent employé dans la culture peule pour marquer des changements d'état, n'intervient ici qu'en renfort.

Après quoi, les parrains font asseoir les jeunes gens à l'autre bout du tunnel, mais face à l'Ouest, orientation masculine qui contraste avec celle du début de l'épreuve. Ils sont nés au social et le tunnel se défait, tous les participants, les parrains exceptés, venant devant le jeune couple lui interpréter une dernière fois la hiérarchie du *soro* en se donnant des coups selon la règle.

Maintenant qu'ils appartiennent au *soro*, il peuvent comprendre la parole et ce n'est plus de mauvais coups mais de bonnes paroles dont chacun, à son tour, va les abreuver, les paroles de la loi peule. Puis leurs parrains les autorisent à se rhabiller. Tout le monde rentre chez soi, mais une dernière épreuve attend les jeunes mariés :

Ils doivent rentrer en se portant l'un l'autre, la jeune femme d'abord, et ensuite le mari parce qu'il est plus fort et sa charge plus légère. Les parrains disent : *debbo, waawu gorko ma* (femme ! porte ton mari), et réciproquement. C'est la table des matières du devoir conjugal : maintenant, il s'agit d'engendrer.

Après, dans la case, chacun fait les gestes symboliques qui disent que l'épouse est la maîtresse du foyer et la responsable du bien-être de son mari, lui-même responsable du saré.

On est alors au tout début de la journée : la nuit s'est achevée sur la deuxième partie, masculine, de la première moitié, féminine, du jour."

Ainsi donc, le retour au village signe une nouvelle naissance et marque le retour à la culture d'un couple que la société a pu, dans la nature, modeler en référence avec ses "archétypes mythiques et sacrés", pour reprendre les termes de Louis-Vincent THOMAS.

En définitive, le *soro* permet de se retremper aux sources anciennes et éternelles de la *pulaaku*. Aujourd'hui pratiquement disparu, il apparaît comme l'un des derniers traits d'union qui relie le Peul du Diamaré à son passé anté-islamique. D'où son attrait aux yeux des Peuls de brousse qui sont restés très attachés à sa pratique, laquelle s'est toujours heurtée à l'Islam et à l'hostilité des marabouts vis-à-vis de ce rite taxé de païen. Et NDOUDI OUMAROU n'a pas tort, parlant du *soro* des nomades, de souligner que "chaque fois que s'ouvre une école coranique, c'est un peu de ce *soro* qui disparaît"¹.

Remarques

Il est assez difficile de comprendre toutes les affirmations relatives à la sexualisation (masculin/féminin) du temps et de l'espace sans un certain nombre d'éclaircissements préalables. Mais DOGNIN nous annonce pour très bientôt un ouvrage sur le sujet.

Par ailleurs, la comparaison entre les émissions gutturales des *soro* et "les gémissements et (...) plaintes rythmées d'une femme en

¹H. BOCQUENE, 1986, p. 191.

train de mettre au monde" est assez gênante : toute l'éducation de la jeune fille peule est orientée vers ce moment capital de l'accouchement, au cours duquel elle doit faire preuve de stoïcisme en évitant de pousser la moindre plainte, au risque de devenir objet de risée, tout comme le jeune homme vit dans la même hantise, par rapport à la circoncision.

ABDOULAYE OUMAROU DALIL

"Le soro ou rituel d'initiation du couple chez les Foulbé du Diamaré"

Résumé

Organisé à l'intention du couple à son premier mariage, le **soro** des Foulbé du Diamaré est un rituel d'initiation qui se déroule de nuit, hors du village, selon un ordre précis : danse des **soroote**, passage sous le pagne, conseils, autant d'épreuves physiques et morales. Qu'il soit une juxtaposition d'anciens rites païens ou un simple rite de passage au cours duquel la société cherche à mouler le couple à ses normes, le **soro** ne manque certainement pas d'originalité.

Abstract

The **soro** of the Fulani of Diamare is an initiation rite which takes place on the occasion of a couple's first marriage. It is performed at night, away from the village, and follows a strict order of activities, including the **soroote** dance, passing beneath a loin cloth, and the giving of advice; in this way, the couple undergo both physical and moral testing. The **soro** shows much originality, whether it stems from ancient pagan rites or is simply a rite of passage through which society attempts to mold a couple to its norms.

BIBLIOGRAPHIE

- BOCQUENE H., 1986, *Moi, un Mbororo : Autobiographie de Oumarou Ndoudi, Peul nomade du Cameroun*, Paris, Karthala, 177-192.
- BRACKENBURY E. A., 1923-24, "Notes on the 'Bororo Fulbe' or Nomad 'cattle Fulani'", *Journal of the African Society*, XXIII (89), 208-217, 271-277.
- DOGNIN R., 1975, "Sur trois ressorts du comportement peul", *Pastoralism in Tropical Africa* (Th. MONOD ed.), Published for the I.A.I. by Oxford University Press, London, Ibadan, Nairobi, 298-321.
- DUPIRE M., 1962, *Les Peuls nomades*, Paris, Institut d'Ethnologie.
- EGUCHI M.J., 1973, "Aspects of the life style and culture of women in the FulBe districts of Maroua", *Kyoto University African Studies* 8, 17-92.
- EGUCHI P.K., 1973, "The chants of the FulBe rites of circumcision", *Kyoto University African Studies* 8, 205-231.

- PFEFFER G., 1936, "Die Djafun-Bororo, ihre Gesellschaft, Wirtschaft und Sesshafturderung auf dem Hochland von Ngaundere", *Zeitschrift für Ethnologie* 68, 150-196.
- REED L.N., 1932, "Notes on some Fulani tribes and customs", *Africa* V (4), London, 422-454.
- SAINT CROIX (de) F.W., 1972, *The Fulani of Northern Nigeria : Some General Notes*, Gregg International Publishers Limited. [1ère éd. : Lagos, 1945]
- SAIBOU N., 1984, *Une crise paysanne dans le Nord-Cameroun : le cas des FulBe (Peuls)*, Thèse de 3è cycle, Paris, E.H.E.S.S.
- THOMAS L.V., 1973, "L'être et le paraître : essai sur la signification de l'initiation en Afrique noire", *Fantasme et Formation*, Paris, Dunod.
- VAN GENNEP A., 1909, *Les rites de passage*, Paris, Librairie critique.
- VIEILLARD G., 1932, "Notes sur deux institutions propres aux populations peules d'entre Niger et Tchad : le soro et le gerewol", *Journal de la Société des Africanistes* 2 (1), 85-93.

"LES HOMMES MEURENT TOUJOURS A CAUSE DES FEMMES"

**Les relations entre les sexes chez les Masa
du Tchad**

Françoise DUMAS-CHAMPION
CNRS, Paris

Lors de mon premier séjour chez les Masa, on m'a fait remarquer : "Vous verrez, ils ne parlent que vaches et femmes". J'allais vite m'apercevoir combien ce commentaire désignait en peu de mots les centres d'intérêt de la vie sociale. Si les relations entre les sexes donnent communément matière à discussion, le fait que ces rapports soient ici médiatisés par les bovins confère une autre portée à ce discours. En effet, pour les Masa, le bétail fournit à la fois un langage et une idéologie à la société. Et, bien que cette population ne s'adonne pas exclusivement à l'élevage, puisque la pêche et l'agriculture occupent une part importante de ses activités, cette prévalence révèle les manières de penser caractéristiques des sociétés pastorales où les relations entre les sexes s'explicitent en fonction d'un moyen terme qu'est le bétail. Ici, donc, le prestige d'un homme, ou sa richesse, s'évalue à ses compétences d'éleveur, à l'étendue de son troupeau et au nombre de ses épouses. Le gros bétail, qui est la propriété exclusive des hommes, sert à définir la masculinité, non seulement parce

qu'il permet l'acquisition d'épouses mais parce qu'il contribue à faire du Masa un lutteur. Nous verrons, par le biais de cette lutte rituelle, les valeurs qui ont cours dans cette société. Et nous découvrirons à quelle performance les jeunes filles se livrent pour être le point de mire des garçons, comme pour faire pendant à la prouesse physique des lutteurs.

C'est au cours des fêtes funéraires qui donnent lieu au plus large rassemblement que des séances de lutte sont organisées entre les différents groupes mis en présence. On peut dire de cette lutte à main nue qui oppose deux étrangers potentiellement en position d'échangeurs de soeurs qu'elle métaphorise le combat pour les femmes. Elle est aussi indissociable d'une technique d'élevage spécifique aux Masa : le *guruna*. J'ai montré ailleurs que "la pratique du *guruna* s'articule directement sur l'échange matrimonial et se présente, à ce titre, comme une initiation des bouviers au mariage" (DUMAS-CHAMPION F. 1983 : *Les Masa du Tchad. Bétail et société*, Cambridge, University Press et Paris, Editions de la Maison des Sciences de l'Homme). En effet, la transhumance du troupeau vers des pâturages plus riches caractéristique du *guruna*, n'a pas pour seule finalité d'augmenter la production laitière : elle fait rejaillir cette prospérité sur l'éleveur en lui procurant une alimentation améliorée. Les *guruna*, qui boivent cinq à sept litres de lait par jour, puisent dans cet apport nutritif la force qui leur permettra de s'imposer à la lutte. Cette pratique s'inscrit dans

un cycle où vaches et bouviers prospèrent en une symbiose harmonieuse. L'idée associant le sort du Masa au bien-être de son troupeau est présente dans le mythe d'origine des Masa-Gumay. L'ancêtre fondateur Rigaza réussit à s'implanter au détriment de la population autochtone grâce à l'invention du *guruna*. C'est dire les valeurs civilisatrices de cette découverte et combien l'image de l'homme pour les Masa est corrélée à celle du *guruna*-loueur.

L'adage masa qui sert de titre à cette communication : "les hommes meurent à cause des femmes" révèle la teneur de l'échange matrimonial pour cette société segmentaire acéphale qui, traditionnellement, vivait dans un état d'hostilité permanente avec ses plus proches voisins. Il faut lutter ou faire la guerre pour obtenir une épouse. Pour un grand nombre de populations d'Afrique et d'ailleurs, ce sont les capacités guerrières d'un homme qui vont le définir comme adulte et apte à obtenir une épouse. Chez les Mesmé, apparentés au Musey, un homme ne peut se marier qu'après avoir tué un ennemi. Si un jeune Masa n'a pas à prouver sa bravoure de la sorte pour être digne du mariage, on peut voir dans la pratique des luttes rituelles à main nue une même finalité. Ces joutes, souvent décrites comme des représentations physiques de prestige, viennent en fait réaffirmer la tension qui existe entre les groupes et qui soutient l'échange des femmes. Chaque lutteur, jeune homme en quête d'épouse, s'oppose à un étranger dont il peut, en théorie, obtenir une femme moyennant une compensation matrimoniale en bétail. Ce sont

ses qualités de lutteur qui permettent au Masa de se voir symboliquement reconnaître dans sa demande d'épouse. La lutte, comme la guerre, définissent l'état d'homme. Traditionnellement, tous les hommes sont des combattants qui doivent défendre l'autonomie de la communauté (le *farana*). La solidarité est la base de cette unité.

Aujourd'hui encore, un Masa ne se sépare jamais de son bâton et il a vite fait de prendre son bouclier pour courir au combat. Les sources de conflits telles que : les rapt de femmes, l'adultère, le vol, l'homicide, les litiges afférents au bétail sont toujours d'actualité et dégénèrent facilement en un affrontement armé qui engage un cycle de représailles. L'administration doit souvent intervenir pour faire cesser ces guerres "d'un autre âge". La vengeance est une obligation qui fait appel aux valeurs viriles d'honneur et de courage. A l'opposé, l'homme qui use de médecines pour se venger, *lu'una*, est condamnable. Un homme se doit d'être *djufu*, courageux (ce terme signifie aussi mâle et mari). Etre traité de *nari*, peureux, ou *tukna*, faible, sont des injures qui renvoient l'homme du côté féminin (*tukna* se dit d'une femme affaiblie par sa grossesse).

Si les femmes sont l'enjeu des conflits en cas de rapt ou d'adultère, leur mort ne donne pas lieu aux modalités de vengeance mises en oeuvre quand la victime est un homme. Le cadavre d'une femme n'est jamais traité dans l'intention d'être vengé, alors qu'on enterre le corps d'un homme en position accroupie, le bras droit relevé au-dessus de la tête, l'extrémité de l'index émergeant de la

tombe afin d'y fixer sa lame de sagaie (ou de lance). Lorsque, trois jours plus tard, cette arme est prélevée sur le cadavre, c'est comme si le mort se levait lui-même pour se venger. Les femmes, quant à elles, ne portent jamais d'armes tranchantes et, bien qu'elles participent à la guerre en se munissant de longues perches de rônier ou en lançant des projectiles sur l'ennemi, il est convenu de les épargner en raison de leur fonction reproductrice. Cependant l'impératif de vengeance est tel qu'autrefois un frère pouvait éventrer sa propre soeur enceinte, si elle était mariée à un agnat du coupable. Le fœtus mâle était transpercé d'une lance pour signifier l'accomplissement de la vengeance. Si le fœtus était de sexe féminin, l'acte n'avait aucune portée. Et il fallait trouver une autre occasion pour se venger. D'autre part, la coutume veut qu'on ne venge pas un meurtre commis entre conjoints car disent les Masa : "l'homme et la femme forment un seul corps". La compensation matrimoniale ne sera pas remboursée ; mais si l'épouse tue son mari, elle regagne sa famille qui restituera le montant de la "dot".

A cette image de l'homme qu'incarne le *guruna* engraisé du lait de sa vache, dont la renommée de lutteur s'étend au pays tout entier et qui, avant l'affrontement à main nue, harangue ses adversaires et les défie en vantant les mérites de ses vaches, correspond une image de la femme qui, elle aussi, prend forme dans la réalisation d'une prouesse physique. C'est au cours des mêmes cérémonies mortuaires que les jeunes filles et les femmes font preuve de leur agilité dans des

roulades difficiles à exécuter qui demandent un entraînement depuis la tendre enfance. C'est en signe de deuil, pour montrer leur affliction envers le défunt que, se lançant en avant, elles roulent sur le dos et viennent heurter violemment le sol avec leurs chevilles cerclées d'anneaux. La douleur se lit sur leur visage, même si elles se relèvent fièrement, attentives à ne pas laisser paraître leur souffrance. Cette expression douloureuse de la contrition semble réservée aux femmes, comme on peut encore le constater dans le comportement différencié des sexes à l'annonce d'une mort. Les hommes réagissent alors en guerriers. Ils s'emparent de leur bâton et courent en brousse au hasard. Des parents et amis se chargent de les arrêter dans leur course folle. Ils se plieront ensuite au comportement codé du deuil. En revanche, les femmes restent sur place, exprimant avec violence leur désespoir. Elles se roulent à terre, sautent en l'air, lancent les bras au ciel pour invoquer Matna, l'entité responsable de la mort. Cette gestuelle du désespoir renvoie à une forme de mortification, la rupture de la mort causant un trouble que les femmes expriment en se jetant à terre. Cet exercice typiquement féminin fait aussi référence au pouvoir de procréation des femmes, symbolisant la roue de la vie. En s'y livrant sur les places funéraires, les femmes viennent réaffirmer la prévalence du pouvoir de vie sur le pouvoir de mort.

Les Masa qui disent de ces roulades, *girina*, que c'est "la lutte des femmes", considèrent l'aspect compétitif que peut prendre cette preuve physique de l'affliction. Il n'est plus

alors question de faire une roulade en passant devant l'habitation du défunt (ou à proximité de sa tombe) mais de former un cercle au sein duquel, l'une après l'autre, les jeunes filles rivalisent et mettent un point d'honneur à réaliser une pirouette parfaite. A la manière du lutteur qui vient de terrasser son adversaire, l'exécutante est félicitée par les autres qui poussent des "you-you" admiratifs en se pinçant les joues. Ces exhibitions, très prisées par les **guruna**, sont pour eux l'occasion d'admirer les jeunes filles. Celles qui excellent dans ce sport ont du succès auprès des jeunes hommes qui leur donneront comme terme d'éloge (**gilêna**) le nom d'un lutteur célèbre ou, plus fréquemment, le nom d'une nourriture appréciée : "mira", le lait, ou **čalla**, une espèce de poisson. Notons que les femmes qui, dans cette circonstance, reçoivent des **gilêna** tout comme les lutteurs, sont les seules qu'on interpelle par des termes d'éloge qui font référence à des mets.

La lutte et la roulade, sorte de parades auxquelles se livrent les sexes, projettent une image contrastée de leur différence en les enfermant dans leur spécificité. Au **guruna**-lutteur qui n'a de cesse, toute sa vie, d'acquérir une nouvelle épouse correspond la femme, valorisée par ses capacités de génitrice. Cette valorisation ne dément pas un discours symbolique qui vise à justifier la suprématie masculine. Notamment, les Masa développent un mythe, largement répandu en Afrique, qui explique l'origine de l'éloignement du ciel et de la terre par

une transgression féminine. On juge volontiers la curiosité ou la désobéissance comme une "qualité" spécifiquement féminine. Au-delà de la différence physiologique entre l'homme et la femme, les Masa attribuent à chaque sexe des caractéristiques physiques et psychologiques qui dépassent le fait biologique. Leur conception de la fabrication du fœtus témoigne de cette vision culturelle de la différence des sexes. Yeyta, la puissance féminine de la fécondité, qui "moule" l'enfant dans le ventre de la femme, commence, dans le cas d'un garçon par façonner la tête, puis les bras et le reste du corps ; ce qui fait que "l'homme est très fort et qu'il est guerrier". Pour une fille, elle fabrique d'abord le bassin, puis le sexe, enfin la tête et le reste du corps. Ainsi la femme est-elle "génitrice, mais aussi plus faible et moins intelligente que l'homme". Cette représentation sert de référent au système d'opposition binaire de la distinction des sexes. Ainsi, la droite caractérise l'homme parce qu'il utilise la main droite pour tenir son bâton ou sa lance, tandis que la gauche représente la femme car elle tient de la main gauche la longue cuillère avec laquelle elle cuisine le plat de mil. L'opposition masculin/féminin renvoie toujours à l'activité qui est choisie pour spécifier chacun des sexes, la guerre et la cuisine. C'est encore sur ces mêmes valeurs antinomiques que repose le jeu dichotomique suivant : les funérailles des hommes doivent commencer à l'aube car c'est l'heure à laquelle ils s'apprêtent à partir au combat ; en revanche, celles des femmes débutent l'après-midi, à l'heure à laquelle elles s'affairent à la préparation du repas. Enfin, lorsque des exploits

- tels que la lutte ou la roulade - servent à définir l'idéal masculin et féminin, ils font appel aux mêmes critères distinctifs.

