

" Le miroir de la production " : chefs birom et chefs rukuba

Jean-Claude Muller

Volume 3, Number 1, 1979

Parenté, pouvoir et richesse

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000906ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000906ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

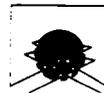
[Explore this journal](#)

Cite this article

Muller, J.-C. (1979). " Le miroir de la production " : chefs birom et chefs rukuba. *Anthropologie et Sociétés*, 3(1), 11–28. <https://doi.org/10.7202/000906ar>

«LE MIROIR DE LA PRODUCTION», chefs birom et chefs rukuba

Jean-Claude Muller



L'anthropologie politique africaniste a longtemps vécu sur la dichotomie opposant les sociétés à État et les sociétés sans État, les dernières étant maintenant assez fallacieusement réduites, en ethnologie française tout au moins, à l'exemple des «sociétés lignagères». Or, toute société sans État n'est pas nécessairement une société lignagère, comme en témoignent les multiples formes que peuvent présenter les sociétés à chefferies dont on ne parle pas, ou presque, dans les typologies classiques. On place ces chefferies en général entre les sociétés lignagères et les États ou royaumes «achevés» – du simple au compliqué en somme – pour inférer de ce schéma implicitement ou explicitement évolutionniste que les chefferies sont soit des royaumes n'ayant pas réussi ou n'ayant pas encore pu atteindre ce stade qui n'aurait pas tardé si la «pacification» coloniale n'était intervenue, soit encore des résidus de royaumes détruits ou en décomposition. Tout ceci avec la vague idée, plus inconsciente que consciente, que dès qu'une société se donne des institutions qui rappellent d'une façon ou d'une autre un royaume ou un État, sa finalité ne saurait être que d'en atteindre ce stade ultime. Cette prétendue phase de transition entre société lignagère et royaume fait qu'on s'est surtout consacré aux royaumes et aux sociétés lignagères et qu'on a négligé l'étude *per se* des chefferies et de leurs idéologies politiques, les plaçant tout de même plus près des royaumes que des sociétés plus proprement lignagères avec pour conséquence qu'on se les représente privativement comme des caricatures des premiers. Pourquoi donc les mettre plus près des royaumes que des sociétés lignagères? C'est que ces sociétés ont des chefs, comme leur nom l'indique, tout comme les royaumes, alors que les sociétés lignagères laissent à une pluralité d'ainés de lignage, une sorte de démo-gérontocratie, le soin de régler les affaires ordinaires et extraordinaires.

Depuis que l'on sait que les sociétés lignagères sécrètent du politique et qu'elles se portent toujours bien dans cet état d'anarchie ordonnée, on

est en droit de se demander pourquoi certaines se sont données un chef pour se transformer en chefferie alors que rien logiquement ne requérait cette solution. Il faut donc scruter la place du chef dans ces sociétés ainsi que l'idéologie qui les entoure pour parvenir à comprendre la «rationalité» de ces systèmes. Les ethnologues ont trouvé toutes sortes de raisons pour expliquer l'apparition des chefferies; outre celle qui découle directement de la place qu'on assigne à ces sociétés dans le schème pseudo-évolutionniste et ethnocentriste que nous venons d'évoquer, qui tient toute organisation centralisée comme meilleure *a priori* et qui présume que ces sociétés auraient trouvé d'elles-mêmes cette supériorité, ne serait-ce que sous la forme de ses premiers balbutiements, on a invoqué soit des raisons psychologiques – la présence rassurante d'un père ou même d'un super-père à l'échelle de la tribu – soit des raisons pratiques qui arguent qu'il est plus facile de se défendre si toute la population se trouve sous un seul commandement militaire. Ces interprétations, assumant une origine locale à la création de chefferies, sont en train de supplanter celles qui tiennent que les royautés sacrées ou divines africaines ont été un produit d'importation égyptienne qui se serait diffusé dans toute l'Afrique. De toute façon, les hypothèses les plus fonctionnalistes et écologistes pour expliquer les diverses formes que peuvent prendre les sociétés «acéphales» voient plutôt une sorte de continuum entre sociétés lignagères et royaumes, comme le fait Horton (1971) qui remarque que tout pouvoir est nimbé d'idéologie et qu'on trouve des similarités, au moins à ce niveau, entre un roi, un chef de village et un chef de lignage. On ne peut être que d'accord avec cette proposition tout en notant qu'elle ne nous dit pas *pourquoi* certaines sociétés choisissent d'avoir un chef transcendant les lignages alors que d'autres emploient d'autres mécanismes pour faire régner l'ordre. Mais ceci est une autre question...

Indépendamment des raisons qui poussèrent ces sociétés à se donner un ou des chefs, remarquons d'abord l'ambiguïté de ce terme; est-ce un tyranneau, un autocrate, un simple leader ou encore un *primus inter pares*? Le plus souvent on n'en sait rien car peu d'ethnologues ont pris la peine, jusqu'à présent ou jusqu'à relativement récemment, de définir exactement cas par cas et en détail en quoi exactement consistait le pouvoir des chefs dans les chefferies, sauf pour dire qu'ils en ont peu, qu'il est minable ou insignifiant, tous ces termes dérogoratoires impliquant une comparaison avec les «vrais» royaumes où l'on pouvait se targuer d'avoir trouvé un pouvoir à la mesure de celui de nos États, avec armée et police permanentes ainsi que des impôts, ces trois critères étant considérés comme des marques indubitables d'un degré certain de civilisation que les chefferies ne posséderaient que de manière rudimentaire.

Dans les royaumes, les raisons et/ou les justifications des prestations, tributs ou impôts sont supposées réglées selon trois modèles principaux: lorsqu'ils sont extorqués par la force et la menace, surtout au sein de populations conquises, c'est de la rapine pure et simple; lorsqu'ils sont demandés

pour subvenir au coût de l'établissement de grands travaux collectifs — qu'on se souvienne du rôle des « sociétés hydrauliques » dans la démonstration de l'émergence du mode de production asiatique — c'est pour le bien ultime de la communauté qui doit être « organisée » par une classe dirigeante pour survivre; un cas quelque peu différent est celui où les tribus servent à payer un corps d'armée chargé d'assurer la protection des citoyens et la libre circulation des personnes et des biens à l'intérieur du royaume.