Comment cette représentation des sexes opère-t-elle dans les tractations matrimoniales et dans la réalisation du couple ? Nous verrons que la concurrence à laquelle les hommes se livrent dans leurs démarches amoureuses s'illustre encore dans les différentes phases du mariage par une lutte symbolique qui se continue entre preneurs et donneurs d'épouse. La forte opposition des sexes que nous venons de décrire est tempérée, semble-t-il, par des rites d'union destinés à assurer la fécondité du couple. Mais ces rites qui cantonnent l'épouse dans sa fonction de génitrice, l'assignent aussi à un mariage unique.

Il est bien vu qu'une jeune fille ait de nombreux prétendants. Son père y est tout à fait favorable dans la mesure où cela lui permet de faire monter les enchères afin d'obtenir une compensation matrimoniale plus élevée. Quant au *guruna*, qui se vante du nombre de ses fiancées, il occupe une grande partie de son temps dans ces visites amoureuses pour lui-même et pour d'autres agnats, puisque la démarche du soupirant se fait à plusieurs. Ces entrevues sont parfois dangereuses et donnent lieu à des bagarres lorsque deux groupes rivaux sont venus courtoiser une même jeune fille. Il arrive qu'il y ait des morts. Généralement, les membres de l'enclos prennent parti pour l'un des groupes. Aussi les jeunes gens, avertis de telles embûches, viennent nombreux et toujours armés de bâtons. La rivalité entre les prétendants montre que le combat que

les hommes doivent mener pour l'obtention d'une épouse s'exprime d'une manière permanente.

Au cours de ces visites, la jeune fille doit afficher une grande timidité en ayant honte de se montrer. Néanmoins, derrière ce comportement codé, elle fera connaître à ses visiteurs si elle accepte de répondre à leurs avances. Sa mère, qui reçoit les jeunes gens, lui demande d'apporter du feu dans la pièce. Ce sera bon signe si elle reste à l'intérieur après s'être acquittée de sa tâche et si elle leur présente du tabac. Une conversation, tenue dans un langage symbolique, s'engage entre les jeunes gens. A celui qui est venu sans intention sérieuse la jeune fille dira : "Un seul jour ne suffit pas pour construire une maison". Autrement dit : "En un jour, je ne peux pas t'ouvrir mon coeur". Les prétendants savent qu'ils doivent être assidus dans leurs visites s'ils veulent gagner la confiance d'une jeune fille. A la différence des femmes divorcées, revenues vivre chez leur père et qui jouissent d'une grande liberté sexuelle puisqu'elles sont sans époux, une jeune fille ne doit pas céder facilement aux avances d'un homme. Toutefois la virginité n'est ni imposée ni valorisée. Mais si le père surveille ses fréquentations, c'est pour éviter qu'elle soit enceinte d'un prétendant qu'il ne reconnaît pas. Car, dans ce cas, le fiancé officiel qui a donné des vaches romprait le mariage. Pour pallier une telle éventualité, un père cherche à marier sa fille le plus tôt possible. Il évite ainsi d'être la risée de tous.

Bien que les jeunes Masa revendiquent aujourd'hui la liberté dans leurs choix matrimoniaux, l'enquête révèle qu'en réalité la

plupart des mariages se font encore d'une manière traditionnelle par l'intermédiaire des maternels, des alliés et des partenaires de *golla*, (prêt du bétail). Un jeune homme obtient le montant de la compensation matrimoniale de son père qui a le devoir de marier ses enfants. En mariant d'abord sa fille, il peut marier son fils aîné, la compensation de la soeur permettant le mariage du frère. Lorsqu'il n'y a pas de fille, le bétail du père doit y suppléer et faciliter le mariage de ses fils. Mais le nombre de têtes de bétail généralement exigé en échange d'une épouse est élevé par rapport à la possession moyenne d'un Masa. Les difficultés à réunir une telle compensation matrimoniale contribuent à créer une grande différence d'âge dans les couples et à faire que les versements s'échelonnent sur plusieurs générations. Les filles sont parfois promises en bas âge pour suppléer à la restitution du bétail manquant. La mise en circulation du troupeau après le mariage rend les remboursements difficiles lors d'un décès ou d'un divorce. Et c'est pour pallier ce manque qu'on propose une autre fille à marier. Le plus communément, on attend la puberté pour donner sa fille en mariage. Les hommes considèrent la formation des seins comme trahissant cette étape. L'apparition des règles ne fait pas l'objet de rite particulier ; par la suite, les menstrues ne donnent lieu à aucun interdit (pendant cette période, la femme poursuit ses tâches comme à l'accoutumée, elle peut même préparer la nourriture de son mari). C'est la mère qui, en dernier ressort, décide du départ de sa fille. A trente ans, beaucoup d'hommes ne sont pas

mariés et les jeunes filles sont quelquefois épousées par des vieillards. Les chansons à moudre dénoncent cet état de fait. Devant la contrainte d'une telle union, la fiancée choisit parfois la fuite. Elle se cache en brousse le jour où son fiancé vient la prendre ; ou bien elle accepte d'être enlevée par son amant. A moins qu'elle soit enceinte, une jeune fille n'a guère la possibilité de refuser le mari qu'on lui impose. Le soutien de sa mère peut parfois faire basculer son projet en sa faveur mais, en revanche, son désaccord aura des conséquences autrement plus graves que celui d'un père ; car, seule une mère ose, dit-on, maudire sa fille. Elle se rendra chez son gendre et s'assiera sur un mortier. Ce geste apparemment anodin est, en fait, **yawna** pour les Masa.

Connotant l'idée de désordre et de transgression, il frappe de maladie ou de stérilité les témoins oculaires ; dans ce cas, il rendra le couple stérile d'autant plus que la mère joint une malédiction à son geste. Désormais, sa fille devra quitter son mari. Si elle ne parvenait pas à s'y résoudre, ses beaux-parents la reconduiront dans sa famille. Pour effacer la souillure du **yawna**, les deux familles se cotisent pour sacrifier ensemble un cabri. Cette commensalité doit clore le différend. Finalement, la mère invoquera les divinités afin qu'elles lèvent sa malédiction ; puis, elle remettra à sa fille une courte tige de **gawna** (*Jatropha curcas*, végétal généralement utilisé à cette fin) qui est comme une parcelle d'elle-même qu'elle porte à sa bouche pour effacer cette mauvaise parole. Par contre, l'attitude du père découvrant le

rapt de sa fille est celle du guerrier qui prend les armes comme s'il partait au combat. Entouré de ses agnats, il se rend aussitôt chez le jeune homme. Un conseil se réunira entre les membres des deux lignages et bien que le père cherche toujours à reprendre sa fille, c'est un tel déshonneur de la ramener chez soi dans ces conditions qu'il finit par régulariser le mariage en acceptant la compensation matrimoniale de l'auteur du rapt.

Le prix élevé de la "dot" est encore l'une des causes qui développe chez les jeunes gens la pratique de l'enlèvement et ceci en dépit de la valeur que représente la compensation matrimoniale aux yeux d'une jeune fille. Cette dernière est fière de voir ses prétendants faire monter les enchères, fière de savoir que son fiancé travaille durement pour l'obtenir en mariage. De même, un homme tire orgueil du versement d'une "dot" plus importante que la moyenne. Car, à travers ce paiement, c'est toute les valeurs viriles qui sont exprimées : ses compétences d'éleveur et de lutteur. Pendant la période prémaritale où la vie du *guruna* se partage entre les femmes et les vaches, c'est de ses vaches qu'il détient le pouvoir de courtiser les filles. C'est engraisé de leur lait qu'il va les séduire. Par reconnaissance, métaphoriquement, le *guruna* donne à ses vaches les surnoms de ses fiancées. On comprend que le rapt soit condamné, non seulement parce qu'il transgresse les règles de l'échange, mais aussi parce qu'à travers cette transgression, un homme renie son passé de *guruna*.

La concurrence entre rivaux se poursuit jusqu'au jour du mariage. La période des fiançailles, nécessaire au rassemblement de la "dot", s'étend parfois sur plusieurs années. Et, bien qu'ayant montré le sérieux de ses intentions en donnant quelques bêtes, le fiancé, on l'a vu, n'est jamais assuré d'épouser sa promise tant qu'elle habite chez son père. Il n'est à l'abri ni d'un enlèvement ni d'une surenchère de la part d'un homme plus riche puisque, dans de tels cas, le père rembourse le premier prétendant pour accepter la compensation matrimoniale du second. Lorsque le temps est venu d'aller prendre l'épouse chez son père, c'est sous la forme d'un enlèvement que la mariée est séparée des siens. Cette symbolique témoigne à la fois de la violence inévitable à l'acquisition des épouses et de la violence que la famille se fait pour laisser partir une de ses filles ; car, en dépit d'une "dot" élevée et du fait qu'une épouse prendra ensuite la place de la fille, ce départ est dramatisé comme une perte qu'aucune compensation ne peut combler. La coutume veut que le marié délègue un émissaire qui se charge d'aller prendre la jeune fille chez son père. Il rencontre bien des embûches avant de réussir à saisir la jeune fille qui cherche à se cacher, affichant par là son refus de quitter sa maison natale. Lorsqu'il l'a enfin découverte, il la saisit par le poignet en s'écriant : "J'ai attrapé ma femme". Cette phrase rituelle est décisive pour la jeune fille. Elle sait qu'elle ne pourra plus passer une nuit chez son père et qu'elle doit quitter l'enclos familial le soir même. C'est la rupture avec le monde de son enfance. Elle se met alors à

pleurer. Pendant ce temps, les habitants de la ferme poursuivent l'envoyé qui, s'il ne parvient pas à s'enfuir, reçoit de sérieux coup de bâtons. On dit qu'il n'est pas facile de se sortir d'affaire d'une grande maisonnée dont les membres sont nombreux. On affirme que si le fiancé lui-même était présent, il ne sortirait pas vivant d'une telle aventure. Ces agressions qui sont d'abord symboliques, marquent la résistance du groupe à se séparer d'une de ses filles. Elles viennent corroborer le sens de la lutte qui sous-tend l'échange des femmes.

Le jour qui précède la nuit nuptiale, alors que la mariée vient de passer une journée et deux nuits dans sa belle-famille, elle doit retourner chez son père. C'est *gi-ma-vona*, littéralement "jeter chez elle". Pourquoi ce retour ? Son père l'avait bénie "*gi bolla*" en sacrifiant le cabri remis par le délégué, *huma mokna*, "le cabri pour attraper la femme", et ceci comme pour chaque long départ, où l'on égorge un animal sur le seuil de la porte afin d'apaiser les esprits qui y stationnent en permanence. Dans sa prière à Lawna ("le père des hommes", divinité qui préside à la reproduction des sexes) le père a insisté "pour que sa fille rentre en paix chez son mari et qu'elle soit féconde". En sortant, la mariée a posé le pied gauche dans le sang afin de se protéger des mauvais sorts jetés par les prétendants qui n'ont pas eu sa main. Son père lui ayant souhaité longévité et bonheur, tout s'est déroulé comme s'il ne devait plus revoir sa fille. En dépit de ce rituel, la future épouse retourne chez son père avec les

compagnes de son enfance qui l'ont suivie chez son mari, ainsi qu'un garçon et une fillette, membres appartenant à la famille de l'époux. L'adolescent qui va se confronter à la lutte avec les jeunes garçons du *farana* de la mariée, luttera toute la journée jusqu'à épuisement. Il défend l'honneur du mari et doit vaincre tous ses concurrents. Cet affrontement à main nue que les adultes considèrent comme un jeu confirme la signification de la lutte comme métaphore de l'échange matrimonial. La tension qui existe toujours entre le groupe preneur d'épouse et le groupe donneur se manifeste maintenant au niveau de la génération cadette, entre jeunes garçons qui affirment du même coup leur position de futurs demandeurs d'épouses. Quant à la fillette, elle sera courtisée par les garçons de son âge. On constate, avec cette rencontre de la plus jeune génération, la volonté de marquer la poursuite des relations matrimoniales. Mais le retour de la future épouse chez son père a aussi un autre but. Durant tout le parcours, la mariée ne parle à personne, fait significatif d'un rite à part entière. Elle ne peut pénétrer dans l'enclos paternel qu'après avoir posé, une nouvelle fois, le pied gauche dans le sang d'un cabri, offert par son mari. Jusqu'à maintenant, seul l'époux a fourni les victimes sacrificielles, forme de compensation pour libérer sa future épouse soumise aux esprits de lieu de sa famille natale. A présent, le père, qui fête sa fille et ses compagnons en leur offrant à manger une chèvre ou un mouton (ils reviendront avec la peau pour témoigner de l'accueil qu'ils ont reçu), leur remet également un cabri vivant qui sera sacrifié

à leur retour sur le seuil de l'habitation du mari. Aucun sacrifice n'avait marqué l'arrivée de la mariée dans sa belle-famille. En revanche, ce soir-là, l'immolation de la victime marque l'intégration de la jeune épouse dans sa nouvelle demeure. Ce don a une autre finalité qui justifie le retour de la mariée chez son père. En effet, il avalise l'accord du père pour le mariage de sa fille et libère, de ce fait, le pouvoir génésique de la mariée. Les Masa affirment que sans le don de ce cabri par le père, l'épouse n'enfanterait pas. On comprend que la pratique du rapt soit dévaluée dans la mesure où elle contient les risques d'une union stérile. Ce rituel *gi ma vuna* est exemplaire dans la mesure où il remet en scène l'opposition entre les groupes échangistes et scelle définitivement l'accord du père.

Les autres rites majeurs du mariage, *gi vuna* et *huma busuna*, ainsi que les dispositions prises lors de la nuit nuptiale révèlent une souci de constituer l'unité du couple afin d'assurer sa fécondité et que celle-ci ne s'exerce qu'en son sein. Après avoir fait *gi vuna*, on dit que, si l'épouse quitte son mari, elle n'aura jamais d'enfant d'un autre homme. Le rituel consiste dans la prise en commun d'un repas, où les conjoints sont assis côte à côte, contrairement aux règles de commensalité. Face à eux, un garçonnet et une fillette, qui représentent leur progéniture à venir, leur donnent trois bouchées de nourriture non cuite car elle n'est pas destinée à être consommée. La prière que le chef de famille adresse à Lawna s'apparente à une bénédiction du couple, mais la

consommation symbolique de cette nourriture va engager les époux dans une union que pas même la mort ne peut rompre. C'est pourquoi le veuf (ou la veuve) sera soumis à des rites de séparation d'avec le conjoint défunt pour poursuivre sa vie et prendre un nouvel époux. On ne fait ce rite qu'une seule fois dans sa vie. On comprend la place privilégiée qu'occupe la "grande femme" par rapport à ses co-épouses quand on sait que ce rituel confère une position équivalente à chacun des conjoints, position qui s'exprime par le pouvoir de maudire son partenaire en cas de désaccord. Si le mari désire prendre une seconde épouse sans l'accord de sa "grande femme", celle-ci menacera la nouvelle union de stérilité. Le mari maudira pareillement sa première épouse pour la dissuader de le quitter. On est surpris de voir qu'en dépit de la gravité du rituel son déroulement prend la forme d'un jeu compétitif entre les conjoints. C'est au signal donné par une vieille femme de la maisonnée que les enfants commencent le don de nourriture. Le petit garçon sert le mari et la petite fille l'épouse. Celui des époux qui aura terminé le premier sera félicité par l'assistance. On dit qu'il sera chanceux dans toutes les activités qu'il entreprendra. Si c'est l'homme, il sera bon chasseur, bon pêcheur, à l'opposé de sa femme qui reviendra souvent bredouille de la pêche.

Le soir suivant, le sacrifice d'un bouc, *huma busuna*, "le bouc du sang", doit parachever l'union du couple par la médiation du sang de cette victime. Lorsque le chef de la maisonnée a égorgé le bouc qu'il adresse à son défunt père : "Mon Père! Je t'offre ce bouc. Que le mari et la femme

restent unis !", la mariée pose le pied gauche dans le sang répandu à terre. Puis on verse quelques gouttes de ce sang dans l'eau avec laquelle elle va se laver. Par cette ablution, la première depuis son arrivée dans sa nouvelle famille, elle est liée par le sang à son mari. Les Masa expliquent que l'épouse devient par là vulnérable à d'éventuelles malédictions du mari. Le rite précédent, *gi wuna*, qui engageait les deux conjoints leur donnait le même pouvoir. En revanche, avec ce sacrifice, l'épouse semble perdre l'égalité qu'elle venait d'acquérir. Elle seule, en effet, est concernée par ce rite qui doit lui donner le sang de son mari. C'est dire que son origine d'étrangère est gommée et qu'elle devient symboliquement sa soeur. Tout se passe donc comme si le couple ne pouvait devenir fécond que porteur d'un sang identique.

L'accent mis sur l'unité du couple voire l'unicité quand il s'agit du premier mariage, nous conduit à nous interroger sur le déroulement des rites, lorsqu'un homme prend une autre épouse. Comment, en effet, l'image unitaire du couple coexiste-t-elle avec la pratique et la valorisation de la polygynie ? Si une femme ne peut faire *gi wuna* et *huma busuna* qu'une seule fois dans vie, chaque nouvelle épouse d'un homme à moins qu'elle soit divorcée, *dalta*, se soumettra au sacrifice du bouc qui lui donnera le même sang que son époux, rituel indispensable à la fécondité de la nouvelle union. D'autre part, tout comme la "grande femme", elle participera au repas familial donné en son honneur, juste avant la nuit nuptiale, aux côtés des autres épouses. Le chef de famille

qui immole pour l'occasion un animal, *huma hatna*, "le mouton pour se familiariser", célèbre son intégration au sein de la maisonnée en tant qu'épouse.