Mais une question vient immédiatement à l'esprit au sujet des « impôts », des prestations et de la force de coercition dans les chefferies. Les premiers ne sont pas toujours ici tributaires de la seconde. On connaît des chefs de village et des roitelets complètement démunis de force de dissuasion ou de persuasion qui n'en jouissent pas moins de prestations importantes que leurs sujets, ou plutôt leurs administrés, leur font de manière tout à fait volontaire; ces prestations ne sont pas non plus utilisées pour les buts décrits ci-dessus. Ce phénomène se retrouve aussi dans des sociétés que personne n'hésite à classer parmi les royaumes, par exemple chez les Bemba (Richards 1969) et chez les Lozi (Gluckman 1951). Dans ce cas, ces prestations volontaires sont souvent, et commodément, appelées « prestations de fonction »; elles seraient une sorte de transaction entre les administrés et ceux qui remplissent en son nom certains travaux, qu'ils soient rituels, judiciaires, de commandement militaire, etc, peu importe. Cette explication semble juste dans bien des cas, mais il faut aller plus loin dans l'analyse de ces transactions car, si l'on prend la peine de les envisager en fonction du rôle que l'on fait jouer au chef, elles n'ont pas toujours nécessairement la même signification.

Le haut plateau nigérian va nous permettre d'approfondir ces questions à partir de deux populations contiguës, les Birom et les Rukuba qui sont toutes deux des chefferies mais au-delà de cette ressemblance réelle: chacune est une sorte de fédération de chefferies, le rôle et la place des chefs ainsi que celle des prestations qui leur sont dues diffèrent sur bien des points.

▣ La chefferie birom¹

Les Birom sont une ethnie assez importante évaluée en 1960 à environ

¹ Les données publiées sur les Birom sont relativement rares. On a un résumé de ce qu'on en connaissait jusqu'en 1952 dans Gunn (1953: 75-94); Tanya Baker a publié à leur sujet deux articles assez courts (1956, 1959) mais notre source principale a été son excellente thèse malheureusement jamais publiée (1954) qu'elle nous a aimablement permis d'obtenir en microfilm, ce dont nous la remercions vivement. Kenneth Little (1956), à partir des données précédentes, a écrit un bref article incluant une description de la chefferie birom en changement. Nous remercions aussi l'ex-Officier de District, Mr J.G. Davies qui a mis à notre disposition un manuscrit sur l'ethnologie des Birom auprès desquels il fut affecté pendant quelque quatre ans, entre 1942 et 1946, et nous avons également consulté la thèse de doctorat de Audrey Smedley que nous remercions aussi.

cent cinquante mille personnes. Ils sont groupés dans un certain nombre de villages et de hameaux qui disent presque tous avoir une origine commune. Venus vraisemblablement du sud du plateau, ils se seraient établis en premier à Riyom puis divers villages auraient essaimés de là tout alentour, engendrant eux-aussi des villages dépendants. Plusieurs autres villages périphériques prétendent ne pas être originaires de Riyom mais affirment s'être joints plus tard à cette fédération de villages. Chaque village est une entité politique autonome mais qui suit cependant le calendrier rituel annuel dont les cérémonies commencent à Riyom puis se diffusent d'abord dans tous les villages directement issus de Riyom et ensuite dans les villages dépendants des dépendants de ce point de vue rituel. On a donc ainsi plusieurs chaînes de rituels partant toutes de Riyom mais, à part cette allégeance rituelle, chacun des villages est autonome. Ceux-ci sont appelés par Tanya Baker, des «états rudimentaires» qui font montre de variations formelles entre eux pour des questions de succession aux offices de chefs, par exemple, mais les fonctions cheffales se ressemblent beaucoup d'un village à l'autre. Le village le mieux connu de ce point de vue est incontestablement Bachit, situé au sud du territoire birom qui fut étudié en détail par Tanya Baker en 1950-1951. C'est, sauf référence contraire, à Bachit que nous nous intéresserons ici.

Bachit est une chefferie qui comprenait, en 1950, environ trois mille quatre cent personnes, le village de Bachit en englobe mille deux cent cinquante et une réparties dans quatorze quartiers, les autres sont réparties dans des villages et hameaux satellites. Le plus petit des lignages n'occupait que trois concessions, avec seulement quinze membres, incluant les femmes mariées. Le lignage le plus important était celui du chef qui abritait deux cent cinquante hommes et leurs familles. La concession du chef lui-même comprenait environ cent personnes et formait un quartier en soi; ces cent personnes étaient, en partie nominalement, des membres mâles du lignage du chef et leurs épouses. Sur les quatorze quartiers, les membres du lignage du chef étaient majoritaires dans huit d'entre eux. Un bon nombre des membres du clan du chef, particulièrement ceux résidant dans les concessions immédiatement adjacentes à la sienne, étaient censés être des descendants d'ex-esclaves.

L'histoire du peuplement de Bachit est assez compliquée. Les premiers arrivants, de Riyom, se nomment Bakwei et ils s'installèrent sans chef, nous dit-on, mais avec un prêtre qui faisait les rites agraires. Un second groupe, Datul, vint s'établir à proximité avec un chef. Ce groupe s'empessa de «voler» les rites agraires des Bakwei et de les pratiquer en leur sein, absorbant les Bakwei par la même occasion. Un troisième groupe, originaire de Rim et ultimement de Riyom vint à quelque distance avec un chef lui aussi, formant avec Datul deux chefferies distinctes. Après un certain temps, les récoltes de Bachit devinrent moins prospères alors que celles de Datul étaient toujours florissantes; le chef de Bachit demanda alors au chef de Datul de faire les rituels agraires pour le bénéfice des deux chefferies, ce qui fut fait.

Le modèle d'organisation sociale birom est que chaque village ait un chef, qui est aussi un prêtre, et que ce chef soit assisté d'un prêtre, qui n'est pas un chef mais qui ouvre la saison rituelle sous les ordres du chef. De ce point de vue, Bachit considère Datul comme une unité de Bachit et conçoit son chef comme étant sujet du chef de Bachit dans sa fonction exclusive de prêtre, nommé par les gens de Bachit *gwom kwi*, littéralement «chef rites», c'est-à-dire prêtre, alors que les gens de Datul se réfèrent à leur chef comme *gwom*, chef, et le considèrent comme tel car ils ont gardé le prêtre qui officiait auparavant pour le chef de Datul qui, lui, a gardé le titre de *gwom kwi*. Nous avons donc là une ambiguïté; les gens de Bachit considèrent le chef de Datul exclusivement comme un prêtre alors que les gens de Datul le considèrent comme un chef de plein droit. Mais, dans les faits, Datul est politiquement subordonné à Bachit et, pour ce qui touche aux relations extérieures, les deux chefferies sont considérées par les autres villages comme une seule avec un seul chef, le chef de Bachit. Chacun des deux chefs, cependant, recevait le butin pris à la guerre par ses administrés respectifs et chacun des deux chefs reçoit encore aujourd'hui des prestations en travail sur les champs du chef, c'est-à-dire que les gens de Datul travaillent pour le chef de Datul et les gens de Bachit pour le chef de Bachit.