Dans tous les cas, la nuit nuptiale fait l'objet d'un code précis. La jeune épouse y a été préparée de longue date par une vieille femme, chargée de son éducation sexuelle. Outre l'art de tenir une conversation amoureuse et la connaissance des expressions du visage exprimant la mélancolie ou la joie, elle l'initie au rituel d'onction précédant l'accouplement. Ce préambule propitiatoire *gi kalafna*, "jeter dans la maison", doit bénir l'union. Elle lui apprend les mouvements des hanches mais aussi la position des mains et des doigts qui doivent rester entrelacés toute la nuit sous peine de rendre l'union maudite. Si l'épouse repoussait son mari des deux mains, elle lui jetterait un mauvais sort. Finalement, on constate que l'épouse, quel que soit son rang, entre dans un cadre rituel qui doit lui assurer sa fécondité et qui la lie à son mari. Les liens extra-conjugaux qu'elle entreprendrait seraient sanctionnés par une stérilité passagère ou définitive, ou encore par un accouchement difficile.

Les rites du mariage - soutenus, par ailleurs, par un système matrimonial rigide - cantonnent l'épouse dans une alliance unique. On note, en effet, une grande stabilité dans les mariages. Les femmes qui ont quitté leur mari sont désignées d'un terme à connotation péjorative : *dalta*. Bien souvent, ces femmes profitent de leur liberté pour distiller de l'alcool et

"faire cabaret". Si elles retournent généralement vivre chez leur père, leur case est construite en retrait du cercle formé par les habitations familiales, signalant topographiquement leur statut. Pour les raisons évoquées ici, elles ont beaucoup de difficultés à se remarier. Ce type de mariage est humiliant pour un homme. Ne serait-ce que par la faible compensation qu'il devra verser : soit trois vaches à son père ou à son ancien mari. Bien que les Masa mettent l'accent sur la fertilité de l'épouse, la stérilité entraîne rarement le divorce ; le mari prend une seconde épouse sans répudier la première. Lorsqu'un homme renvoie l'une de ses femmes, c'est pour une raison grave : sorcellerie, discordes avec les co-épouses, infidélité... On a vu combien la femme représentait la prospérité. Les Masa disent qu' "on prend une femme pour la progéniture". Un homme assoit, en effet, sa notoriété et sa suprématie par le nombre de ses enfants, se reconnaissant par là dans l'ancêtre éponyme Rigaza qui a supplanté les premiers occupants grâce à sa nombreuse descendance.

Françoise DUMAS-CHAMPION

“ ‘Les hommes meurent toujours à cause des femmes’, les relations entre les sexes chez les Masa du Tchad ”

Résumé

Cet article expose comment, chez les Masa, les rapports entre les sexes sont médiatisés par les bovins. Propriété exclusive des hommes, le bétail sert à définir la masculinité, non seulement parce qu'il permet l'acquisition d'épouses, mais parce qu'il contribue à faire du Masa un lutteur. A cette image de l'homme, éleveur et lutteur émérite, correspond une image de la femme qui, elle aussi, prend forme dans la réalisation d'une prouesse physique : des "roulades" qui font référence à son pouvoir de procréation. L'auteur cherche à voir comment cette représentation des sexes opère dans les tractations matrimoniales et dans la réalisation du couple. Il constate que les rites de mariage - soutenus par un système matrimonial rigide - cantonnent l'épouse dans une alliance unique.

Abstract

Among the Masa, cattle are used to mediate relations between men and women. Cattle belong exclusively to the man, and define his masculinity, not only by enabling him to obtain wives, but also by contributing to his image as a wrestler. The image of the woman, corresponding to that of the man as an accomplished herder and wrestler, has to do with her ability to perform somersaults, which represent her fertility. The author explains how these symbolic images relate to the marriage contract on the one hand, and to the interaction between husband and wife on the other. He concludes that the marriage rites, undergirded by a rigid matrimonial system, serve to confine the woman to a single union.

**UN POUR TRENTE, TOUTES POUR UN.
LA GRANDE POLYGAMIE DES PRINCES
MONTAGNARDS MOFU-DIAMARE**

Jeanne-Françoise VINCENT
CNRS, Paris

La polygamie des souverains mofu-Diamaré constitue une réalité qui ne peut être ignorée. Même un visiteur pressé passant en piémont remarquera le château, groupe compact de constructions coiffant le sommet de la montagne, habité jusqu'à une époque récente par le souverain, le prince : celui-ci dominait ainsi, matériellement et symboliquement, l'ensemble du pays.

Le château regroupe, outre les appartements du prince et les cases communes, les habitations personnelles des épouses princières. C'est leur nombre qui donne au château son aspect imposant. Il est inhabituel en cette société, et seul le responsable de la chefferie jouit d'une très grande polygamie. Celle-ci possède une valeur particulière qui peut être dégagée : elle est une institution politique, permettant de mieux saisir la conception du pouvoir élaborée par les Mofu-Diamaré.

LES FAITS MOFU

Rappelons que le nom de Mofu-Diamaré s'applique à 60 000 montagnards environ, occupant le rebord oriental des Monts Mandara et quelques-unes des montagnes-îles qui le prolongent. Leur habitat se trouvant à une trentaine de kilomètres de la ville de Maroua, ce sont des voisins de longue date des Peuls de plaine, avec lesquels ils ont eu dans le passé des relations tendues.

Au sein de cet ensemble je me suis particulièrement intéressée aux trois grandes chefferies de Duvangar, Durum et Wazang, ainsi qu'aux petites chefferies vassales qui en dépendent. Elles constituent un même ensemble culturel et linguistique, représentant 20 000 personnes.

Au tout début de mes enquêtes de terrain j'ai étudié la polygamie ordinaire dans ces chefferies, procédant à une enquête auprès de 334 femmes mofu de tous âges (VINCENT 1972). J'avais pu ainsi constater qu'un tiers des femmes mariées était engagé dans des unions polygamiques (102 sur 297). Cette polygamie mofu-Diamaré m'était apparue comme une polygamie modérée : les trois quarts des polygames n'avaient que deux épouses, et le rapport du nombre d'épouses au nombre d'hommes mariés était de 143 épouses pour 100 hommes mariés, alors qu'il peut être beaucoup plus important chez d'autres montagnards, 172 chez les Hina par exemple (travaux d'A. PODLEWSKI 1965).

La polygamie des princes apparaît d'autant plus frappante qu'elle est sans aucune mesure avec cette polygamie de leurs sujets. Cette fois il s'agit de plusieurs dizaines d'épouses pour un seul homme, les effectifs s'établissant, si haut que l'on cherche à remonter - c'est-à-dire jusqu'au début du XIXème siècle -, à une moyenne oscillant entre 20 et 50 épouses. Ce chiffre s'est maintenu jusqu'aujourd'hui : BiziDurum, prince de Duvangar, avait 44 épouses vers 1980 ; Bi-Bello, prince de Wazang, en avait 24 à sa mort à la même date. C'est chez ces deux princes que j'ai procédé à des enquêtes approfondies en 1979 pour Bi-Bello, en 1984 pour BiziDurum, ayant avec plusieurs de leurs nombreuses épouses, de longs entretiens.

VECU DE LA POLYGAMIE

Comment est vécue cette grande polygamie ? Le point de vue du prince sera donné d'abord, puis, dans la mesure du possible, celui des épouses elles-mêmes.

Le choix de l'épouse n'est pas fait vraiment par le prince, soumis à un interdit de quitter son château, partiellement respecté jusqu'à une époque toute récente. Aussi les intermédiaires jouent-ils un grand rôle. Ce sont eux qui signalent au prince la présence en tel de ses quartiers d'une jeune fille approchant l'âge du mariage.

Les épouses du prince sont souvent - pour la moitié des alliances - originaires de la chefferie même. Le prince ne s'intéresse qu'aux jeunes filles n'ayant pas connu d'autre homme, des vierges, qui lui ont été décrites comme jolies. *"On dit : Cette*

filles est belle, elle doit être normalement pour le prince", expliquent les montagnards.

Le prince respecte les mêmes interdits de parenté que ses sujets. Les Mofu, appartenant à une société de type omaha, interdisent à ego un nombre important de clans : pas moins de huit, correspondant à ceux qui lui ont fourni un ascendant immédiat, du côté patrilinéaire et aussi du côté matrilinéaire. Comme ses sujets encore, le prince prend femme dans tous les clans de sa chefferie, y compris dans ceux de forgerons dont la situation, chez les Mofu-Diamaré, est libre. Le prince n'est soumis à aucune alliance privilégiée, même dans les chefferies où existe un ou des clans autochtones. Enfin, lui aussi verse une dot, mais il tient à verser une dot plus importante que celles de ses sujets.

Il se rappelle qu'il est prince seulement lorsqu'il prend femme hors de chez lui, dans les chefferies qui entourent la sienne. Il manifeste alors une préférence presque exclusive pour les jeunes filles appartenant à des clans de princes, se montrant cette fois soucieux de sélection.

Au début de la vie matrimoniale du prince le rythme de ses unions est lent : en plusieurs années il ne dépasse pas le chiffre de trois, quatre unions. Ce nombre connaît une brusque accélération après sa prise de pouvoir. La courbe traçant l'évolution du nombre de ses épouses en liaison avec les années s'élève alors fortement, pour des raisons spécifiques que nous verrons. Cet appétit d'alliances nouvelles ne tarira plus ensuite malgré les années. Seule la mort met fin aux unions du prince qui apparaît comme un polygame perpétuel.

Quelles sont les réactions des jeunes filles apprenant qu'elles sont recherchées par le prince? Mes interlocutrices m'ont clairement signifié leur peu d'enthousiasme à se voir courtisées par un homme âgé mais, expliquaient-elles, devant la volonté de leurs parents relayant celle du prince, quelle attitude auraient-elles pu avoir sinon la soumission ?

Après le mariage toutefois les épouses de prince jouissent d'une indépendance relative. C'est ainsi que toutes disposent d'une maison-cuisine individuelle contenant leurs propres greniers. Toutefois leur liberté de mouvement est moins grande que celle des simples sujettes. Le prince ne leur accorde que chichement le droit de rendre visite à leur famille : *"Pour avoir la permission il fallait la demander plusieurs fois..."* Les déplacements d'une épouse de prince nécessitent en effet, surtout au début du mariage, un certain décorum : elle doit être accompagnée d'une escorte.

Toutes épouses princières qu'elles sont elles cultivent leurs champs personnels attribués à vie par leur mari, recevant parfois une aide occasionnelle et intermittente dans l'entretien de ces plantations, celle d'une partie des promotions de nouveaux adultes, mazgla, venant tous les quatre ans travailler pour elles. Princesses certes, elles restent partiellement paysannes.

Le grand avantage de la vie au château était représenté selon les épouses que j'ai rencontrées par la qualité et l'abondance de la nourriture qu'elles et leurs enfants y recevaient : *"Il y a toujours de la viande au château, il y a toujours à manger!"*.

Malgré leur nombre ces épouses étaient, semble-t-il, fidèles à leur mari, le prince. Avec qui, d'ailleurs, le tromper au sommet de la montagne ? Les seuls hommes présents étaient ses serviteurs, de très jeunes gens... Et puis, comme les autres femmes mofu-Diamaré, les épouses princières redoutent le châtimement des ancêtres de leur mari qui, dit-on, ont horreur de l'adultère des femmes et le punissent avec rigueur.

A l'intérieur de ce groupe compact d'épouses il existe des solidarités, en relation avec les communautés d'origine - la même chefferie - ou de clan. Celles-ci sont nécessaires car des allusions m'ont été faites à de fréquentes et féroces jalousies, nourries surtout par les différences de situations entre mères : à côté des comblées dont les enfants restent en vie, les désespérées voient disparaître la quasi totalité des leurs. La mortalité infantile dans la famille du prince - même si elle est un peu plus faible que chez les sujets ordinaires - reste importante, frappant plus d'un enfant sur deux.

HIERARCHIE ENTRE EPOUSES

Entre ces dizaines de co-épouses il existe des différences de hiérarchie, certaines permanentes, d'autres temporaires.

Alors que dans les ménages polygamiques ordinaires la première épouse est la plus importante, chez les princes cette première épouse, bien qu'appelée "la grande femme", n'occupe pas le sommet de la hiérarchie entre femmes du prince. Epousée par celui qui n'était encore que le futur

prince, elle a beau avoir été la première d'un point de vue chronologique, elle n'est pas la plus considérée. Elle peut certes avoir donné au prince son premier fils, donc son héritier présomptif. Au prince mofu-Diamaré, comme au roi de France, succède nécessairement en effet son fils aîné, même si celui-ci possède - cas fréquent - plusieurs dizaines de frères nés après lui. C'est seulement cette situation de mère du futur prince - qui lui vaudra plus tard un statut particulier - qui donne un certain prestige.

Il existe toutefois en dehors d'elle une femme considérée par tous comme la plus importante de toutes les épouses princières. Aucune hésitation parmi les anciens pour la déterminer : c'est "ngwas ma bay", *"l'épouse de pouvoir"*, celle que les anciens décrivent comme *"la femme réelle, la grande femme"*, et ils ajoutent *"celle qu'il aura prise étant prince"*.

En même temps qu'il succède à son père, tout nouveau prince doit en effet se marier. Encore candidat au pouvoir il accepte la compagnie d'une jeune fille, pendant qu'il subit une retraite et que le cadavre de son père est préparé pour l'enterrement. Celle-ci a été remarquée par les anciens parmi les femmes et les jeunes filles venues pleurer le défunt prince. Enlevée de force elle a été amenée au candidat au pouvoir qui ne la connaissait pas. Ce choix a été fait en fonction de deux critères, une grande beauté assortie d'une origine étrangère à la chefferie.

La cohabitation entre le futur prince et cette jeune fille ne s'accompagne pas de de relations sexuelles. L'unique tâche de la belle fille consiste alors, disent les montagnards, à consoler le candidat au pouvoir de son chagrin. Ce n'est qu'après les funérailles du précédent prince que ce compagnonnage aboutira à un véritable mariage : les premières relations sexuelles du nouveau prince auront nécessairement lieu avec cette jeune femme devenue son épouse.

Cette épouse particulière arrive après plusieurs co-épouses dont le nombre est important si le nouveau prince a pris le pouvoir tardivement : c'est ainsi que dans la chefferie de Duvangar "l'épouse de pouvoir" du dernier prince était la dix-neuvième épousée... Cette épouse n'a aucune chance de donner à son mari l'héritier de la chefferie. Pourtant c'est elle qui compte, disent les Mofu. Une particularité souligne son statut : à la mort de son mari elle est la seule de ses veuves à ne pouvoir se remarier.

Parmi les épouses de tout prince on note l'existence de deux ensembles distincts : les femmes qui sont les siennes parce qu'au fil des années il les a épousées personnellement, et celles qu'il a reçues en héritage de son père et qui, toutes en même temps, deviennent ses femmes après la levée du deuil de son père. Ce sont les plus jeunes des femmes du précédent prince, celles qu'il avait épousées en dernier et dont les enfants engendrés par le défunt prince sont encore très jeunes ; parfois même elles n'avaient pas eu le temps de lui donner des enfants.

Ces jeunes veuves n'ont pas la liberté de vivre sans remariage, bien que la société mofu l'admette parfois en d'autres circonstances pour des femmes plus âgées. Elles ne peuvent pas non plus épouser un membre du clan du prince : elles doivent devenir épouses du nouveau prince, le propre fils de leur mari. Toutefois il faut souligner que cette situation n'est pas particulière aux princes : elle se retrouve chez les Mofu-Diamaré dans les ménages de grands polygames ordinaires, et elle est connue de certains groupes ethniques voisins. Elle n'en suscite pas moins la honte des informateurs d'aujourd'hui, même âgés.

Avec ces nouvelles épouses le prince régnant engendrera généralement des enfants présentant avec les enfants du prince précédent, son père, une originale parenté oblique : ils seront demi-frères par leur mère, mais demi-oncle et neveu par leurs pères.

Dans le groupe des épouse princières, la dernière épousée possède une place à part, mais pour un temps limité. Elle apparaît alors sinon comme la plus importante, du moins comme la mieux aimée, celle qui est traitée avec le plus d'égards, échappant par exemple à la terriblement astreignante corvée d'eau journalière. Le prince prend soin qu'elle soit particulièrement bien nourrie, et surtout elle seule partage alors chaque nuit sa chambre. Ceci ne signifie pas que le prince délaisse sexuellement ses autres épouses : il fait appeler l'une puis l'autre, mais de jour seulement. La "bonne vie" des nouvelles épouses, selon l'expression de nos informatrices, ne dure que quelques semaines, voire quelques mois, temps au

bout duquel un enfant est conçu. Cette conception marque la fin des prérogatives de la récente épouse. Elle devient une parmi les autres, ayant avec le prince, de jour ou de nuit, des relations sexuelles régulières, parfois - mais par toujours - liées à un tour de cuisine.

POSTERITE DU PRINCE

Un seul homme partageant ses services sexuels entre tant de femmes, on pourrait supposer que la fécondité de celles-ci s'en trouve nécessairement amoindrie. Or il n'en est rien. Ou plutôt la différence que l'on observe entre la fécondité des épouses princières et celle des femmes ordinaires est faible. Les femmes mofu-Diamaré connaissent certes dans leur ensemble une très forte fécondité - presque huit enfants mis au monde par "femme ordinaire" - mais dans la chefferie de Wazang par exemple j'ai relevé presque sept enfants en moyenne pour les 24 épouses du prince, et plus de six pour les 44 épouses du prince de Duvangar.

Ces nombres élevés d'enfants de prince s'expliquent en partie par l'existence d'une règle spécifique, n'existant que chez les princes. Elle concerne le reprise des relations sexuelles entre le prince et chacune de ses épouses, ménageant pour les épouses de prince une période d'arrêt après une naissance deux à quatre fois plus courte que pour les femmes ordinaires.

Celles-ci arrêtent les relations avec leur mari un, et même deux ans, "*pour éviter les naissances trop rapprochées*". Au contraire ni le

prince ni ses épouses ne craignent ces naissances successives car, on l'a vu - et c'est, selon mes informatrices, le point capital - la nourriture abonde au château. Le bébé encore au sein pourra ainsi, disent-elles, surmonter les dangers d'un sevrage précoce. Les épouses reprennent donc les relations avec le prince au bout de six mois, d'accord avec leur époux pour avoir le plus d'enfants possible, et ... pour approcher ainsi les records des épouses de simples sujets qui disposent d'un homme pour elles seules.

Le prince souhaite avoir plus d'enfants possible. Il veut, nous disait Tuyek, veuve successive de deux princes de Wazang, Bi-Makabay et Bi-Bello, le père et le fils, avoir "*un essaim d'enfants*". L'image est jolie et parlante. Les chiffres qui nous ont été cités pour divers princes du XIX^e siècle et ceux que nous avons recueillis pour le XX^e montrent qu'effectivement plusieurs dizaines d'enfants ont été couramment engendrés par un prince - 105 pour Bi-Bello, et même 209 pour BiziDurum, prince de Duvangar, mort en 1988. Toutefois le nombre d'enfants survivants, garçons et filles, n'a été qu'à peine la moitié : soit entre 50 et 100 enfants vivants par prince.

CONCEPTION DU POUVOIR S'EXPRIMANT A TRAVERS LE REGIME MATRIMONIAL DES PRINCES

Il faut essayer d'aller au-delà des faits et voir comment certains de ceux-ci sont révélateurs d'une certaine conception du pouvoir, élaborée par les Mofu-Diamaré.

Ces unions de prince possèdent deux caractéristiques significatives sur le plan symbolique : l'institution de "l'épouse de pouvoir" et l'obligation de très grande postérité. Pour le prince qui vient de prendre le pouvoir la nécessité du mariage avec une nouvelle épouse souligne symboliquement sont changement d'état. Par ailleurs, ainsi que le montre son appellation, "*l'épouse de pouvoir*", découverte par le prince au moment où il prend en mains la chefferie, personnalise ce pouvoir. Elle est aussi la chefferie que le nouveau prince va faire sienne : s'il ne lui est pas permis de se remarier après la mort de son époux c'est que le lien entre le prince et sa chefferie est indestructible.

En insistant sur sa grande beauté, et sur la nécessité de celle-ci, les Mofu suggèrent que le pouvoir ne peut qu'être attrayant pour celui qui s'en approche.

Il est relativement courant en Afrique d'utiliser la figure d'une union exceptionnelle, le jour de la nomination d'un nouveau souverain, pour faire comprendre à la fois le changement qui s'opère en lui et l'idée que sa société se fait du pouvoir. Ce qu'il faut noter ici c'est que pour exprimer leur idéologie du pouvoir, les Mofu-Diamaré ne recourent pas à l'inceste. Il leur suffit seulement d'un mariage légitime : le prince mofu continue à se situer à l'intérieur des normes. On peut en conclure que pour les Mofu le pouvoir n'a pas à être arraché ; il apparaît comme un couronnement. Il est le don suprême recueilli par l'héritier, et si l'épouse de pouvoir doit être une étrangère c'est qu'un prince est celui qui

ordonne la diversité, et qui sait fondre les différences au sein d'un groupe unique.

Tout prince se doit d'avoir la postérité la plus nombreuse possible. Il s'agit d'abord pour lui de rappeler ainsi qu'il dépasse ses sujets, pauvres hommes ordinaires : c'est pour cette raison que, de lui-même, il tient à verser une dot importante aux parents de la jeune fille qu'il a élue pour femme. Il a aussi la volonté de se hisser au niveau des autres princes : les disparus, ses prédécesseurs, et les actuels, ses voisins.

En conclusion. Ce n'est pas un hasard si la polygamie pratiquée par les princes mofu-Diamaré fait apparaître des différences importantes avec l'institution connue du reste de leurs sujets. Celle-ci constitue le meilleur moyen de faire comprendre à la chefferie qu'il existe un lien spécial entre le pouvoir des princes et les femmes, ces sources de fécondité.

En même temps la démesure de la polygamie princière - ces incessantes unions nouvelles, apparente fuite en avant - suggère que tout pouvoir doit avoir partie liée avec les forces de fécondité, dont les femmes ne sont que les premiers vecteurs. La polygamie ne constitue qu'une étape vers le contrôle de la fertilité de la terre et la maîtrise des éléments naturels que le prince s'efforce d'atteindre, en jouant le rôle que lui assignent ses sujets, celui de *"prince de la pluie"*, capable d'accorder - ou de refuser - l'eau bienfaisante.

Jeanne-Françoise VINCENT

"Un pour trente, toutes pour un. La grande polygamie des princes montagnards Mofu-Diamaré"

Résumé

Chez les montagnards mofu-Diamaré du Cameroun, tout prince doit être le plus grand polygame de sa chefferie et engendrer de nombreux enfants, jusqu'à quelques centaines. La fécondité individuelle de ces dizaines d'épouses principales n'est pourtant qu'à peine inférieure à la moyenne, car elles seules ont droit à un raccourcissement de la période d'arrêt des relations sexuelles après un accouchement. Parmi ces femmes la belle "épouse de pouvoir", épousée au moment précis où le nouveau prince succède à son père, sera considérée, sa vie durant, comme "la grande femme" : elle apparaît en effet comme le symbole de la chefferie.

Abstract

Among the mountain-dwelling Mofu-Diamare of Cameroon, it is required of princes that they have the greatest number of wives of anyone in the chiefdom, and that they father a large number of children, as many as a few hundred. Although it is reasonable to expect that sexual intercourse with any particular wife in a polygamous relationship such as this would take place less frequently than in one with fewer wives or in one which is monogamous, it is nevertheless shown that the individual birth-rate of the prince's wives is only slightly lower than average. This is because the required period of post-natal sexual abstention for princely wives is shorter than the period observed by other women. Foremost among the wives of the prince is the beautiful "wife of power", who was married to the prince at the very moment he succeeded his father as chief. Throughout her life she will be known as the "great wife", and will be held in esteem as the very symbol of the chieftainship.

BIBLIOGRAPHIE

PODLEWSKI A. M., 1965, *Dynamique des principales populations du Nord-Cameroun*, Yaoundé, ORSTOM, 235 p. mult.

VINCENT J. F., 1972, "Données sur le mariage et la situation de la femme mofu, massifs de Duvangar et de Wazan, Cameroun du Nord", *Cah. ORSTOM, Sér. Sc. Hum.*, 9 (3), 309-323.

VINCENT J. F., 1988, *Princes montagnards. Les Mofu-Diamaré et le pouvoir politique (Cameroun du nord)*, Thèse doct. d'Etat, Paris V, CNRS, Clermont-Ferrand, 723 p. mult., 15 cart., 26 tabl., 59 photos.

"MARIAGES DE LA MAISON" ET "MARIAGES DE LA BROUSSE" DANS LES SOCIÉTÉS PEULE, WODAABE ET KANURI AUTOUR DU LAC TCHAD

Mette BOVIN

Université de Copenhague (Danemark)

INTRODUCTION

Cette communication¹ est une réflexion sur la présence simultanée de deux types de mariage : le "mariage de la maison", endogame, et le "mariage de la brousse", exogame, chez les Kanuri sédentaires, les Peuls semi-nomades et les

¹ Je remercie le Statens Humanistiske Forskningsråd (Conseil National pour la Recherche en Sciences Humaines, Danemark) pour le financement de la recherche dans les quatre pays autour du lac Tchad. Merci à M. Gorjo Bi Rima, mon assistant et interprète parmi les WoDaaBe et FulBe, à M. Madou Kaigama et à Mme Aicha Madou, assistants et interprètes parmi les Manga, et merci à Mme Hajjia Jummai, parmi les Kanuri du Borno. Merci à Dr. phil. Lisbet Holtedahl, de l'Université de Tromsø, Norvège, avec qui j'ai écrit le livre *Femmes manga du Niger* (1975, à paraître en français). Je remercie Mme Marguerite Dupire pour ses commentaires détaillés, ainsi que M. Pierre Bonte du Laboratoire d'Anthropologie Sociale. Je remercie aussi Mme Michèle Simonsen de l'Université de Copenhague pour avoir bien voulu revoir le texte français de cette communication.

WoDaaBe nomades. Comment fonctionnent ces deux types de mariage ? Ces systèmes matrimoniaux opposés sont-ils liés respectivement à la monogamie et à la polygynie dans les trois groupes ethniques¹ considérés ?

La région qui entoure le lac Tchad est caractérisée par une très grande hétérogénéité ethnique, que cette petite communication n'a pas l'intention de traiter. Nous avons essayé de montrer ailleurs² que "les femmes sont plus ethniques que les hommes du même groupe ethnique", en ce sens que les femmes reproduisent les éléments ethniques particuliers au groupe, comme coiffures et vêtements, expressions linguistiques, etc., davantage que les hommes.

¹Bien que les WoDaaBe parlent la langue fulfulde comme les autres Peuls, les FulBe très islamisés de la région, je me permets ici de parler de deux groupes ethniques différents - les FulBe et les WoDaaBe. En effet, les WoDaaBe ("Gens des tabous") sont culturellement très différents des autres Peuls. Les WoDaaBe dénomment les autres Peuls *Ndobi'en*, les gens "dévoyés". Les Peuls (FulBe) islamisés dénomment les WoDaaBe *Anagamba'en* et les considèrent comme un autre groupe ethnique, les gens de la brousse. Les Peuls sédentaires se moquent des nomades "retardés".

²Bovin 1986b : "Relations interethniques au Borno", 3ème Colloque Méga-tchad, Paris 1986 et Bovin 1986a : "Ethnic Mosaic of Borno" (film).

Nous avons choisi ici deux groupes ethniques qui représentent deux extrêmes du point de vue socio-économique : un groupe d'agriculteurs sédentaire et hiérarchisé, les Kanuri, et un groupe de pasteurs nomades égalitaire, les Peuls WoDaaBe. les Kanuri et les WoDaaBe vivent dans la même région, au Mangari (Niger oriental) et au Borno (Nord-est du Nigeria). Nous avons choisi ces deux ethnies, parmi les nombreuses ethnies des pays du lac Tchad, pour comparer quelques paramètres comme : type de mariages, stabilité des mariages, rôles sexuels, travail socio-économique et responsabilité respective de l'homme et de la femme au sein d'un même groupe ethnique. A mi-chemin entre les Kanuri et les WoDaaBe se situe un troisième groupe ethnique de Peuls, les FulBe très islamisés qui habitent aussi dans la même région.

Pourquoi y-a-t-il tant de mariages monogames chez les WoDaaBe, qui sont de purs nomades, alors que les FulBe semi-nomades et les FulBe sédentaires sont beaucoup plus polygynes, et que les Kanuri, paysans sédentaires, le sont encore plus et que le divorce est chez eux beaucoup plus fréquent? Quels facteurs l'analyse doit-elle prendre en compte pour bien expliquer ces différences dans les systèmes matrimoniaux de ces trois groupes ethniques? Je proposerai ici à la fois des facteurs sociaux, économiques, politiques, religieux et individuels.

Il est difficile pour tous les chercheurs du monde de vraiment *expliquer* pourquoi tel peuple a par exemple beaucoup de divorces alors que le peuple voisin en a très peu. Il est peut-être

utopique de croire que l'on peut trouver une causalité à tout; mais je vais essayer tout de même de proposer quelques hypothèses.

Voici donc, en langue kanuri et en langue fulfulde respectivement, les quatre types de mariages qui vont être discutés ci-après :

Rôle A : kamu nyia, femme mariée	O = Δ	Rôle B : zawar, femme divorcée	0 ~ Δ ~ Δ ~ Δ ~ Δ
1 oscillation 1 = mariage ~ : relation sexuelle hors mariage			

LES KANURI

"In Kanuri culture the status of ZOWER (divorced woman) is an old and accepted one (...); they married when they could, but divorced easily and often".
(Ronald COHEN 1961 : 1242-43)

("Dans la culture kanuri le statut de *zower* (femme divorcée) est ancien et bien accepté (...); elles se mariaient aussi souvent que possible, mais divorçaient facilement et souvent.")

Ronald COHEN a traité de la "Mariage Instability among the kanuri of Northern Nigeria" ("L'instabilité matrimoniale des Kanuri du nord du Nigeria", COHEN 1961) et, neuf ans plus tard, du "Brittle Marriage as a Stable System" ("Le mariage fragile comme système stable", COHEN 1970). Il s'est étendu plus longuement sur ces questions dans son livre *Dominance and Defiance. A Study of marital instability in an Islamic African Society* (Dominance et Défi. Etude de l'instabilité matrimoniale dans une société islamique africaine, COHEN 1971).

L'homme kanuri domine, la femme est dominée. Le complexe de "dominance-défi" est strict et clair (cf. COHEN 1971 ; BOVIN et HOLTEDAHL 1975).

Chez les Kanuri, il y a deux types principaux de *nyia*, de mariage : le *nyia fadobe*, et le *nyia karagabe*. Il existe aussi un troisième type, le *sadaa*, ou mariage d'une fille avec un marabout, mais nous n'en parlerons pas ici.

Le "mariage de la maison", ou *nyia fadobe* (de *nyia* : mariage et *fado* : maison, famille), est un mariage endogame, entre cousins paternels parallèles, ou cousins croisés, ou toute autre liaison endogame dans la famille. La préférence va à la parenté patrilinéaire. Le "mariage de la maison" est typiquement un premier mariage. Il est arrangé, le plus souvent dès l'enfance des jeunes mariés, par leurs parents : le père de la jeune fille ou son *luwali* (tuteur), et le père ou *luwali* du jeune homme. Chez les Kanuri du Nord, dans le sous-groupe Manga du Mangari au sud-est du Niger, que nous avons étudiés à Maïné-Soroa et Garawa (BOVIN et HOLTEDAHL 1975), il y a une grande différence d'âge entre les deux époux. Le plus souvent, le mari a entre vingt et vingt-cinq ans, tandis que la mariée en a douze ou treize lors du premier mariage. Les rôles sexuels sont assez fixes, et les relations hommes-femmes sont des relations de dominance-défi. Nos données du Mangari permettent à peu près les mêmes conclusions que celles de COHEN. Le mari idéal est un homme qui travaille suffisamment pour approvisionner la maison en nourriture, en mil (car - et c'est là la responsabilité de l'homme - "le grenier ne doit jamais être vide"), en vêtements, en mobilier. La femme idéale sait bien faire la cuisine, est propre, reste à la maison, ne sort pas trop et jamais sans l'autorisation de son mari. Dans

les villages, les femmes manga travaillent dans les champs de mil et de légumes, etc. Dans les grandes villes, elles ne travaillent pas au-dehors, ni dans les familles les plus riches, où le mari paye des journaliers pour faire le travail de sa femme ou de ses femmes.

La carrière matrimoniale de la jeune femme manga commence avec son premier mariage, où elle est appelée *lorusa* ou *nzjudu*, jeune mariée vierge (Photo 1). Ce mariage a la préférence et donne beaucoup de prestige aux parents. De plus, les cadeaux et les transactions économiques comprenant dot et douaire¹ sont plus importants pour une *lorusa* que lors d'un second ou troisième mariage où les transactions sont plus réduites.

La vie adulte d'une femme manga commence typiquement par son premier mariage, un *nyia fadobe*. Nous considérons cela comme une sorte de "rite de passage" des filles entre l'enfance et l'âge adulte. Au bout de quelques années - ou de quelques mois - elle peut quitter son mari et obtenir le divorce. Nous avons constaté chez les Manga et autres sous-groupes kanuri un taux de divorce très élevé (cf. Tableaux 1 et 2, et BOVIN et HOLTEDAHL 1975). Après le

¹J'entends par "*dot*" le lot de biens matériels exigés conventionnellement de la communauté preneuse de femme par la communauté bailleresse, (c'est-à-dire fournis par les parents patrilinéaires proches du jeune mari aux parents de la jeune mariée). La dot se distingue du "*douaire*", objets personnels (donnés par la mère, les tantes, etc. de la jeune fille) que la fiancée emporte chez son époux. Un "*cadeau de mariage*" est accordé à titre personnel à certains parents.



Photo 1 : Un premier mariage Kanuri (manga) du Niger oriental. La jeune mariée au milieu avec le plus grand châle, (celle qui couvre sa bouche avec sa main) - ses filles d'honneur autour d'elle. (Photo Mette BOVIN 1968).

divorce, la jeune femme peut soit retourner chez son père et sa mère, soit s'installer avec d'autres zawara, ou femmes divorcées, sous la protection d'une Maagaram, ou reine des femmes libres (Photo 2). En tant que zawar elle a la possibilité de choisir des amants et souvent elle se remarie et reprend un rôle de femme mariée ou kamu nyia.

Ethnie type de mariage	KANURI agriculteurs	FULBE agro-pasteurs	WODAABE pasteurs
	langue kanuri	langue fulfulde	
"Mariage de la maison"	nyia fadobe (de fado : maison)	koobgal (de howa : épouser une vierge)	
"Mariage de la brousse"	nyia karagabe (de karaga : brousse)	teegal (de te'a : épouser)	



Photo 2 : Femme Kanuri (manga) divorcée, avec un ami, homme manga. (Photo : Mette BOVIN, Garawa, Niger 1968)

C'est un trait saillant de la société kanuri que cette oscillation pour la femme entre ces deux rôles A : kamu nyia et B : zawar soit possible. A et B sont des rôles très différents quant au contenu et aux comportements qu'ils impliquent (*cf.* BOVIN et HOLTEDAHL 1975). La femme zawar est une femme divorcée, sans mari, entre deux mariages. Ce n'est pas nécessairement une karuwa, une prostituée.

Plus de la moitié des femmes kanuri de nos enquêtes font la navette entre ces deux statuts de la femme : le statut A de femme mariée et le statut B de femme divorcée (femme libre), *cf.* Tableau 1.

Les femmes kanuri (sous-groupe manga) de Maïné et de Garawa changent jusqu'à six fois de statut au cours de leur vie, alternant entre les statuts A et B.

Un premier mariage, idéal selon la tradition, est un "mariage de la maison" entre cousins et autres parents proches kanuri. Le divorce existe comme possibilité d'échapper aux mariages arrangés par les pères ou tuteurs des jeunes gens. Le second mariage, qui n'est pas un mariage idéal mais effectif, se fait selon le choix individuel.