En plus du chef et du prêtre des rites agraires, on trouve un troisième personnage important, le *gwom ci* (chef des *ci*), les *ci* sont des esprits tutélaires du village vivant dans certains endroits où il est formellement interdit de cultiver; ces esprits peuvent affecter la communauté entière s'ils sont irrités et l'une des tâches du *gwom ci* est de les apaiser lorsqu'ils se manifestent, soit par des récoltes misérables, des morts subites, des maladies, de la grêle, des perturbations atmosphériques, etc. Mais son travail ne s'arrête pas là; il prie ces esprits en plusieurs occasions pour obtenir de la pluie, de bonnes récoltes, beaucoup d'enfants et de chevaux, etc., et il leur fait annuellement le sacrifice d'une chèvre. Les rites agraires et ceux que fait le *gwom ci* ont le même but mais ils tentent de l'atteindre par des voies différentes, les rites agraires étant plutôt «magiques» puisqu'ils ne s'adressent à aucune divinité en particulier et que leur exacte exécution est censée par elle-même produire le résultat escompté.

Les rites sont faits en étroite association entre le chef et les deux prêtres, les uns et les autres ont la «possession» de certains rites particuliers mais les font avec leurs collègues. Tous ces rites concourent au bien-être du village sans que l'un soit dit plus essentiel que l'autre et sans que les prêtres ou le chef soient hiérarchisés en ce qui concerne leurs fonctions rituelles.

Des deux chefs de Datul ou de Bachit, c'est le chef de Bachit qui a été plus particulièrement bien étudié; à l'instar de bien des souverains africains, il recevait un certain nombre de prestations dérivant de la chasse et de la guerre: les animaux sauvages tués à l'intérieur de l'agglomération villageoise lui appartenaient ainsi que les peaux de léopards et de singes

tués n'importe où par ses sujets; les esclaves capturés à la guerre lui étaient donnés; les chevaux également, capturés lors de raids contre les villages voisins, lui étaient aussi remis. Le chef ne les gardait pas tous, il en retournait une partie comme don à ses guerriers les plus estimés. On avait le choix entre trois solutions pour disposer des esclaves. La première était de s'assurer si sa parenté, au cas où elle était connue, était prête à payer une rançon calculée à un prix plus élevé que la valeur marchande de l'esclave, c'est-à-dire deux chevaux plus sept chèvres. Dans ce cas, le prisonnier était rendu après versement de la rançon. La seconde possibilité était de vendre l'esclave dans la province de Zaria, le meilleur débouché pour la vente, le plus souvent par l'intermédiaire des Irigwe; la troisième était d'intégrer l'esclave dans le groupe familial de son possesseur. Le chef avait virtuellement le monopole des esclaves capturés à la guerre et il en gardait un bon nombre dans son lignage qu'il se hâtait d'assimiler en les dotant d'épouses et dont les descendants lui appartenaient aussi. Le monopole des chevaux capturés lui permettait ainsi d'acquérir un certain nombre d'épouses supplémentaires car le prix de la fiancée était d'un cheval, épouses qu'il pouvait garder pour lui-même ou qu'il donnait aux esclaves qu'il avait décidé de garder pour lui. Sa richesse en chevaux non seulement lui permettait de se marier et de pourvoir en épouses ses esclaves et ses vrais agnats mais encore d'aider des personnes d'autres clans à s'établir. Un homme démuné pouvait demander que le chef paye le prix de la fiancée pour son mariage et, si le chef était d'accord, le mariage avait lieu mais le chef comptait les enfants du mariage comme les siens, une coutume considérée par les autres villages comme une sorte d'esclavage car le prêt du prix de la fiancée n'était pas remboursable, donnant lieu ici à une adoption pure et simple des enfants dans le lignage du chef. Le chef continuait de payer les prestations matrimoniales pour les garçons issus du mariage et il recevait celles dues pour le mariage des filles. On raconte que des hommes pauvres des hameaux dépendants de Bachit pouvaient demander la même chose et, si une femme leur était trouvée, le couple venait alors résider dans la concession du chef dont ils devenaient les dépendants directs. Un bon nombre des habitants de la concession du chef étaient des descendants d'esclaves ou de personnes dépendantes ou adoptées à l'époque du terrain de Tanya Baker et une bonne partie des concessions voisinant celle du chef étaient issues de descendants d'esclaves. Tous ceux-ci étaient assimilés au lignage du chef et considérés comme des parents très proches appartenant à sa famille immédiate. Après quelques générations il était possible pour un homme de payer les prestations matrimoniales pour son mariage ou celui de son fils. Il restait membre du clan du chef mais ne faisait plus partie de sa famille proche.

On accordait donc un statut filial aux esclaves qu'on gardait ainsi qu'aux dépendants volontaires; en plus de leur donner une épouse, le chef leur procurait aussi des terres pour cultiver. Il semble que ces esclaves et dépendants n'étaient guère discriminés, ils devaient simplement se montrer un peu plus assidus qu'un vrai fils travaillant pour son «père», cultivant ses

champs et coupant l'herbe pour ses chevaux, ils devaient se conduire comme le feraient des fils parfaits. Après une génération ou deux, on oubliait leur statut d'esclave lorsqu'un de ceux-ci était membre d'un lignage ordinaire. Il n'en allait pas tout à fait de même dans le lignage du chef à cause des affaires de succession et l'on tendait à se souvenir plus longtemps de leur origine servile, mais il n'en reste pas moins que les affidés les plus zélés du chef sont les descendants d'esclaves ou d'adoptés du chef et de ses prédécesseurs.

Nous avons mentionné que la concession du chef de Bachit était composée, en 1950, de cent personnes, ceci après quelque quarante-cinq ans de colonisation et d'interdiction de ces pratiques d'adoption. Le nombre moyen d'habitants par concession à Bachit est de six et le nombre modal de quatre; la concession du chef est donc vingt-cinq fois plus importante qu'une concession normale. On donne donc tous les moyens au chef pour qu'il soit le plus grand «parent» du village, celui qui a la plus grande famille, tant à cause des adoptions diverses que du nombre de ses épouses. On raconte que la richesse des chefs antérieurs avait été fabuleuse; alors que le chef à l'époque des enquêtes de Tanya Baker avait vingt-six femmes mais seulement six chevaux, son père avait eu trente-six épouses et son grand-père quarante-huit (ces chiffres ne reflètent peut-être pas l'exacte vérité parce que les Birom comptent duodécimalement et semblent vouloir ici faire des comptes ronds...), les deux ayant eu en sus plusieurs douzaines de chevaux en permanence.