Les deuxième, troisième, quatrième mariages, etc. pour une femme - qui, selon les données, peuvent aller jusqu'à douze mariages chez les Kanuri du Sud (Nigeria, *cf.* COHEN 1971) - sont plus souvent des "mariages de la brousse", nyia karagabe, ce qui signifie que l'homme et la femme choisissent eux-mêmes leurs partenaires qui sont rarement des parents proches. Karaga

signifie brousse, mais aussi ce qui est inconnu, loin, étranger. Dans ce contexte, cela peut désigner un époux qui n'est pas parent, mais de la même ethnîe, ou même d'une tout autre ethnîe. La femme qui a "fait plusieurs mariages" au cours de sa vie se marie généralement selon la formule *nyia karagabe* pour les mariages n° 2, 3 etc.

Les étapes consécutives de la vie d'une femme sont :

- 1 : premier mariage : *nyia fadobe*, ---
- 2 : Divorce ---
- 3 : Deuxième mariage, *nyia karagabe*, ---
- 4 : Divorce ---
- 5 : Troisième mariage : *nyia karagabe* ---

Notre enquête sur les Manga nigériennes montre une moyenne de 0,5 mariage du type *nyia fadobe* contre 2,0 mariages du type *nyia karagabe* par femme (*cf.* Tableau 1), c'est-à-dire que, pour les femmes manga, il y a quatre fois plus de "mariages de la brousse" que de "mariages de la maison". Les hommes ont aussi quatre fois plus de "mariages de la brousse", *cf.* Tableau 2.

La polygynie est répandue chez les Kanuri, surtout dans les villes et parmi les familles les plus riches en milieu rural. Les tableaux 3 et 4 montrent les chiffres fournis par les enquêtes de Ronald COHEN. Celui-ci rapporte que, chez les Kanuri du Borno, Nigeria, la moyenne est de 2,4 mariages par femme et de 4,4 mariages par homme (COHEN 1971 : 67).

La monogamie ou, plus précisément, la succession de mariages monogames, prévaut en milieu rural : notre enquête dans le village de Garawa, Département de Diffa, montre 85% de couples monogames et seulement 15% de polygames. En ville, les chiffres sont différents. L'enquête de HOLTEDAHL dans la ville de Maïné-Soroa, Département de Diffa, montre que presque 81% de couples sont monogames et environ 20% polygames (BOVIN & HOLTEDAHL 1975 : 66). Dans les grandes villes il y a beaucoup de polygames (COHEN 1971).

LES WODAABE

"Nous les WoDaaBe nous ne quittons pas notre épouse **koobgal**.

Il arrive que l'on se marie aussi selon le **teegal**, mais divorcer du **koowaado**,

- non !"

L'attitude des WoDaaBe est clairement très différente de celle des Kanuri.

Chez les WoDaaBe coexistent deux types de mariage, diamétralement opposés quant à leur forme, mais presque équivalents quant au contenu social et économique. Ces deux types sont le **koobgal** et le **teegal**. Selon les WoDaaBe, la légalité du mariage **koobgal** est très supérieure à celle du mariage **teegal**.

Le koobgal est endogame, et décidé et arrangé par les parents des jeunes. C'est un arrangement entre deux familles qui comprend différentes phases pour les promis. En mariage koobgal, on donne à un garçon, par ordre de préférence : 1) la fille de son oncle paternel, ou 2) la fille de sa tante paternelle, ou 3) la fille de son oncle maternel, mais jamais la fille de sa tante maternelle. Le koobgal représente la stabilité et perpétue le laawol pulaaku (voie morale). La koowaado est la première épouse. Le mariage commence à la naissance d'une petite fille ou dans les jours qui suivent et se termine par la naissance de son premier enfant. C'est-à-dire que le processus de koobgal peut durer de 15 à 18 ans. Le garçon a souvent entre 3 et 7 ans quand on le fiance à une petite fille nouveau-née. Les pères essaient de marier chacun de leurs fils en koobgal dès leur petite enfance et, dans les familles que je connais, le fils aîné reçoit souvent deux fiancées en koobgal, afin d'assurer son futur statut social. Les autres fils peuvent ne recevoir qu'une seule fiancée koobgal.

La dot donnée par les parents patrilinéaires du jeune mari comprend une vache, fuudirge, un mouton, bortu, un cadeau en espèce, gaara, de 3 000 francs CFA et, enfin, un taureau de trois ans, ngaari tatiiri. Ce sont les parents (oncles, tantes, etc.) de la jeune mariée qui reçoivent la dot.

Comme l'écrivait DUPIRE il y a 25 ans : "Lorsque deux frères cohéritiers de même père marient leurs enfants, il ne peut y avoir d'échange, c'est pourquoi ce rituel de mariage prend la forme d'une curieuse parodie de passage

de biens qui, tout compte fait, continuent à circuler dans le même canal" (DUPIRE 1962 : 241). Le type de mariage *koobgal* est le "Father's Brother's Daughter's Marriage" comme parmi les Arabes et les peuples du Moyen-Orient en général. Sa fonction a été discutée par F. BARTH et Emry PETERS (BARTH 1973).

Le divorce entre époux *koobgal* est très grave, mal vu et sanctionné négativement par la famille, le clan et toute la société *WoDaaBe*. Un divorce provoque des bagarres, des scissions et l'exil des coupables.

Le *teegal*, au contraire, est un mariage exogame, entre adultes et décidé par le couple : un mariage par choix mutuel. C'est une sorte de mariage-rapt, un remariage entre adultes. Il prend souvent la forme suivante : une femme mariée en fuite de son premier mari se rend à la danse pour regarder les concours de beauté masculine; elle choisit un homme et s'en va avec lui. Plus tard, elle se rend au campement de son nouvel amant. L'amant est de l'ethnie *WoDaaBe* comme elle, mais pas nécessairement du même lignage (en *fulfude* : *lenyol go'o* ou *bandiraBe*, gens du même corps). Il y a parfois un sacrifice de bétail, le plus souvent de moutons, généralement pas aussi important que les prestations apportées au premier mariage-fiançailles. Le *teegal* est quasi institutionnel, accompagné ou non d'une dissolution du premier mariage *koobgal*. La présence simultanée d'un mari et d'un amant reconnu suggère l'existence d'une forme de

sigisbéisme. Le sigisbéisme est une question discutée, STENNING (1959, 1965) et DUPIRE (1962) n'étant pas d'accord sur ce point¹.

¹Le "sigisbéisme" est une question discutée.

D.J. STENNING écrit : "*Cicisbean marriage results mainly from de breakdown of arrangements for betrothal marriage and is a union in which the previous marriage of the wife has not been properly dissolved by tribal or Islamic authority. A woman leaves her husband without divorce, and goes to a man with whom she may have been friendly for some time. The couple are usually of different or strange clans. The man has a bull slaughtered in his own home, and it is eaten by his kinsmen, who witness his declaration of marriage to the girl. The latter's family are not represented, and there is no officiating scribe. There are none of the presentations associated with other types of Wodaabe marriage. (...) the spread of formal Islamic marriage is tending to limit the cicisbean type of union*" (STENNING 1965 : 387-388).

De son côté, M. DUPIRE écrit : "*il semble utile de situer le teegal des WoDaaBe du Niger par rapport à d'autres formes de remariages sans divorce, observées chez diverses populations du Nigéria du Nord (...). Première forme de sigisbéisme : l'amant est admis au domicile du mari, qui ne réclame aucune compensation mais conserve tous les droits de paternité. Deuxième forme de sigisbéisme : en théorie, la femme abandonne le domicile du premier mari pour celui du second et comme il y a eu transfert complet des droits matrimoniaux de la famille de la femme au premier mari, celui-ci réclame une compensation au second mari et conserve les droits de paternité. D.J. STENNING appelle également sigisbéisme le teegal des WoDaaBe du Bornou (...). Il apparaît donc en pratique que dans ces mariages dits "sigisbéens" il s'opère un transfert total ou partiel des droits de paternité : il semble difficile dans ce cas de parler encore de sigisbéisme puisqu'un cicisbe stricto sensu ne peut être un pater*" (DUPIRE 1962 : 256-257).

Je ne suis pas en mesure de prendre parti dans cette discussion.

Un mariage teegal peut durer quelques jours, quelques semaines, des années ou jusqu'à la mort. C'est un mariage le plus souvent secondaire et "anarchiste", de caractère individualiste. Il est plus spontané que le koobgal, représente le contraire de la stabilité et le divorce y est plus facile à obtenir. Le koobgal dure normalement jusqu'à la mort. Le teegal est moins onéreux pour la femme comme pour l'homme. Mais, en cas de mort du fiancé/de la fiancée koobgal, il existe le lévirat, ou l'alternative du teegal.

DUPIRE note qu'avec l'âge l'attitude des gens change par rapport à ces deux types de mariage et à la polygamie/monogamie (DUPIRE 1962 : 64, note 13). Cela correspond à mon expérience parmi les WoDaaBe Suudu Suka'el évoquant la période d'il y a 20 ans : "En 1968 ? Non, on ne se mariait pas, c'est seulement des sukkaBe e surbaaBe tan (jeunes gens et jeunes filles uniquement) que tu as vus. Nous ne faisions que jouer. C'est le koobgal qui est sérieux. Comme tu vois, je n'ai qu'une femme maintenant (en 1988). Je ne veux pas épouser plus d'une femme car il y a trop souvent de la jalousie (kiisi) entre co-épouses. Trop souvent, les co-épouses pratiquent le maagani kugal ("sorcellerie de travail") l'une contre l'autre".

Il existe aussi chez les WoDaaBe d'autres types de mariage, sadaaka et baatal, plus rares, que je ne discuterai pas ici.

L'adultère est mal vu. Lorsque deux adultes, mariés, s'en vont en brousse pour faire l'amour, cela fait jaser si par hasard on les voit. Un kortoojo, un voleur de femme, est mal vu.

Au contraire, la jeune fille **B o D a a D o** (singulier de **WoDaaBe**) est sexuellement très libre. Comme l'écrit **DUPIRE**, "sa liberté est très grande puisqu'aucune valeur n'est attachée à la virginité et qu'il est entendu que les filles font leurs expériences avant le mariage" (**DUPIRE** 1960 : 61-62). "Mais ces liaisons pré-maritales durent généralement peu de temps, car la jeune fille admet qu'elle est destinée à son fiancé : elle sait que seul le mariage traditionnel pourra lui permettre d'acquérir un statut..." (**DUPIRE** 1960 : 61).

L'installation de la jeune mariée chez son mari se fait progressivement car, lorsqu'elle est devenue **bofiido** (sur le point d'accoucher de son premier enfant), elle retourne chez ses parents jusqu'à la fin du sevrage de son premier-né. Pendant deux ans elle ne vit pas avec son mari.

Le concubinage est illégal, et il n'y a pas de **karuwai** (prostituées) ni de **zawara** (femmes libres) parmi les **WoDaaBe**. J'ai entendu parler d'un ou deux cas, mais ce sont des cas rares où la femme a quitté sa communauté pour aller vivre dans une grande ville et a coupé les liens avec sa famille, son lignage et sa culture.

Le système matrimonial et ses catégories sont les mêmes aujourd'hui qu'il y a 25 ou 30 ans, quand **DUPIRE** étudiait les **Peuls** nomades (**DUPIRE** 1962). Mais j'ai remarqué que, depuis 1968, les transactions économiques sont moins élaborées, en raison de l'appauvrissement général de la société **WoDaaBe** engendré par les sécheresses de 1968-73, 1982, 1984, etc. Le **sadaaki** est souvent constitué d'un seul veau au lieu de plusieurs

comme auparavant; ou bien d'un taurillon, ou d'argent en espèces fourni par la famille du garçon.

Je trouve important ce que me disaient les WoDaaBe à propos du nombre idéal d'épouses : c'est soit 2 femmes, soit 4 femmes; mais 3 est un mauvais nombre! (Les psychologues modernes seraient nettement d'accord avec les WoDaaBe : 3 est un mauvais nombre dans un groupe social; 2 ou 4 fonctionnent beaucoup mieux). Il est - théoriquement - possible pour un homme BoDaaDo d'avoir deux femmes koobgal et deux femmes teegal s'il a l'intention de vivre en polygamie. Mais un homme ne "prend" pas une femme koobgal et deux femmes teegal; ni 3 ou 4 femmes koobgal. Tout cela provoquerait un déséquilibre et créerait la disharmonie au sein de la famille. $2 + 2 = 4$ épouses, ou $1 + 1 = 2$ épouses, voilà de bonnes combinaisons numériques.

La première femme, kowaado, épousée en koobgal est aussi appelée woilaajo, "la femme du Nord". Par contre, la deuxième épouse, s'il y en a, - ce qui est rare parmi les WoDaaBe - est appelée fombinaajo, "la femme du Sud".

En réalité, une seule femme épousée en koobgal est la situation la plus fréquente statistiquement (voir les Tableaux 6, 7 et 8), et, par ailleurs, un homme BoDaaDo peut "prendre" au cours des années 1, 2, 3, 4, 5, etc. femmes en teegal, plus ou moins temporaires. Dans ce cas, il est normal de garder la kowaado, la première femme, pendant toutes ces années. C'est le cas pour la femme BoDaaDo comme pour l'homme BoDaaDo. Ce système qui permet le "sigisbéisme"

est différent du système matrimonial des Kanuri où seul l'homme a la possibilité d'établir "d'autres mariages à côté du mariage propre". La femme kanuri est toujours, à tout moment de sa vie, soit mariée, soit divorcée.

STENNING a dressé un tableau des mariages koobgal et teegal parmi les WoDaaBe du Borno, Nigéria, dans les années 1950, (cf. Tableau 5). Les pourcentages correspondent bien à la situation qui prévaut aujourd'hui.

Il est évident que les mariages koobgal sont "de la maison", par opposition aux mariages teegal dits "de la brousse".

Les considérations et stratégies économiques sont essentielles à la continuation du mariage de type koobgal. P. BONTE écrit que "l'important est que, dans les premiers mariages koobgal comme dans les mariages ultérieurs teegal effectués du libre choix des conjoints, le bétail soit mis à la disposition des épouses et de leurs enfants (nous appellerons ce groupe "maison"), non seulement pour fournir le lait nécessaire à leurs besoins, mais encore pour que le bétail soit par la suite transmis dans le cadre exclusif de la maison" (BONTE 1977 : 22).

Même si la polygynie est permise, la monogamie prévaut. 60% des mariages sont monogames (40 sur 52) dans l'enquête que j'ai menée dans la République du Niger parmi les WoDaaBe Suudu Suka'el (Niger de l'Est), cf. Tableaux 7 et 8.

Le seul homme de cette enquête qui ait plus de 4 femmes en a 7 ; on dit que "c'est parce qu'il est beau ; il a des cheveux longs ! Il a des

tresses qui vont jusqu'ici ! Cela se comprend. En plus, il est riche et, comme il est fils unique, il a hérité de tout le bétail".

Il y a parmi les WoDaaBe un véritable culte de la beauté surtout parmi les jeunes hommes (Photos 3 et 4). Chez les Kanuri/Manga que j'ai étudiés dans la même région avant les WoDaaBe, ce culte de la beauté masculine n'existe pas.

Mes données correspondent à celles de DUPIRE sur les pasteurs : "Les sociétés peul restées attachées au pastoralisme socialement apparaissent peu polygames (Wodaabe, Latye, Haboobe), 1.13 à 1.28 épouses par homme" (DUPIRE 1970 : 80) et cf. Tableau 9.

Les données montrent que la monogamie prévaut. Mais ces données cachent le fait qu'il y a beaucoup de mariages successifs, même si le taux de polygamie est peu élevé.

Les nomades WoDaaBe se plaignent du manque de femmes et le taux de polygamie est chez eux très faible. A mon avis, cela correspond au fait que les WoDaaBe sont très endogames, qu'il leur est interdit d'épouser des gens venus de loin et formellement interdit d'épouser un membre d'une des autres ethnies de la région, comme les Manga, les Hausa, les Arabes ou les Tubu.

Nous avons vu que dans la société WoDaaBe il y a très peu de divorces d'avec le conjoint koobgal, mais que le taux de divorces est le plus élevé pour les gens mariés selon la formule teegal.



Photo 3 : Jeunes femmes wodaabe, pendant une danse (pour “voler des femmes”). (Photos Mette BOVIN, Niger 1986).



Photo 4 : Jeune homme wodaabe, pendant une danse (pour "voler des femmes"). (Photos Mette BOVIN, Niger 1986).

La fécondité est essentielle à la stabilité et au succès d'un mariage. La stérilité, - imputée à la femme, jamais à l'homme -, est la cause de divorce la plus fréquente.

Le mot même de "femme" en fulfulde, signifie "être derrière". *Debbo* (sing.), *rewbe* (pluriel) veut dire "celui qui suit", c'est-à-dire "qui suit l'homme". Physiquement, dans l'espace, la femme marche derrière l'homme au cours de leurs migrations. La femme pratique le *dissi* : elle s'agenouille quand elle apporte de la nourriture ou de l'eau à son mari, à ses beaux parents et aux personnes âgées en général, comme le font aussi les femmes *kanuri* et *peules*.

La division du travail entre époux *WoDaaBe* est très stricte. L'homme s'occupe seul du bétail et des autres animaux au pâturage et abreuve les bêtes au puits. La femme s'occupe seule de la traite des vaches (considérée comme la première tâche des femmes), du pilage du mil (deuxième tâche) et de la fabrication du beurre et du lait caillé (troisième tâche) (Photo 5).

Il me semble toutefois que, dans la société *WoDaaBe*, la femme a une position forte.