En plus d'être le «parent» le plus important du village, le chef en était aussi le plus gros consommateur. Chaque fois qu'on brassait de la bière dans le village, pour n'importe quelle occasion, un gros pot revenait au chef. Le chef de Bachit et celui de Rim, un village voisin, vivaient de bière seulement et ils étaient les deux seules personnes corpulentes de leurs villages respectifs. De plus, chaque fois que se déroulaient des rites privés où l'on cuisait du porridge, on devait en apporter une calebasse au chef. Lors des chasses collectives en brousse, le cavalier, lorsqu'il n'était pas le propriétaire du cheval qu'il montait, donnait une partie des animaux tués au possesseur du cheval; comme le chef prêtait à ces occasions ses chevaux en surplus, il recevait par ce moyen une quantité additionnelle de viande. Ce statut de plus gros consommateur lui était encore facilité par des prestations en travail sur ses champs. Les champs d'éleusine et de fonio du chef sont cultivés de manière communautaire par les villageois lors de l'ensemencement, le désherbage et la moisson. Le chef peut donc mettre en culture une très large surface et, lors des semailles du fonio de 1950, deux cent cinquante hommes, femmes et enfants travaillèrent sur les champs du chef pendant trois jours (mais n'effectuant toutefois pas des journées entières); ce champ produisit vingt-deux sacs de fonio alors qu'un homme du commun se réjouit lorsqu'il tire deux sacs de ses champs. Ces travaux sont récompensés par un repas de porridge ou par de la bière donnés avant ou après le travail. En dehors de ces prestations qui se font à l'occasion de rites, ce sont les membres du clan du chef qui entretiennent les champs.

Ceci explique pourquoi le chef pouvait vivre exclusivement de bière s'il le voulait. Une autre source de revenus alimentaires venait des amendes infligées pour des crimes publics, amendes de chèvres et de poulets. Le produit de la vente en esclavage de criminels originaires du village était également remis au chef qui le partageait, comme il le faisait aussi d'ailleurs pour les amendes, avec le *gwom kwi*, le *gwom ci* et les aînés. En 1950, le chef de Bachit était le seul de son village à posséder encore quelques têtes de bovins autochtones; il s'agit d'une variété de petites vaches noires sans bosse, particulière au plateau, que l'on ne travaillait pas mais qu'on sacrifiait et qu'on mangeait lors de certaines cérémonies. Le chef devait en posséder davantage auparavant.

Quelle est maintenant la justification de ce statut économique privilégié? Quelles sont les fonctions du chef qui lui donnent une telle prééminence? Le chef est considéré comme le «propriétaire» de toute la brousse non cultivée qui se trouve à l'intérieur des frontières du village; il en est le dépositaire au nom des villageois en ce sens que personne ne pouvait s'approprier une de ces terres vacantes sans son assentiment. Les champs cultivés étaient hérités patrilinéairement mais les terres vierges étaient allouées par le chef à ceux qui en manquaient. Une fois distribués, elles faisaient partie de l'héritage des descendants du bénéficiaire.

Le pouvoir politique du chef était surtout un pouvoir de gestion; il devait ordonner à ses prêtres de faire les rites à temps, il était dans l'obligation de faire aussi les siens, et s'il est vrai que les avantages économiques importants découlant des travaux agricoles des villageois sur ses champs constituaient en partie la richesse des chefs, cette richesse n'est jamais citée par les Birom comme une conséquence de leur pouvoir rituel. On se souviendra ici que le chef de Datul officie pour Bachit en tant que prêtre agraire; il reçoit des prestations en travail des gens de Datul en tant que chef de Datul mais aucun villageois de Bachit n'effectue des prestations pour son rôle de prêtre de Bachit. On croit qu'il est impossible qu'un chef ou qu'un prêtre puisse menacer de ne point faire les rites afin d'exercer un chantage sur la population. Le troisième prêtre du village, le *gwom ci*, qui a aussi un rôle important, ne reçoit rien et il est stipulé qu'il est rarement un homme riche. Nous avons vu que le *gwom kwi* est principalement responsable des rites agraires, surtout de leur ouverture; le *gwom ci*, quant à lui, traite avec les esprits tutélaires et fait certains sacrifices pour le bien-être général. Nous avons vu que tous ces rites sont considérés par les intéressés comme ayant une importance égale, ce ne sont pas les rites du chef qui lui confèrent son plus haut statut économique. Il nous faut donc poursuivre notre analyse des tâches cheffales pour en trouver la raison.

Les deux prêtres sont également présents avec le chef lors des délibérations villageoises auxquelles tous les aînés — et bien des cadets — du village prennent part. Il est clairement mentionné que lorsque le chef agissait, il le faisait en tant que chef mais seulement au sein d'un groupe de prêtres,

d'ânés, de chefs de quartiers plutôt que comme un tyran. La responsabilité ultime du cours des événements n'était du ressort ni du chef ni de ses prêtres, contrairement aux royautes «divines» où le chef, ou roi, pouvait être soit mis à mort, soit déposé quand tout allait mal. Lorsqu'une catastrophe affectait le village, la cause en était cherchée et elle était le plus souvent attribuée à une infraction envers les esprits tutélaires, mais on ne signale aucune déposition de chef en période pré-coloniale. On cite de rares cas de retraite volontaire mais il est entendu qu'une fois chef, chef jusqu'à la mort. Les prêtres, le *gwom kwi* et *gwom ci*, sont héréditairement choisis dans des lignages donnés alors que le chef doit être le fils d'un chef qui a régné et qui a le plus souvent désigné de son vivant le fils qui lui succèdera. Comme on s'attend à ce qu'un chef vive vieux, le choix ne se porte pas sur un des fils aînés d'un chef mais sur un des jeunes, le quatrième ou cinquième, un homme ayant tout juste atteint la vingtaine ou la trentaine. De tous ces officiers, seul le chef est cérémoniellement installé. Lors des cérémonies, le nouveau chef est revêtu d'un costume d'apparat d'importation car les Birom ne filaient ni ne tissaient, il était conduit en procession à Riyom pour se faire reconnaître. A son retour il allume un feu nouveau par friction et permet à ses subordonnés d'en prendre quelques tisons pour leurs âtres personnels. Plusieurs autres activités rituelles accompagnent l'installation; celles-ci semblent varier d'un village à l'autre mais Davies stipule que le chef est exhorté à mener une vie droite et à être impartial sous peine de mourir. La mort de plusieurs chefs encore jeunes est attribuée à cette cause; le chef du village de Turu affirma à Davies qu'il connaissait au moins dix chefs qui étaient soit morts jeunes, soit avaient été affectés par des maladies pour avoir utilisé leur office à des fins personnelles.

Contrôle, donc, très étroit du chef. Les affaires du village étaient réglées à plusieurs niveaux; les disputes intra-lignagères étaient examinées par les aînés du lignage et maintes chicanes inter-lignagères et inter-quartiers l'étaient par la médiation des aînés des parties en cause. Le chef, ses prêtres et les aînés ne siégeaient qu'en appel ou se réunissaient ensemble lorsque des troubles menaçaient le village tout entier. Davies dit joliment que les Birom emploient un ingénieux mélange de deux conceptions de gouvernement, ce qu'il appelle la gérontocratie bantoue et la royauté divine, qu'il assume, comme presque tous les ethnologues de l'époque, d'origine égyptienne². Même si l'on peut faire des réserves sur le langage et les concepts à la lumière des connaissances actuelles, on saisit très bien ce que cela signifie. Il n'y a pas de terme birom équivalent à «homme du commun», comme en ont par exemple les sociétés stratifiées les plus proches, en particulier les Hausa; ce sont exclusivement les chefs qui sont contrastés et séparés du reste de la tribu.

²Ces idées étaient quasiment devenues un dogme dans l'administration britannique de l'époque suite à la vigoureuse campagne en faveur d'une origine égyptienne des royautes sacrées menée par Sir Richard Palmer alors qu'il disposait de pouvoirs politiques importants qu'il utilisait pour sa propagande évolutionniste. À ce sujet voir Jones (1974).

Dès qu'un chef est installé, il ne travaille plus sur ses champs, ne vaque à aucune tâche domestique et ne doit plus transporter de charges quelconques; il ne doit plus chasser ni participer aux activités guerrières. Il doit projeter une certaine image: il doit être l'homme le plus important du village; personne ne doit le dépasser en richesse — ce qui, à Bachit, serait en effet bien difficile puisqu'on fait tout pour qu'il soit institutionnellement le plus gros, au sens littéral du terme, et le plus riche — et, aujourd'hui, personne ne doit l'égaliser dans la somptuosité de la garde-robe. Depuis que les contacts entre chefs se sont multipliés à cause de l'établissement d'un conseil tribal, tout chef de village doit pouvoir se comparer favorablement dans son maintien, ses richesses et son niveau de culture, avec ses pairs des autres villages. «Un chef ayant un niveau de vie inférieur à ceux-ci indique par là que ses subordonnés ont eux aussi un niveau de vie plus bas que celui de la population des autres villages», dit Tanya Baker. On ne peut être plus clair. Le chef est le miroir de la production du village; il en est le symbole et l'incarnation. Mais ce statut se paie aussi, le chef doit être, envers ses administrés, généreux de son temps, de son aide, de son argent. On le blâmera aussi s'il ne reçoit pas avec la plus grande hospitalité les «étrangers» de passage, hospitalité qui doit être en proportion directe du statut du visiteur. Tanya Baker dit encore, à propos des chefs birom en général: «Ses villageois attendent de leur chef qu'il utilise ses richesses les plus importantes non seulement pour les rendre apparentes au monde alentour, reflétant ainsi leur propre gloriole, mais aussi pour leur avantage. Quand les jeunes du village dansent pour le chef, il doit leur donner un «dash» (petite somme) supérieur. S'il investit une importante somme d'argent dans une quelconque forme de moyen de transport, il faut alors que ce soit un camion pour que ses gens puissent en bénéficier. Les individus que leur famille est incapable d'aider lorsqu'ils sont dans le besoin doivent pouvoir contacter le chef en tant que «père» de tout le village. En fait, on s'attend à ce qu'il dispose de fonds pour des dépenses publiques effectuées pour le bénéfice de son peuple, ou pour des étrangers de la part de son peuple. L'hospitalité est particulièrement citée dans l'évaluation des activités cheffales. Des informateurs du commun disent que ce qu'il advient de l'argent officiel «public», tels les impôts et les sommes données à la cour, ne les concerne pas et n'ont aucun lien avec eux. Ils ne considèrent pas les détournements de fonds de la même manière sévère que l'Administration. Qu'un chef puisse être déposé pour toujours pour avoir commis un tel crime est souvent considéré comme incompréhensible.» Il est en effet patent que les sujets ne comprennent pas pourquoi les prestations données au chef, comme les impôts, doivent d'abord aller à la trésorerie de la Division avant qu'on en renvoie une partie au chef sous forme de salaires ou de subsides. Bien des chefs birom des années 1940 et 1950 se retrouvèrent, fort étonnés, en prison pour n'avoir pas «compris» le bon fonctionnement de l'administration moderne.

Ce qu'il importe ici de retenir c'est l'aspect ostentatoire de la richesse du chef et son aspect de symbole du bien-être matériel du village, le miroir

de la production, ainsi que son aspect partiellement redistributif. Le chef doit être le plus gros homme du village – dans tous les sens du terme³ –, il doit être le plus riche; il a le plus de femmes; il est le chef de la plus grosse lignée par l'adoption d'esclaves et d'étrangers; il est le plus gros consommateur des nourritures les plus appréciées, la bière et la viande. C'est un peu la matérialisation d'un rêve éveillé fait par tous, mais irréalisable pour tous, qu'on concrétise dans la personne d'un seul. Ce n'est pas l'utilité de son travail, qu'il soit judiciaire ou rituel, qui explique ici son statut différentiel. Les Birom disent que le travail du *gwom kwi* et celui du *gwom ci* sont tout aussi nécessaires mais nous avons vu que le *gwom kwi* et le *gwom ci* ne reçoivent strictement rien, bien qu'il soit affirmé sans ambage que leurs fonctions rituelles en ce qui concerne le bien-être matériel du village sont aussi essentielles que celles du chef. Les prestations dues au chef sont bien des prestations de fonction mais pour une fonction de représentation, de symbolisation du village plus qu'un paiement pour des pouvoirs mystiques. La comparaison avec les Rukuba, que nous allons maintenant brièvement décrire, permettra d'élaborer plus à fond sur ces divers aspects des prestations birom.

▣ La chefferie rukuba⁴

Les Rukuba, une tribu contiguë aux Birom, sont aussi divisés en chefferies, une vingtaine en tout, dont la population varie entre soixante-dix personnes pour les plus petites et environ deux mille pour les plus grandes. Nous ne nous occuperons pas ici de leur morphologie interne, ni de leur intégration réciproque à l'intérieur d'un schème organisationnel usant d'un système de rituels cycliques que nous avons décrit dans la bibliographie donnée ci-dessus. Nous nous bornerons seulement à examiner la place du chef et celle des prestations qui lui sont dues dans cet ensemble.