STENNING : écrit : "The resultant picture of a Pastoral Fulani woman's career is one of continual dependence, in some sense or other, upon males whether pater or genitor, husband, male agnatic kinsman, or son. During the reproductive period, and indeed when it is over, the marital stability of this career is contingent upon her reproductive performance. The birth and survival of one son will secure a woman in her old age, but not necessarily keep her in one homestead all her

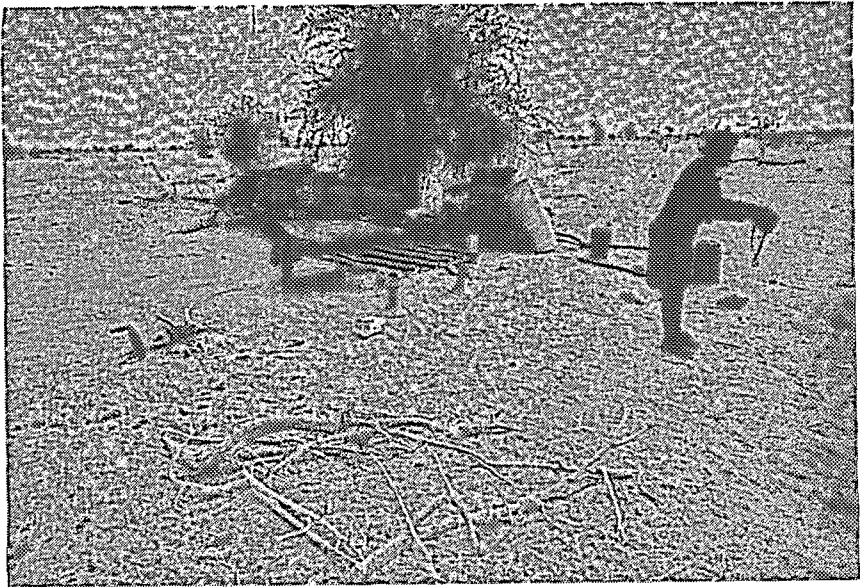


Photo 5 : Femme mariée (unique épouse, 8 enfants) dans son territoire à elle : à l'est de la corde à veaux. Son mari est à l'ouest de la corde. Wofaaŋe du Borno, Nigeria 1988, non loin du "lac" Tchad.

married life. But a full and evenly spaced family is likely on the evidence to do so; and it is in these conditions that a woman transcends the status of dependant, wields considerable influence with her husband, and may even, as Pastoral Fulani say, "to be greater than a husband" and seek a more prosperous herdowner as a spouse". (STENNING 1958 : 11).

Une femme BoDaaDo peut acquérir un grand pouvoir dans la maison et dans la famille, etc. Elle peut, dit-on, réussir à "porter des culottes de cuir", ce qui est normalement un vêtement d'homme.

LES PEULS ISLAMISES

Pour les FulBe sédentarisés (Photo 6) et semi-nomades, le mariage koobgal endogame constitue un idéal mais, en fait, il y a aujourd'hui davantage de mariages teegal exogames. Au Cameroun du Nord, les Mbororo sédentarisés ont un système qui commence par le koobgal (fiançailles) et évolue vers le teegal dans le même mariage. C'est-à-dire que l'on a affaire non à deux catégories opposées de mariage mais à un "*continuum*" (cf. BOCQUENE et NDOUDI 1986 : 263-266).

Dans toutes les sociétés, il existe des "lois matrimoniales" et, de temps en temps, des individus qui les violent. En 1984 au Cameroun j'avais rencontré NDOUDI OUMAROU, Peul Mbororo qui a publié son autobiographie (*Moi, un Mbororo*, BOCQUENE 1986). NDOUDI raconte le cas plein d'humour de la jeune fille Fatou, âgée de 15 ans,

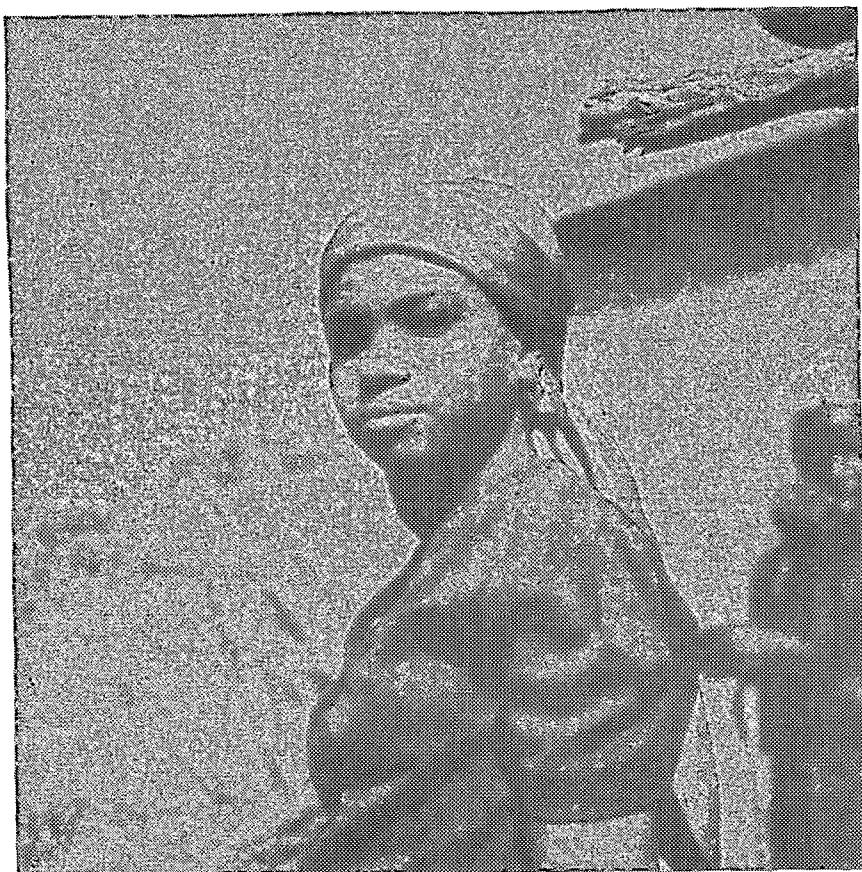


Photo 6 : Fulbe islamisés et sédentaires. Jeune femme mariée, avec son père, à Damaturu ville, Nigeria. (Photo : Mette BOVIN 1975).

qui refuse un mariage de type koobgal avec son cousin : "Fatou refusait obstinément ce mari qui lui avait été imposé à la naissance. Rien que des beaux jeunes gens aux cheveux bien tressés comme prétendants... Je n'accepterai personne d'autre qu'un tel... (Bakari)" (BOCQUENE et NDOUDI 1966 : 249-251).

Des facteurs externes, tels que les périodes de sécheresse entre 1969 et 1985 ont fait que beaucoup de familles fulBe tout autour du lac Tchad ont été contraintes de quitter la brousse et les petits villages. Beaucoup de FulBe ont migré vers les grandes villes et les gros bourgs pour essayer de survivre. Ce processus a entraîné aussi une augmentation des divorces et une instabilité dans le système matrimonial. Je n'ai pas de données exactes sur les mariages chez les FulBe du Département de Diffa et Borno car j'ai travaillé davantage parmi les Kanuri (Manga) et les WoDaaBe dans les deux pays du Niger et du Nigeria. M. QUECHON, dans un article sur les FulBe du Diamaré, Cameroun du Nord (QUECHON 1985) décrit un système matrimonial qui ressemble plus au système kanuri qu'au système woDaaBe. Le mariage parmi beaucoup de FulBe aujourd'hui me semble être de la formule "mariage du village", plus que "mariage de la maison", cf. QUECHON sur un développement du type "mariage lignager" au "mariage résidentiel". Le taux de polygamie est faible (77,5% de monogames) mais le nombre de remariages successifs des femmes est élevé (2,73% mariages par femme), ce qui explique selon l'auteur de l'enquête le faible taux de fécondité relative. "Pour cette société, l'instabilité

matrimoniale est donc un problème vital" (QUECHON 1985:229). Nous pensons que l'instabilité n'est pas "un problème", mais plutôt une "normalité", comme l'exprime aussi la hollandaise José C.M. van SANTEN (4ème Colloque Méga-Tchad, Paris 15 septembre 1989).

COMPARAISONS ENTRE LES TROIS ETHNIES

Chez les Kanuri et les FulBe comme chez les WoDaaBe il existe deux types principaux de mariage (1) le "mariage de la maison", le premier mariage ; et (2) le "mariage de la brousse" qui a lieu plus tard dans la vie de l'individu.

D'une certaine manière, le "mariage de la maison" représente le contraire du "mariage de la brousse"; c'est l'endogamie opposée à l'exogamie. C'est aussi l'opposition entre mariage lignager arrangé, forcé, et mariage libre, mariage par choix. C'est le mariage des jeunes contre le mariage des adultes. Il y a à cet égard des parallèles entre les trois ethnies.

Néanmoins il y a des différences énormes particulièrement entre les Kanuri et les WoDaaBe. L'âge relatif des époux par exemple. La différence d'âge est minime chez les WoDaaBe, très grande chez les Kanuri et beaucoup de FulBe. En 1987, j'ai entendu au Niger, dans la ville de Diffa, des discussions mouvementées entre deux hommes, l'un Kanuri, l'autre BoDaaDo, sur la question de l'âge relatif des époux :

- le Kanuri disait : "Nous, les hommes kanuri, on aime bien "prendre" une jeune fille de 12 à 14 ans, vierge de préférence. Quand j'aurai plus de

50 ans... Jusqu'à la mort, on aime ça !"

- l'autre, BoDaaDo, disait avec une mimique désapprobatrice : "Ah! mais non ! Vous, les Kanuri, vous ne connaissez pas la honte ! Selon notre culture, c'est une grande honte (semtuudum) que d'épouser une jeune fille qui n'a pas le même âge que soi à peu près. Une femme du même âge que sa propre fille ? Jamais ! Quelle honte !"

Pour moi, cette discussion était extrêmement intéressante du point de vue anthropologique et le signe que M. DUPIRE a raison lorsqu'elle écrit que l'homme et la femme BoDaaDo dépendent beaucoup l'un de l'autre dans le mariage. J'ajouterai même qu'on ne peut pas risquer de perdre son conjoint. Or si l'on n'a pas à peu près le même âge, l'un risque de mourir bien avant l'autre. (Comme c'est le cas par exemple chez les Inuit de l'Arctique du Nord, chez lesquels la division sexuelle du travail était aussi stricte avant que chez les WoDaaBe d'aujourd'hui). La dépendance mutuelle des époux correspond à cette division rigide du travail. Si l'un des conjoints mourait longtemps avant l'autre, ce serait une catastrophe, la famille étant seule dans la brousse. Chez les Kanuri, l'homme peut avoir 50 ou 60 ans et sa femme 13 (c'est toujours la femme qui est la plus jeune). Cette différence d'âge souligne l'assymétrie du pouvoir dans le mariage, surtout parmi les Kanuri et les FulBe sédentarisés. Parmi les WoDaaBe, la différence d'âge est moindre : de 3 à 7 ans (là aussi c'est le mari qui est plus âgé). La vie sociale et économique ne fonctionne tout simplement pas si la différence

d'âge est trop grande. Chez les Kanuri, il y a des relations entre époux qui ressemblent davantage à des relations entre père et fille lorsque la différence d'âge est de 20-30 ans ou plus. Dans ce cas, le mari peut vraiment "modeler sa femme comme de l'argile, comme s'il façonnait une cruche" ainsi que me l'a dit un Kanuri. Les WoDaaBe sont peut-être plus "rationnels" que les Kanuri dans leur insistance à prendre un conjoint du même âge ou du moins de la même génération ? Par ailleurs, peut-être respectent-ils davantage la femme ?

Il y a une autre différence. Chez les Kanuri, les FulBe semi-nomades et les FulBe sédentaires, existe l'institution du *karuwa* et des *zawar*, femmes-libres vivant avec avec une "leader", une reine, appelée *maagaram* en Kanuri (*magajiya* en hausa) - mais ces institutions sociales n'existent pas dans la société WoDaaBe. Cela est lié au fait que les Kanuri et les FulBe sédentaires habitent dans les villes alors que les WoDaaBe vivent en brousse et ont une grande mobilité dans l'espace. La femme *boDaaDo* n'est pas *karuwa* ni *zawar*, et le concubinage n'existe pas chez eux. L'adultère existe (on se cache dans la brousse) mais jamais à la maison.

Chez les WoDaaBe, il n'est pas possible de priver une femme de sa liberté juridique comme c'est en principe le cas chez les Kanuri. R. COHEN donne en exemple des anecdotes où se mêlent amour, divorce et domination masculine : "Other informants tell stories of men demeaning themselves because of their emotional involvement with a particular woman. These

stories usually involve a wife who has run away to her *luwali* or is threatening to do so. The man then spends all his money on gifts for her, hoping to make her stay - but she still leaves. In one such story, the man finally went to the Emir and said he was going to commit suicide (an almost unheard of thing in Bornu) unless he could get his wife to return. (The traditional legal way to do this is for the Shehu (Emir) to declare the woman to be his own slave, thereby depriving her of any legal rights - then the Shehu gives the wife as a gift to her former husband)" (COHEN 1971 : 109).

Cela était probablement rare dans la société kanuri. Cela ne pourrait jamais arriver dans la société *woDaaBe* où il n'y a pas de Shehu. Même un *Ardo* ou *Lamiido* (Chef) ne peut déclarer une femme esclave¹. Les *WoDaaBe* sont des hommes et des femmes libres, pas des esclaves. Selon eux, c'est grâce à l'endogamie. La vie en brousse est la "garantie" de cette endogamie, et aussi une "garantie" contre l'esclavage (BOVIN 1988a : 151-152).

Une autre différence est que chez les Kanuri il y a deux mots complètement différents pour désigner "mari" (*kwa*) et "femme" (*kamu*), alors que chez les *WoDaaBe* il y a un terme commun (*korrei*) quelque soit le sexe.

¹Il y a des exceptions : des *WoDaaBe* devenus esclaves au Nigéria, Borno (DUPIRE 1962) ; et auparavant, pendant les Jihads, dans plusieurs pays.

Langue	femme	homme	époux	épouse	conjoint(e)
kanuri	kamu	konga	kwa	kamu	÷
fulfulde	debbo	gorko	korrei	korrei	korrei

Cela signifie-t-il qu'il y a plus de respect mutuel dans le couple woDaaBe que dans le couple kanuri ? Il est difficile de se prononcer, mais c'est possible.

Pour les Kanuri, le premier mariage est une sorte de "rite de passage" à la vie matrimoniale et adulte. Par contre, le premier mariage est considéré comme mariage-pour-la-vie par les WoDaaBe. Cependant, ils peuvent "prendre" d'autres amants/ amantes à côté, en teegal, - le "sigisbéisme" -, sans dissoudre le premier mariage, le mariage sérieux.

Chez les Kanuri, le "sigisbéisme" n'existe pas. A sa place se trouve une oscillation entre le statut de femme mariée et celui de femme divorcée. Chez les FulBe, naguère semi-nomades, le statut traditionnel des femmes était le même que chez les WoDaaBe mais avec un mode de vie de plus en plus sédentaire dans les villes où ils côtoient Kanuri, Hausa, etc. et où les structures matrimoniales aussi ont changé, ressemblant maintenant au système des Kanuri.

Chez les WoDaaBe, le divorce est moins fréquent pour le "mariage de la maison", endogame, plus fréquent pour les "mariages de la brousse". Chez les Kanuri, il y a beaucoup de divorces pendant la première année (ou les deux premières) du "mariage de la maison", endogame.

A en croire la littérature sur les autres populations d'Afrique de l'Ouest, par exemple HILL 1985, il apparaît que "the tendency amongst the Fulani and Kel Tamasheq is particular for women to have a more independent social role than in Bambara agricultural society" (HILL 1985 : 77). HILL et son groupe ont étudié les populations du Mali. Ces résultats correspondent à ceux de nos enquêtes sur le Niger du Sud-Est et le Nigeria du Nord : une distinction entre les nomades et les sédentaires en ce qui concerne le rôle de la femme.

Trois anthropologues françaises, Catherine BAROIN, Hélène CLAUDOT et Aline TAUZIN, ont comparé trois sociétés pastorales. Elles concluent que "après le mariage, la qualité des relations conjugales dépend dans une large mesure de la fécondité du couple. Le rapport avec les hommes

est vécu de façon très conflictuelle par les femmes maures, mais ce mode de relation prend fin à la naissance du troisième enfant et la femme s'intègre alors au groupe de son époux. Les femmes toubou n'ont pas ce mode violent de rapport avec les hommes. Elles sont résignées à leur sort qui leur paraît moins enviable mais "il n'y a pas de remède" (...), disent-elles. les divorces pour mésentente conjugale sont nombreux au début du mariage chez les Toubous, mais, comme chez les Maures, la situation matrimoniale se stabilise lorsque plusieurs enfants sont nés. C'est chez les Touaregs, au bout du compte, chez lesquels la femme jouit du statut le moins subordonné, que le cloisonnement est le moins fort entre le groupe des hommes et celui des femmes" (BAROIN 1984 : 124).

Si l'on se risque à comparer les trois sociétés kanuri, fulBe et woDaaBe, on constate que la femme boDaaDo jouit du statut le moins subordonné des trois. Mais on ne saurait généraliser pour tout un groupe ethnique et il y a de grandes variations dans les relations hommes-femmes selon les paramètres suivants : âge, statut social, statut économique, lieu de résidence, caractère individuel (cf. aussi CLIGNET et SWEEN 1981 : 465 : "Both male dominance and female autonomy vary over time and more specifically, with the lifecycle or each spouse").

Chez les Kanuri, l'époux idéal est un homme fort et riche qui travaille et procure aux femmes suffisamment de mil de son grenier, assez de vêtements et d'argent. L'idéal est d'avoir plusieurs femmes, préférablement plus jeunes que lui, des

femmes qui lui obéissent (*cf.* la cérémonie de kamburi, la lutte traditionnelle, BOVIN 1974/75).

Chez les Peuls semi-nomades, l'homme idéal doit posséder assez d'animaux et cultiver aussi la terre, être discipliné, courageux et dur à la douleur. Il doit subir sans broncher le test de la bastonnade ou soro, dont ABDOULAYE OUMAROU DALIL (*infra* p. XX) décrit une variante moins sévère chez les FulBe sédentaires.

Chez les WoDaaBe, l'homme idéal est celui qui a assez d'animaux, qui est beau, élégant et exhibe ses talents de danseur aux cérémonies de gerewol, de yaake et de ruume, véritables concours de beauté masculine (BOVIN et WOODHEAD 1988b). D'où vient cette vanité masculine, plus marquée que chez les FulBe et les Kanuri ? Je pense que la solitude dans la grande brousse et l'endogamie au sein du lignage sont extrêmement déterminantes, ainsi que le manque de femmes (démographiquement) dont se plaignent quelques WoDaaBe.

La comparaison entre les Kanuri et les WoDaaBe révèle que les Kanuri sont polygynes et les WoDaaBe "monogynes" ou "monogynistes" plutôt que "monogamistes", pour utiliser la distinction établie par FORTES : "One of the central problems in discussing marriage is to distinguish between individuals who are married to only one wife because of the legal and jural system and those who live in a society allowing plural marriage but who happen to have only one wife at a specific time. Following FORTES, I refer to the first as monogamists, the second as monogynists" (GOODY 1973 : 190, note 1). Les hommes WoDaaBe

ont le droit d'épouser plusieurs femmes mais il n'y a pas assez de femmes à épouser dans le cercle des épouses potentielles (déterminé surtout par les lois de l'endogamie arabe et musulmane, de "Father's Brother's Daughter's marriage").

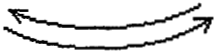
Il est bien possible que les hommes WoDaaBe, vivant en société lignagère et égalitaire, soient monogynistes non par conviction mais par nécessité.

Les hommes kanuri et les hommes fulBe semi-sédentaires et sédentaires sont plus polygynes, surtout parmi les classes dominantes et riches dans le système étatique et hiérarchisé. En général - et cela vaut pour tous les groupes ethniques - le secteur rural est plus "monogyniste" que le secteur urbain.

D'une ethnie à l'autre, il y a de grandes différences de comportement en ce qui concerne les femmes qui voyagent seules. Chez les Kanuri et les FulBe, les "femmes honnêtes" ne voyagent pas seules sans escorte masculine. Chez les WoDaaBe, on voit souvent deux ou trois femmes voyager seules, couvrant même de très grandes distances d'un pays à l'autre de l'Afrique de l'Ouest. Elles sont souvent prises - par les autres ethnies - pour des *zawara* ("femmes-libres") ou des *karuwai* ("prostituées") bien que ce ne soit pas le cas. Cela suscite beaucoup de malentendus; car ce sont des femmes mariées, vendeuses de médicaments traditionnels, des herbalistes spécialisées, cherchant à gagner un peu d'argent après les pertes de bétail dues aux sécheresses de 1973, 1982 et 1984 au Niger et dans les autres pays du Sahel. Les femmes woDaaBe ont toujours eu une

grande liberté en ce qui concerne la mobilité dans l'espace. Leurs maris, frères et fils les laissent voyager (deux femmes ensemble par exemple). Ils ont confiance en elles. Le rayon d'action des femmes woDaaBe est très grand alors qu'il est très réduit chez les femmes kanuri et les femmes peules sédentarisées.

Il y a une certaine compétition mutuelle pour les femmes entre les Kanuri, les FulBe semi-nomades et les FulBe sédentarisés; mais pas entre les autres ethnies et les WoDaaBe, ceux-ci étant endogames. Je ne connais qu'un seul cas, dans le Département de Diffa, d'un homme boDaaDo ayant épousé une femme des FulBe sédentaires. Mais il s'agit d'un "BoDaaDo perdu", devenu citadin, sans vaches ni prestige selon le code woDaaBe. Les WoDaaBe ne sont ni des donneurs, ni des preneurs de femmes par rapport aux autres ethnies de la même région autour du lac Tchad. Les Kanuri et les FulBe sédentarisés sont à la fois des preneurs et des donneurs de femmes réciproques, même si les échanges matrimoniaux sont asymétriques. Il y a plus de femmes fulBe qui épousent des hommes kanuri, hausa etc. (des sédentaires en général) qu'inversement (femmes kanuri épousant des hommes fulBe), comme le montre le schéma suivant :

Partagent la langue, fulfulde	Partagent le milieu urbain/villageois	
WODAAABE	FULBE	KANURI
éleveurs ; vivent dans la brousse	sédentarisés	sédentaires
Endogames	 Endogamie et exogamie co-existent. Mariages inter-ethniques, existence de "mariages de la brousse" mutuels	

En comparant les différents groupes et sous-groupes ethniques du point de vue de la polygynie (et de la monogamie), il apparaît clairement que les sédentaires sont davantage polygynes, et que les nomades pasteurs sont les plus monogames ("monogynistes"), cf. Tableaux 1, 2, 3, 4, 7, 8, 9, 10.

En moyenne il y a 20,6% de polygames (polygynes) dans l'ensemble du Niger et 17% de polygames (hommes de 15 ans et plus) dans le

Département de Diffa selon les sources officielles (Recensement général de la population 1977, République du Niger, décembre 1985:99). Les Kanuri, comme les FulBe et les WoDaaBe, ne s'écartent pas (beaucoup) de ces moyennes.

HYPOTHESES

Le "mariage de la maison", dit **koobgal**, est plus répandu chez les WoDaaBe que le "mariage de la maison", dit **nyia fadobe**, chez les Kanuri ou le mariage dit **nyia karagabe** est très répandu.

KANURI	WODAABE
nyia fadobe	<u>koobgal</u> (mariage de la maison)
<u>nyia karagabe</u> (mariage de la brousse)	teegal
Société étatique	Société tribale

Les Peuls sédentarisés (FulBe wuro) se situent entre les deux autres groupes. Pour eux, le koobgal, mariage arrangé entre parents proches, est l'idéal. Mais la réalité est différente et ressemble davantage à la situation matrimoniale des Kanuri sédentaires avec beaucoup de mariages selon la formule teegal, "mariage de la brousse".

La monogamie est plus répandue chez les WoDaaBe que chez les FulBe - et chez les FulBe que chez les Kanuri. Comment expliquer ce fait ? Je suggère une explication qui prenne en considération le degré de dépendance entre mari et femme dans le mariage. Mon hypothèse est que, chez les WoDaaBe nomades pur :

1) Il y a un grand désir de rester endogame et "pur", tant du point de vue de la "race" que du mode de vie et de l'identité de WoDaaBe éleveur de bovins.

2) Il est extrêmement difficile de survivre dans la société woDaaBe (en raison des sécheresses et des problèmes écologiques : terres de plus en plus marginales et appauvries, etc.); il est donc extrêmement important de contrôler la reproduction et la répartition des biens et des membres de la société par le mariage; c'est pourquoi le koobgal, et qui plus est le koobgal monogame, est strictement maintenu, plus que chez les FulBe et les Kanuri vivant en milieu villageois et urbain.

3) Dans la société woDaaBe tribale, égalitaire, le désir de l'homme de "prendre une autre femme" est réprimé parce qu'il n'y a pas assez de femmes; alors que, dans la société plus hiérarchisée des Kanuri et des Fulbe sédentarisés,

l'inégalité et la différenciation sociales sont répandues et "normales". D'où la différence entre certains hommes qui ont plusieurs femmes (jusqu'à quatre) et d'autres qui n'en ont qu'une ou même aucune.

4) Il y a dans le mariage woDaaBe un haut degré de dépendance entre les époux. Le mari dépend beaucoup de sa femme en tant que celle-qui-trait-les-vaches (*cf.* BOVIN 1987; BOVIN 1988a; BOVIN et WOODHEAD 1988b), et la femme dépend beaucoup de son mari pour le bétail, la protection, etc. Reprenant les termes de GOODY : "the sexual complementarity of labour", COHEN parle de "the socio-economic contribution of each spouse to the marriage" (COHEN 1971 : 137). "Wives and mothers are but differentiating links (...). From the standpoint of the internal economy, however, women are more important than that since they are allocated animals in order to provide the staple food, milk (...). The woman's position as a focus of differentiation within the agnatic family is related to her role in food production ; she and her children will be identified with the section of the joint property which is allocated to her for productive purposes. She does not "own" these ressources but it is her children who benefit from these she and have used. As with the land, so with cattle."(GOODY and BUCKLEY 1973 : 117).

GOODY et BUCKLEY parlent de la corrélation entre le rôle joué par la femme dans la production et le système d'héritage. C'est ce que GLUCKMAN (1971) a appelé "the house-property complex". "In Eastern Africa, it is found primarily in areas where men are involved in herding large livestock

while women farm. But it is also found among pastoral societies where women play a part either in tending or milking the cattle. The house-property complex therefore constitutes a kind of social recognition of a woman's major role in the process of production, though she herself is excluded from ownership of the means of production themselves" (GOODY and BUCKLEY 1973 : 118). C'est le cas des femmes woDaaBe et fulBe pasteurs. Elles ne peuvent disposer de leurs stocks de bétail, mais les droits du mari sur certaines catégories d'animaux sont limités.

GLUCKMAN a essayé aussi de lier la durée du mariage au type de transmission de la propriété. Il estime que "the situation of virtually no divorce and of the true levirate and sororate will be found with house-property filial inheritance, but there will be some divorce at least in systems with adelphic lateral succession and inheritance" (GLUCKMAN 1972 : 244).

Pour les sociétés avec "house property transmission" le taux de divorce est rare ou très bas (GOODY and BUCKLEY 1973 : 119), comme l'a montré aussi la danoise Ester BOSERUP (1970).

"There is certainly a high correlation between societies where women farm and those with high rate of polygyny" (GOODY 1973:180). Il montre qu'il y a aussi un rapport entre polygynie d'une part et agriculture et commerce de l'autre (GOODY 1973 : 181). C'est le cas chez les Kanuri du Niger et du Nigeria. La polygynie est évidemment moins fréquente chez les éleveurs africains du sud

du Sahara selon DORJAHN (1959) et GOODY (1973 : 181, Table 5). Cela montre que les éleveurs d'Afrique orientale sont moins polygynes que la moyenne en Afrique sub-saharienne.

Mais il faut modifier l'hypothèse que la polygynie est directement liée à la contribution des femmes à l'agriculture et au commerce des produits agricoles et, sur ce point, GOODY est d'accord (1973 : 183). Dans beaucoup de sociétés africaines il y a une "gerontocratic accumulation" d'épouses et "the reasons behind polygyny are sexual and reproductive rather than economic and productive" (GOODY 1973 : 189).

Pour les Kanuri, "la nourriture, c'est le mil", le barabouscou. La quantité de mil - et d'autres produits agricoles - cultivée par une famille ne dépend pas uniquement du travail des femmes (la préparation des repas, oui). Pour cultiver le mil, le mari peut travailler seul, ou avec ses fils, ou avec des ouvriers agricoles. Mais chez les WoDaaBe, le mari dépend entièrement de sa femme pour la traite des vaches. Or pour un BoDaaDo "le lait, kosam, est la nourriture par excellence".

Parmi les Kanuri eux-mêmes, il y a une grande différence entre le pourcentage de divorces en milieu urbain et en milieu rural, comme le montre COHEN (1971 : 137, Table 11:4) - ici traduit en français :

Pourcentage de personnes qui divorcent en milieu urbain et milieu rural respectivement :				
	Basses classes	classes moyennes	Hautes classes	Total
Urbain	25%	55%	20%	100%
Rural	75%	22%	3%	100%

Je voudrais proposer une autre hypothèse : les FulBe semi-nomades ont, en tant qu'agropasteurs, une vie extrêmement dure ; il leur est plus difficile de survivre, culturellement et aussi moralement, que les Kanuri et les WoDaaBe. Si l'on considère le *continuum* qui va des pasteurs purs aux agriculteurs entièrement sédentaires et organisés en sédentaires étatiques, les FulBe agropasteurs se situent entre les deux, avec des choix difficiles et des "morales" différentes. C'est peut-être à cause de cela qu'ils ont cette cérémonie difficile, le *soro*, vrai test d'endurance pour les

jeunes hommes. Depuis vingt ans j'assiste au soro dans les pays autour du lac Tchad et je le considère comme la "performance ethnique" la plus dure (BOVIN 1974/75), la plus difficile - psychologiquement autant que physiquement - de toutes les performances culturelles des divers groupes ethniques de la région. A mon avis, les "performances" ou représentations culturelles et les rites d'initiation des Kanuri et des WoDaaBe sont sans douleur - ils sont en tous cas plus doux et plus souples que le soro. Pourquoi ? Serait-ce qu'il y a un danger caché, mais constant, que les jeunes filles fulBe disparaissent et épousent des hommes d'autres groupes ethniques ? Serait-ce que l'homme peul doit faire le maximum pour "garder les filles / les femmes parmi les Peuls" ? Et que, pour être digne de mériter cela, il doive endurer la douleur de la bastonnade, du soro ?

Nulle part dans la littérature je n'ai rencontré d'explications ni d'hypothèses sur le soro, et cela reste une hypothèse à vérifier.

CONCLUSION

Les conclusions de notre étude comparative de trois ethnies du bassin du lac Tchad, du Mangari du Niger et du Borno du Nigéria, sont les suivantes :

Dans la société la plus monogame, celle des éleveurs woDaaBe, il y a prévalence de la formule "mariage de la maison" (koobgal en fulfulde), mariage cousin-cousine patrilinéaire parallèle ou autre. Le lignage a beaucoup de pouvoir sur l'individu.

Dans la société la plus polygyne des trois ethnies de notre enquête, celle des agriculteurs Kanuri, il y a prévalence de la formule "mariage de la brousse" (nyia karagabe en kanuri), mariage entre personnes hors hors du cercle de la proche parenté surtout à partir du second mariage.

Le "mariage de la maison" est difficile à dissoudre chez les nomades woDaaBe, contrairement à ce qui se passe chez les sédentaires kanuri. Le "mariage de la maison" chez les Kanuri peut être considéré comme une sorte de "rite de passage", une initiation de la jeune fille à son rôle de femme et à sa carrière matrimoniale, et du jeune homme à son rôle d'homme adulte et de Chef du ménage, fadoma.

Au niveau individuel, on peut conclure que le formule "mariage de la maison" procure à la femme la sécurité sociale et économique : une dépendance mutuelle quotidienne entre elle et ses proches parents. Par contre la formule "mariage de la brousse" lui permet la liberté de choix du conjoint - elle peut choisir un homme plus intéressant, plus riche, plus beau, plus charmant ou moins autoritaire que le premier mari, son cousin. Par là même, elle peut obtenir une plus grande liberté sexuelle et personnelle. Mais le "mariage de la brousse" secondaire donne aussi à la femme plus de responsabilité individuelle et moins de sécurité sociale et économique que le "mariage de la maison", plus protecteur. Ce que les termes même de "brousse" et de "maison" indiquent bien : "la maison" implique la protection des parents proches, tandis que "la brousse" tout ce qui est étranger, moins connu, - et dangereux.

Ce qui est intéressant, et caractéristique des sociétés du bassin du lac Tchad comme celles des Kanuri, des FulBe et des WoDaaBe, c'est que la femme peut choisir entre ces deux types de mariage et même osciller de l'un à l'autre selon ses besoins, son caractère, selon les besoins de son lignage et de ses parents, et selon les différentes phases de sa vie. Cette oscillation même lui donne une sorte de liberté, une possibilité de changement. Cela n'est pas interdit, ni socialement ni moralement.

La femme kanuri peut dissoudre son premier mariage, arrangé par ses parents, pour épouser un homme de son choix "de la brousse", alors que la femme boDaaDo, pour ce faire, ne dissout pas (nécessairement, ou tout de suite) son premier mariage.

Chez les WoDaaBe, le "mariage de la maison" est pris plus au sérieux et dure idéalement toute la vie. A côté de ce "mariage de la maison", les jeunes, comme d'ailleurs ceux qui le sont moins, ont la possibilité d'établir des "mariages de la brousse", moins graves et aussi moins stables.

Nous avons essayé d'expliquer comment les FulBe agro-pasteurs se situent entre ces deux groupes (WoDaaBe et Kanuri) et pourquoi ils sont soumis à des épreuves - des "rites d'initiation" - plus dures que dans les autres ethnies de la même région.

Il semble exister une corrélation entre le système politico-religieux (Islam) et étatique d'une part et le nombre de conjoints/la fréquence de la polygynie d'autre part, comme d'ailleurs

entre le statut socio-économique (division du travail) et la polygynie.

Les WoDaaBe sont les moins islamisés (société lignagère) et aussi les plus monogames de ces trois groupes ethniques. Les Kanuri - surtout les Kanuri urbains (société étatique, hiérarchisée) - sont les plus polygynes. Les FulBe, plus polygynes que les WoDaaBe, se situent entre les deux.

Tableau 1 :

Femmes kanuri (Manga) selon les deux types de mariage : "mariage de la maison" et "mariage de la brousse".
(BOVIN et HOLTEDAH, 1975 : 150. Source : enquêtes de Mette BOVIN, village de Garawa Yallah, Département de Diffa, 1968).

Age \ Nombre de mariages	Nombre de femmes	"Mariages de la maison" nyia fadobe						Total mariages nyia fadobe	Nombre moyen de nyia fadobe	"Mariages de la brousse" nyia karagabe						Total nyia karagabe	Nombre moyen de nyia karagabe par femme
		1	2	3	4	5	6			1	2	3	4	5	6		
12-14 ans	2	1						1	0,5	1						1	0,5
15-19	3	2						2	0,7	1						1	0,3
20-24	5	3						3	0,6	2	1		1			8	1,6
25-29	4	3						3	0,8	1	1					3	0,8
30-34	6	2	1					4	0,7	2	3	1				11	1,8
35-39	1							0	0,0	1						1	1,0
40-44	9	4						4	0,7	1	3	2	1	2		27	3,0
45-49	1	1						1	1,0		1					2	2,0
50-54	2							0	0,0	2						2	1,0
55-59	0																
60-64	2	2						2	1,0	1						1	0,5
65-69	1							0	0,0	1						1	1,0
70-74	1	1						1	1,0		1					2	2,0
75-79	0																
80-84	1	1						1	1,0							0	0,0
85-89	2	1						1	0,5	2						2	1,0
Total	40	21	1	0	0	0	0	23	0,6	15	10	3	2	2	0	62	1,6

N = 40

Tableau 2 :

Hommes kanuri (Manga) selon les deux types de mariage : "mariage de la maison" et "mariage de la brousse".