Tout comme le chef birom, le chef rukuba recevait les prises de guerre (chevaux, prisonniers, têtes d'ennemis tués); les prisonniers, rares à ce qu'il semble, étaient vendus en esclavage, soit dans la province de Zaria s'il s'agissait de ressortissants de tribus «païennes», soit chez les tribus «païennes» pour les Peul musulmans – encore plus rares – qu'on capturerait occasionnellement. Contrairement aux Birom de Bachit chez qui les

³C'est une idée birom qu'un chef doit être gros et je me souviens de la désolation d'un des chefs birom qui, durant un de mes séjours, se lamentait ouvertement d'être maigre malgré l'ingurgitation de quantités phénoménales de bière et qui cherchait partout des «médecines» pour grossir. Cette idée est aussi partagée par les Rukuba.

⁴Les données de terrain rukuba viennent de mes propres travaux poursuivis principalement entre janvier 1964 et août 1967, alors que j'étais employé par l'UNESCO à Jos, et durant l'été 1968 et l'hiver 1971-72, ces deux derniers séjours financés respectivement par l'Université de Rochester, N.Y., et le second par le Conseil des Arts du Canada. Des informations plus détaillées sur la chefferie ont été publiées ailleurs (Muller, 1974, 1975, 1976a, 1976b, 1978) et surtout (1977) pour ce qui concerne plus spécialement les prestations dues au chef.

guerres intervillages étaient planifiées par des individus entreprenants pour le propos explicite de se procurer chevaux et prisonniers, soit pour les vendre, soit pour les rançonner ou encore les garder, les «guerres» rukuba étaient plutôt des échauffourées inter-villages – où l'on ne prenait ni têtes ni prisonniers – ou intertribales lors des chasses collectives pan et intertribales qu'organisent encore aujourd'hui les Rukuba. Ceci était cependant assez rare et le butin guerrier, bien qu'il dût revenir au chef, était loin d'avoir l'importance qu'il avait chez les Birom de Bachit. Le chef ne pouvait le garder en entier et, en particulier en ce qui concerne les esclaves, il ne pouvait les adopter ni même utiliser leur force de travail; il lui fallait les vendre mais il pouvait jouir du prix de la transaction. Les Rukuba disent avec un mépris non dissimulé qu'ils ne gardaient jamais d'esclaves, pas même les chefs, bien que mes enquêtes aient révélé que quelques-uns aient été gardés par des individus du commun. On ne cherche pas ici à accroître la famille immédiate du chef de village mais, tout comme pour les Birom, on en faisait le plus gros consommateur du village. À l'inverse du chef birom, les chefs rukuba travaillent leurs champs, comme le fait tout un chacun tant qu'il est valide, mais il reçoit aussi certaines prestations; on lui donne quelques morceaux de certains gros animaux tués à la chasse; on l'invite généralement à toute cérémonie du mariage *agba* qui se tient dans son village où on lui réserve un pot de bière et un morceau de viande; il honore de sa présence les travaux collectifs importants faits par les hommes du village où il est régalé de nourriture et de boisson. Mais les principales prestations «alimentaires» si l'on peut dire, se font lors des rituels publics et lors des travaux collectifs entrepris sur les champs appartenant à la chefferie – et non personnellement au chef qui n'en n'est que l'usufruitier pour tout le temps de son règne.

Les prestations dues lors des rituels sont les suivantes: à l'époque de l'initiation *asɔ*, chaque initié doit donner le poulet qu'on a sacrifié pour lui au chef qui garde une partie des volatiles et redistribue le reste aux aînés de son clan et aux étrangers d'autres tribus qui viennent assister aux danses en spectateurs; les initiés doivent aussi céder au chef une patte arrière de chèvre elle aussi sacrifiée à cette occasion. La quantité de viande peut être ici importante et le chef peut très bien en faire sécher une partie pour en différer la consommation. Ces dons immédiatement consommables permettent au chef d'être le plus gros consommateur du village mais ils ne l'autorisent pas, en tant que producteur direct, à dépasser ses concitoyens. D'autres contributions alimentaires consistaient en amendes faites de grains, de poulets ou de chèvres que le chef infligeait aux coupables de crimes ou d'infractions et dont il distribuait aussi une partie aux aînés de son clan qui l'assistaient pour rendre les jugements.

L'unité de production du chef est tout à fait similaire à celle d'un homme du commun; le chef possède, comme tout homme rukuba, ses champs personnels qu'il travaille et dont il alloue une partie à chacune de ses femmes. Celles-ci mettent leur moisson dans leur grenier personnel et les grains

servent à les nourrir, elles, leurs enfants et leur mari, pendant la saison sèche. Le produit des champs du mari est entreposé dans un grenier central qui n'est ouvert, au moins en théorie, que lorsque les greniers des épouses sont épuisés. Mais le grenier central d'un chef, qui appartient à la chefferie, est plus grand et plus imposant car il sert aussi à y mettre les récoltes du champ expressément réservé à la chefferie et qui passe ainsi de chef en chef sans que ceux-ci ne le partagent entre leurs enfants. Le chef organise deux ou trois fois par année des prestations de travail sur les portions du champ qui sont consacrées cette année-là soit au sorgho soit au millet tardif. Les villageois y viennent en nombre et effectuent rapidement le travail qui n'est cependant pas aussi considérable que celui qu'on consacre au chef de Bachit. Ces prestations sont récompensées par un repas et de la bière. En ce sens, ces prestations ne diffèrent absolument en rien de celles données à un simple particulier qui a les moyens — et le grain — d'organiser un travail collectif sur ses champs; les gens intéressés qui s'y rendent bénéficient aussi d'un repas bien arrosé. Mais on aurait tort de ne considérer que la production dans les prestations dues au chef car les villageois travaillent sur les champs du chef pour deux raisons diamétralement opposées selon que l'année suivante sera bonne ou mauvaise. Si l'année est bonne, le chef pourra utiliser ses surplus pour régaler ses invités lors de la tenue de rituels et des chasses collectives inter-tribales; ces surplus sont consommés de manière somptuaire et ils témoignent efficacement de l'état de prospérité du village, un peu comme les Birom considèrent la redistribution des produits de leur travail donné au chef. À l'inverse, si l'année qui vient est mauvaise par suite de maigres récoltes dues le plus souvent à l'invasion de criquets pèlerins, le chef diminuera les prestations somptuaires de manière drastique; les villageois les plus démunis pourront demander de l'aide au chef et celui-ci leur donnera du grain. Lorsque les semences avaient été détruites par une courte sécheresse intempestive survenant juste après les semailles, ou par des pluies diluviennes qui emportent le sol arable et les pousses, le chef pouvait être mis à contribution et sommé de remplacer les semailles. On ne faisait ces démarches qu'en dernière instance, si la parenté agnatique proche ne pouvait suppléer à la carence et, aujourd'hui, on a ample occasion d'acheter les semences manquantes au marché après avoir été travailler quelques temps dans les mines d'étain toutes proches. D'autre part, la raison principale des désastres de cette sorte était les vols de sauterelles qui n'ont pas reparu chez les rukuba depuis près de quarante ans. Les Rukuba disent aujourd'hui qu'il y a bien longtemps qu'ils laissent en fait tous les surplus au chef, puisqu'ils ont des solutions individuelles de remplacement, mais ils disent tous que, au fond, les grains leur appartiennent en priorité et qu'ils les «donnent» au chef seulement si tout va bien. On peut se demander ici s'il s'agit bien d'un tribut puisque le chef n'en a le contrôle que sous condition et qu'ils se font, comme chez les Birom, volontairement et non sous la contrainte; on devrait parler plus exactement de prestations volontaires mais payées, puisque les participants reçoivent un repas, prestations données si tout va bien et retirées en cas de catastrophe. On peut donc dire que dans cette optique les chefs birom

et rukuba agissent similairement dans les faits, le chef birom, comme nous l'avons vu, aidant aussi les nécessiteux. La différence réside dans la façon d'expliquer idéologiquement le sort des biens produits sur le champ de la chefferie dans l'une et l'autre population: les Rukuba disent carrément que les grains leur appartiennent et qu'ils peuvent en prélever leur part si tout va mal alors que les Birom disent qu'ils font confiance au chef et que ce qu'il fait des surplus ne les regarde pas. Pourquoi cette différence assez marquée de poser le problème? C'est là que réside la plus grande différence entre les deux populations et celle-ci découle directement de l'idéologie qui assigne un rôle différent à chacun des deux chefs. Le chef birom n'est pas responsable en dernière instance de la prospérité du village; la cause des déboires ne réside jamais dans sa personne et il est complètement exonéré de tout blâme en cas de catastrophe dont on recherche les causes ailleurs, lors d'assemblées plénières qu'il préside. Chez les Rukuba, au contraire, le chef est un bouc émissaire, responsable en dernière instance de la prospérité ou de la pauvreté du village; si l'on mentionne assez rarement que les années fastes ou superfastes ont été dues à tel ou tel chef en particulier, les années néfastes sont brandies comme preuve de l'incurie mystique d'un chef donné qui peut être déposé en cas de catastrophe majeure. Le chef doit alors se rendre chez son oncle maternel et il est remplacé par un autre candidat qu'on suppose plus apte au départ. L'idéologie de la chefferie rukuba est celle que Sir James George Frazer a appelé, d'un terme impropre au demeurant mais qui est passé dans l'usage courant, la royauté divine. Celle-ci se caractérise, dans sa forme la plus typique, par la mise à mort du souverain soit à intervalles fixes soit lorsqu'il devient vieux ou encore lorsque tout va mal. Le chef est une sorte de bouc émissaire institutionnalisé responsable en dernière instance de tous les troubles collectifs importants affectant sa communauté; c'est un bouc émissaire fabriqué de toutes pièces qui est censé, comme tout bouc émissaire, rétablir l'ordre et l'équilibre par sa disparition violente. Être ambigu s'il en est, il est à la fois cause de désordre et restaurateur de l'ordre, le dilemme est d'essayer de le garder sous ses aspects bénéfiques quitte à le sacrifier réellement à date fixe et/ou lorsque tout va mal. Mais après l'avoir fait mauvais par l'exécution de transgressions — qui peuvent être de plusieurs ordres — il faut périodiquement sacrifier le souverain sous une forme substitutive pour avoir l'occasion d'en jouir sous son aspect bénéfique; c'est ce que font d'innombrables rites, improprement appelés rites de réjuvenation. Les modalités que peuvent prendre les transgressions et les sacrifices subséquents, qu'ils soient ceux du souverain lui-même ou de ses substituts, sont fort variées; chez les Rukuba, la transgression consiste en un cannibalisme métaphorique des restes funéraires d'un des anciens chefs et, dans certains cas, du cannibalisme d'un bébé qui est un chef potentiel, tandis que le sacrifice par procuration se fait tous les quatorze ans par l'expulsion d'un vieillard qui est un substitut du chef, tout ceci laissant la porte ouverte, non pas à l'élimination physique du chef si le village souffre d'une quelconque calamité, mais à sa déposition et à son bannissement, ce qui est supposé ramener l'ordre. Une bonne part des catastrophes tient aux mauvaises récoltes, à l'occasion

des plus sévères le chef peut être exilé. On voit bien ici la différence d'avec les Birom. Chez les Rukuba les prestations dues au chef sont vues en termes d'échange, le chef les reçoit en proportion directe de son efficacité mystique car il est bien évident que la prospérité de son champ sera en rapport avec celle des villageois, les conditions climatiques étant les mêmes pour tout le village. Si les termes de l'échange se dégradent, si l'on peut dire, le chef se montrant mystiquement inapte, on le congédie tout simplement. Rien de tel chez les Birom qui ne déposent jamais leurs chefs, que la prospérité ou la misère règne; les chefs birom sont, comme les bons chefs rukuba, censés régner longtemps, mais sans que la menace d'une déposition soit, comme une épée de Damoclès, suspendue sur leur tête. Si, dans une bonne année, on peut dire que les chefs birom et rukuba utilisent les surplus conférés par leur peuple d'une manière analogue, il n'en va pas de même lors d'une mauvaise année où l'un s'en tire indemne alors que l'autre est banni. Le chef rukuba est en même temps l'agent et la représentation de la prospérité du village; sous ce dernier aspect, il doit être gros et grand, au moins idéalement. Il se doit d'être le plus riche du village de par les biens de consommation qu'il peut exiger et les chefs rukuba prenaient bien soin que personne dans le village ne puisse leur être comparé en ce domaine. Nous avons vu qu'il était impossible à un particulier de Bachit de rivaliser avec le chef auquel on donne de telles prestations que personne ne peut songer à l'égaliser. Il n'en allait pas toujours exactement de même chez les Rukuba et le chef exerçait des fonctions sur les concessions qui rivalisaient un tant soit peu avec lui et, à cause de sa nature ambivalente, bonne et mauvaise à la fois, la société lui permettait un certain arbitraire qu'il exerçait en punissant des individus — en particulier les forgerons — dont la prospérité ou l'éclat rivalisaient avec les siens. En tant qu'agent de la prospérité du village, le chef rukuba en est directement quantitativement responsable et son efficacité mystique peut être jugée et mesurée par la présence ou l'absence de bonnes récoltes, cet aspect comptable est utilisé par les villageois pour juger de l'opportunité de garder ou de révoquer le chef. Le chef birom n'est que le gestionnaire de surplus libéralement octroyés par les sujets; c'est un gestionnaire pressé par ses sujets d'être le plus gros consommateur du village, comme le chef rukuba, mais qui n'est que la représentation de la prospérité du village sans pour autant en être l'agent; c'est lui le vrai miroir de la production bien que cet aspect entre lui aussi en ligne de compte chez les Rukuba. Mais le contrôle demeure plus strict chez les seconds; nous avons vu que les Rukuba disent clairement que les grains entreposés dans le grenier du chef leur appartiennent en premier lieu alors que certains Birom de Bachit interrogés par leur ethnologue, Tanya Baker, répondirent qu'une fois les surplus et les tributs rentrés chez le chef, ce n'était plus leur affaire. Bien qu'on s'attende en réalité à ce que les chefs birom et rukuba aident les plus démunis, la façon de disposer théoriquement de ces surplus dans le discours des uns et des autres diffère de manière significative.