(BOVIN et HOLTEDAH, 1975 : 150. Source : enquêtes de Mette BOVIN, village de Garawa Yallah, Département de Diffa, 1968).

Age	Nombre de mariages	Nombre d'hommes	"Mariages de la maison" nyia fadobe						Total mariages nyia fadobe	Nombre moyen de nyia fadobe	"Mariages de la brousse" nyia karagabe						Total nyia karagabe	Nombre moyen de nyia karagabe par homme
			1	2	3	4	5	6			1	2	3	4	5	6		
20-24 ans		2	2						2	1,0							0	0,0
25-29		2	1						1	0,5	1						1	0,5
30-34		7	2						2	0,3	5	1			1		12	1,7
35-39		4	2	1					4	1,0	2		1				5	11,3
40-44		1							0	0,0	1						2	2
45-49		4	2	1					4	1,0	1	2			1		13	3,3
50-54		4	1						1	0,3	1	1		1		1	13	3,3
55-59		1							0	0,0	1						1	1
60-64		0							-	-							-	-
65-69		0							-	-							-	-
70-74		2	1						1	0,5					1		5	2,5
75-79		0							-	-							-	-
80-84		0							-	-							-	-
85-89		1							0	0,0			1				3	3
Total		28	21	2	0	0	0	0	15	0,5	10	4	4	1	3	1	55	2

N = 28

Tableau 3 :
Fréquence de mariage pour les hommes et les femmes, selon R. COHEN,
1971 : 66. Kanuri, Nigéria.

FREQUENCY OF MARRIAGE FOR MEN AND WOMEN				
Number of Times Married	MEN (N=116)		WOMEN (N=99)	
	Frequency %	Accumulated %	Frequency %	Accumulated %
1	16,4	16,4	32,3	32,3
2	25,9	42,3	34,3	66,6
3	22,4	64,7	15,2	81,8
4	9,5	74,2	10,1	91,9
5	5,2	79,4	3,0	94,9
6	2,6	82	3,0	97,9
7	2,6	84,6	0,0	97,9
8	2,6	87,2	...	97,9
9	2,6	89,8	1,0	98,9
10	9,0	90,7	...	98,9
11	1,7	92,4	...	98,9
12	9,0	93,3	1,0	99,9
13	9,0	94,2	...	...
14	...	94,2	...	...
15	...	94,2	...	...
16	1,7	95,9	...	...
17	9,0	96,8	...	...
18	...	96,8	...	...
19	9,0	97,7	...	...
20	9,0	98,6	...	...
21	...	98,6	...	...
22	...	98,6	...	...
23	9,0	99,5	...	...
24	...	99,5	...	...
25	9,0	100,4	...	...
TOTALS	100,4		99,9	

Tableau 4 :

L'âge au moment du mariage, pour les hommes et les femmes,
selon R. COHEN 1971 : 67. Kanuri, Nigéria.

AGE AT MARRIAGE FOR MEN AND WOMEN				
Age at Time of Marriage	% of men's marriages (N = 504)	Accumulated %	% of women's marriages (N = 237)	Accumulated %
9-11	...		1,8	1,8
12-14	...		43,4	45,2
15-17	4,0	4,0	12,7	57,9
18-20	13,9	17,9	14,0	71,9
21-23	9,8	27,7	8,8	10,5
24-26	11,4	39,1	5,9	86,4
27-29	7,6	46,7	6,8	93,2
30-32	11,6	58,3	2,7	95,9
33-35	8,3	66,6	2,7	98,6
36-38	6,6	73,2	...	98,6
39-41	8,1	81,3	1,4	100,0
42-44	4,5	85,8	...	...
45-47	3,8	89,6	...	...
48-50	2,0	91,6	...	...
51-53	3,8	95,4	...	...
54-56	1,3	96,7	...	...
57-59	1,3	98	...	...
60-62	0,8	98,8	...	...
63-65	1,0	99,8	...	...
66-68	0,3	100,1	...	...

Chez les Kanuri du Borno, Nigéria, il y a 2,4 mariages par femmes
et 4,4 mariages par hommes.

Tableau 5 :
Mariages woDaaBe, Nigéria,
d'après STENNING 1959 : 136).

Comparaison of Range of Betrothal-marriage and Contract Marriage		
Type	Koobgal (%)	Teegal (%)
1. Father's Brother's Daughter's marriage.	28,6	0
2. Common great grandfather: classificatory patrilineal parallel cousins.	14,3	0
3. A common male ancestor more than 3 generations removed - common agnatic descent	48,6	31,0
4. Man marries the child of a paternal aunt. Patrilineal cross cousins.	2,9	0
5. Classificatory patrilineal cross cousins.	0	0
6. Descent traced to a common male ancestor more than 3 generations. Putative patrilineal cross cousins.	0	0
7. Descent to a common grand father, the man through his mother.	0	3,4
8. Descent to a common grand father, but husband through his mother.	0	0
9. Descent to common male ancestor more than 3 generations male partner traces descent through his own mother or his father or grandfather.	0	0
10. No common descent can be traced, but the lineage groups intermarry, they are "of one body" (bandirabe)	2,9	58,6
11. Further away than 1-10	0	6,8

Tableau 6 :

Fréquence des types de mariage,
selon M. DUPIRE 1962 : 274. WoDaaBe du Niger.

Table de fréquence des types de mariage													
	JIJIRU GURDAM		JIJIRU KIRO		JIJIRU BOHE		GODIAN KOEN UTE WODEEBE		NJAPTO'EN YAKUBALDE		BAGEL'EN DABO		TOTAL
	K.	T.	K.	T.	K.	T.	K.	T.	K.	T.	K.	T.	
Fille frère du père	20		27	5	19	5	16		38	2	16		148
Fille frère du père classificatoire			2						2	1	5		10
Fille frère de la mère	3	1	13	3	4	1	13		9	2	12		61
Fille sœur du père	6		5	2	4	1	15		2	1	1		37
Cousine croisée classificatoire				2	1				1		1		5
Fille d'une cousine parallèle ou croisée (baaDiraa'o éloignée)			1				1						2
Fille de cousin croisé (Bi éloignée)					1					2			3
Petite-fille classificatoire		1		1			4		1				7
Même lignage primaire	11	8		4	6	6	2	2	5	14	13	1	72
Même lignage maximal		7		8		7		4	1	5	1	16	49
Lignage maximal adverse		4		5		1		6		2		13	31
Autre tribu bororo		2											2
Peule	5		1		3		1		4				14
Bouzou		1											1
Baatal (lévirat) :													
Femme du frère aîné	2						3						5
Femme du cousin paral. paternel aîné							2						2
Femme du frère cadet			1				1						2
Femme du demi-frère cadet			1										1
TOTAL	47	24	51	30	38	21	58	12	63	29	49	30	452
K : Koobgal ; T. : Teegal.													

K : Koobgal ; T. : Teegal.

Tableau 7 :

(Source : Mette BOVIN, Enquête Niger 1985-87)

Mariages woDaaBe (point de vue de la femme) :	Nombre de mariages	Nombre de femmes	%
Mariage monogame (elle est la seule épouse du foyer)	40	40	60
Mariage polygyne	12	27	40
Total	52	67	100

Tableau 8 :

(Source : Mette BOVIN, Enquête Niger 1985-87).

Mariages woDaaBe (point de vue de l'homme)	Nombre de femmes	Nombre d'hommes	%
Célibataires :	0	2	4
Mariage monogame :	1	40	75
Mariage polygyne : x)	2 ou plus	11	20
Total		53	100
x) Parmi les polygynes:	2	10	18
	3	0	0
	4	0	0
	5 ou plus	1	2

Tableau 9 :
Polygamie comparée, WoDaaBe et Peul,
selon M. DUPIRE 1970 : 11.

Polygamie comparée.				
POPULATION	Nombre d'hommes mariés	% d'épouses par homme	% de polygames	SOURCES
WoDaaBe Bornou	39	1,13	23	STENNING (1959), p. 161.
WoDaaBe Niger	275	1,16	20	DUPIRE (1962), p. 249.
Peul Gwandu	200	1,4	33,5	HOPEN (1958), p. 144
HabooBe (Sénégal)	175	1,22	21	DUPIRE (1969).
Latyé (Sénégal)	138	1,28	22,4	DUPIRE (1969).
JengelBe (Sénégal)	38	1,55	47,3	DUPIRE (1969).
Foula Fouta-Djallon (brousse)	env. 400	1,48	inconnu	I.N.S.E.E. (1956), p. 20.
Peul Sénégal oriental (Bandé, Bowe, Boini)	101	1,73	47,5	DUPIRE (1963).

Tableau 10 :

Polygamie et mariages successifs, selon M. DUPIRE 1962 : 249. WoDaaBe du Niger.

FRACTION	Nombre épouses par homme				Nombre de mariages par hommes						R. et F. (1)	D. (2)
	0	1	2	3	1	2	3	4	6	13		
<i>Bagel'en Dabo</i> Temporairement	2	34 3	11		24	23	2		1		13	3
<i>Bi-Ute'en Ria</i> Temporairement		7	1		2	3	2	1			8	2
<i>Godianko'en Ute WoDaaBe</i> Temporairement	5	36 1	9		35	15	1				7	4
<i>Jijiru Gurdam</i> Temporairement	1 1	22	9	1	16	14	2	1		1	20	4
<i>Jijiru Kiro</i> Temporairement	3 2	35 1	6		19	22	6				15	13
<i>Jijiro Bohe</i> Temporairement		31	1 1	1	19	11	3		1		10	8
<i>Njapt'o'en Yakubalde</i>	3	31	13	4	23	18	9	1			13	6
TOTAL : 275	17	201	51	6	138	106	25	3	2	1	86	40
%	6	73	18,5	2,5	50	38,5	9		2		0,31 par H.	

(1) Nombre de répudiations du mari et de fuites de l'épouse.

(2) Nombre de décès d'épouses.

Mette BOVIN

“‘Mariages de la maison’ et ‘mariages de la brousse’ dans les sociétés peule, WoDaaBe et Kanuri autour du lac Tchad”

Résumé

Parmi les Peuls WoDaaBe nomades purs, les FulBe semi-nomades et les Kanuri agriculteurs du Mangari (République du Niger) et du Borno (Nigéria), il existe deux types opposés de mariage : le "mariage de la maison", endogame, et le "mariage de la brousse", exogame. Ces modèles matrimoniaux sont étudiés en relation avec les rôles féminins/masculins, avec l'importance de la monogamie et de la polygynie ainsi que celle des divorces et avec l'organisation politique et religieuse dans les trois sociétés concernées.

Abstract

Among the WoDaaBe (pure nomadic Fulani), the semi-nomadic agro-pastoralist FulBe and the agricultural sedentary Kanuri west of Lake Chad (in Niger and Nigeria), two distinct and opposed types of marriage exist : "house marriage", which is endogamous, and "bush marriage", which is exogamous. These matrimonial models are seen in relation to gender roles, divorces, monogamy and polygyny, as well as in relation to the religious and political organisation of the three societies involved.

BIBLIOGRAPHIE

- BAROIN Catherine, Hélène CLAUDOT, Aline TAUZIN, 1984, "Le statut des femmes dans trois sociétés pastorales saharo-sahéliennes" *Production pastorale et société* 14 (Paris), 78-124.
- BAROIN Catherine, 1984, "Conclusion", *Production pastorale et société* 14 (Paris), 121-124.
- BARTH Fredrik, 1973, *The Character of Kinship* (J. GOODY ed.), London.
- BEAUVILAIN Alain, 1977, "Les Peul du Dallol Bosso", *Etudes Nigériennes* 42 (Niamey, I.R.S.H.).
- BOCQUENE Henri, 1986, *Moi, un Mbororo. Ndoudi Oumarou, Peul nomade du Camerou. Autobiographie*, Paris, Karthala.
- BONTE Pierre, 1977, "Troupeaux et familles chez les éleveurs sahéliens", *Les systèmes pastoraux sahéliens*, Etudes F.A.O., Production végétale et protection des plantes, 5, Rome, F.A.O.
- BOVIN Mette, 1974/75, "Ethnic Performances in Rural Niger : An Aspect of Ethnic Boundary Maintenance", *Folk* 16-17 (Copenhagen), 459-474.

BOVIN Mette, Lisbet HOLTEDAHN, 1975, *Frie piger i Mangaland*, København, Nationalmuseets Forlag. [A paraître en français: *Femmes manga du Niger*].

BOVIN Mette, Nele RUE (co-réalisatrices), 1979, "Allah være lovet, det blev en dreng ! Om kvindeliv i Mangaland" ["La vie des femmes Manga du Niger"], Copenhagen, Ebbe Preisler Film, Statens Filmcentral.

BOVIN Mette 1983, "Muslin Women in the Periphery : The West African Sahel", *Women in Islamic Societies* (B. Utas, SIAS ed.), London, Curzon Press, 66-103.

BOVIN Mette, 1985, "Nomades 'sauvages' et paysans 'civilisés' : Wodaabe et Kanuri au Borno", *Le Worso*, Hommage à M. DUPIRE, *Journal de la Société des Africanistes* 55 (1-2), 53-73.

BOVIN Mette, 1986a, *Ethnic Mosaic of Borno*, Helsingør (Danemark), Mette BOVIN Filmproduktion, Film super 8mm couleurs, 25 minutes.

BOVIN Mette, 1986b, "Relations interethniques au Borno", *Relations interethniques et culture matérielle dans le bassin du lac Tchad*, Actes du 3ème Colloque Méga-Tchad, Paris ORSTOM (à paraître).

- BOVIN Mette, 1987, *Au fond du lac Tchad, Chronique d'une famille WoDaaBe, Niger*, Helsingør (Danemark), Mette BOVIN Filmproduktion, Film super 8 mm, 55 minutes.
- BOVIN Mette, 1988, "Spor i sandet og græsset. Om begrebet "bush" i Fulani nomade ideologi". [Article en danois : "Traces dans le sable et dans l'herbe. Sur le concept de "brousse" dans l'idéologie peule nomade"], *Naturen*, XIIIème Congrès des Ethnologues Scandinaves (Université de Aarhus, Danemark, août 1988), 116-162.
- BOVIN Mette, Leslie WOODHEAD, 1988, *The Wodaabe*, Granada Television, série "Disappearing World", Manchester, Angleterre, Juillet 1988, Film documentaire, couleur, 55 minutes (L. WOODHEAD : réalisateur et producteur, M. BOVIN : anthropologue).
- BOSERUP Ester, 1970, *Women's role in Economic Development*. London.
- CLIGNET Remi, Joyce A. SWEEN, 1981, "For a Revisionist Theory of Human Polygyny", *Signs* 6 (3), 445-468.
- COHEN Ronald, 1961, "Marriage instability among the Kanuri of Northern Nigeria", *American Anthropologist* 63, 1231-1249.

COHEN Ronald, 1970, "Brittle mariage as a stable system", *Divorce and After* (P.J. BOHANNAN ed.), New York, Doubleday.

COHEN Ronald, 1971, *Dominance and Defiance : A study of marital instability in an Islamic African Society*, (American Anthropological Association), Washington, Anthro-po-logical Studies 6.

DUPIRE Marguerite, 1960, "Situation de la femme dans une société pastorale (Peul WoDaBe, Nomades du Niger)", *Femmes d'Afrique noire* (D. PAULME éd.), Paris, 51-91.

DUPIRE Marguerite, 1962, *Peuls nomades : Etude descriptive des WoDaaBe du Sahel nigérien*, Paris, Institut d'Ethnologie (Travaux et Mémoires de l'Institut d'Ethnologie 64).

DUPIRE Marguerite, 1970, *Organisation sociale des Peuls*, Paris, Plon.

GLUCKMAN Max, 1971, "Marriage payments and social structure among the Lozi and the Zulu (postscript 1971)", *Kinship : Selected Readings* (J. GOODY ed.), London.

- GOODY Jack, 1973, "Polygyny, Economy and the Role of Women", *The Character of Kinship* (J. GOODY ed.), London - New York, Cambridge University Press.
- GOODY Jack, Joan BUCKLEY, 1973, "Inheritance and Women's Labour in Africa", *Africa* 43 (2), 108-121.
- HILL Allan G. (ed.), 1985, *Population health and nutrition in the Sahel. Issues in the welfare of selected West African Communities*. London - Boston, London School of Hygiene & Tropical medicine.
- HOPEN Edward C., 1958, *The Pastoral FulBe Family in Gwandu*. London, International African Institute.
- LOUTAN L., 1982, "Health and Nutrition in a Group of Wodaabe (Bororo) herders in Central Niger", *Rapport préliminaire* 1, February 1982, Niger.
- QUECHON Martine, 1985, "L'instabilité matrimoniale chez les Foulbe du Diamaré", *Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles* (Jean-Claude BARBIER éd.), Paris, ORSTOM-Karthala.
- RECENSEMENT GENERAL DE LA POPULATION, 1977, Résultats définitifs. Rapport d'analyse, République du Niger, Ministère du Plan, Niamey, Décembre 1985, Direction de la Statistique et de l'Informatique.

- STENNING Derrick J., 1958, "Household viability among the pastoral Fulani", *Developmental Cycle in Domestic Groups* (J. GOODY ed.), Cambridge Papers in Social Anthropology 1, 92-119 (Cambridge University Press).
- STENNING Derrick J., 1959, *Savannah Nomads. A Study of the WoDaaBe Pastoral Fulani of Western Bornu Province, Northern Region, Nigeria*, London, OUP.
- STENNING Derrick L., 1965, "The pastoral Fulani of Northern Nigeria", *Peoples of Africa* (GIBBS J.L. ed.), New York - Chicago, Holt, Renhart and Winston, 361-401.

ORSTOM Éditeur
Dépôt légal : janvier 1991
Impression
ORSTOM BONDY

ISSN : 0767-2896
ISBN : 2-7099-1017-9 (Edition complète)
ISBN : 2-7099-1019-5 (Volume II)
Editions de l'ORSTOM
72, route d'Aulnay
F-93143 BONDY Cédex

Photographie de couverture
(cliché Françoise Dumas-Champion)
*Fillettes koma-goonu, village de Pwipa,
Monts Alantika (Cameroun)*