Ce qu'il faut aussi retenir ici c'est que l'idéologie du miroir de la production birom s'accommode de changements drastiques. À l'époque du travail de terrain de Tanya Baker, quelques rares chefs birom étaient devenus chrétiens sans que rien n'ait changé au point de vue des prestations qui continuaient à se faire comme auparavant sur les champs de la chefferie, alors que seize ans plus tard il était toujours impensable pour les Rukuba d'avoir un chef de village chrétien parce qu'il n'aurait pas fait les rites ni subi une intronisation normale, mettant ainsi en danger la production. Les chefs birom devenus chrétiens semblent s'être rapidement défaits de leurs devoirs rituels en les confiant à d'autres personnes sans que celles-ci aient bénéficié des prestations dues au chef, montrant bien ainsi le côté de miroir de la production *per se* du chef sans que s'y mêle une quelconque efficacité rituelle.

Le contraste est encore plus clair si l'on interroge les idéologies comparées des deux chefferies dans leur globalité et non plus seulement par rapport aux biens donnés aux chefs. Le chef rukuba n'est pas seulement déposé lorsque les récoltes ne sont pas abondantes, bien que ce soit la cause principale des dépositions et que les règnes des chefs anciens soient le plus souvent évalués par les vieillards en termes de bonnes ou de moins bonnes récoltes, mais aussi lors de défaites à la guerre, de dissensions internes qui peuvent miner la cohésion du village, ou de catastrophes météorologiques comme la chute d'éclairs tuant d'un coup plusieurs personnes. On peut dire que le chef rukuba est responsable de tout en dernière instance alors que le chef birom n'est jamais responsable de rien et que la place conférée aux biens matériels qui leur sont donnés, tant dans la pratique que dans les discours que tiennent les deux populations sur ce point, est une conséquence directe de chaque idéologie particulière.

Godelier (1974) s'est récemment posé la question de savoir si une anthropologie économique était possible pour conclure qu'elle ne saurait être sans prendre en compte l'idéologique; un autre auteur, Bonnafé (1973), parlant de son expérience de terrain, ouvre sa contribution en disant qu'on se condamnerait à ne rien comprendre de la société qu'il a étudiée sans commencer *d'abord* par un exposé de l'idéologie dominante, en somme en commençant par le haut et non par le bas, par les superstructures et non par les infrastructures. Ces deux auteurs se réclament du marxisme mais d'un marxisme qui a pris un singulier virage en regard de la plupart des adeptes de l'Église qui avaient été jusque-là incapables de mesurer la portée de l'idéologique dans les institutions économiques, de penser l'infrastructure et la superstructure en relation dialectique puisque le dogme faisait de la seconde une simple dérivation de la première. Nous voyons dans les deux exemples que nous venons d'examiner que l'idéologie est, de manière différente dans les deux cas, *constituante* de certains rapports de production et non déterminée et constituée par ceux-ci. Mais il y a plus. La finalité ultime et la représentation de ces rapports particuliers de production n'obéissent que fort peu à la destination des tributs que nous avons

mentionnée au début de cet article: financer de grands travaux d'intérêt collectifs ou assumer la paix par un corps de garde payé à même les tributs. Ce n'est pas non plus une extorsion de surtravail ou le résultat d'une exaction comme certains pourraient le penser puisque les tenants d'une certaine anthropologie comptabiliste, faisant fi du contexte sociétal et idéologique, décident arbitrairement que quiconque mange ce qu'il n'a pas lui-même produit est un exploiteur. Point d'oppression ni de contrainte ici; ces relations de production sont idéologiquement déterminées et leur finalité est partagée par tous. D'autres auteurs ont introduit, comme nous l'avons mentionné, le concept de prestation de fonction, un échange de prestations contre un quelconque travail, fut-il de nature mystique. Ceci est certes un progrès et, si cette dialectique s'applique aux Rukuba, nous avons voulu montrer qu'à l'intérieur de cette catégorie des prestations de fonction, l'échange n'est pas toujours important, comme le montrent les Birom, et qu'on ne saurait déduire le sens que prennent ces prestations sans analyser la place conférée par l'idéologie au bénéficiaire de celles-ci car l'anthropologie économique elle aussi, comme toute autre branche de l'anthropologie, est tributaire d'une recherche du sens et de la signification.

BIBLIOGRAPHIE

BAKER T.

- 1954 *The social organisation of the Birom*, thèse de doctorat non publiée. Londres: University College.
- 1956 «Political control among the Birom», *Proceeding of the Third Annual Conference, West African Institute of Social and Economic Research (WAISER)*, Ibadan: 111-119.
- 1959 «Nigeria», *International Institute of Differing Civilisations (INCIDI)*, 31st Meeting, Brussels, 1958. *Women's role in the development of tropical and sub-tropical countries: 73-83*, Bruxelles.

BONNAFÉ P.

- 1973 «Une grande fête de la vie et de la mort: le miyali cérémonie funéraire d'un seigneur du ciel kukuya (Congo-Brazzaville)», *L'Homme*, 13, 1-2:97-166.

DAVIES G.J.

- 1949 *The Bi Rom. A study of a Nigerian tribe*. Manuscrit non publié.

GLUCKMAN M.

- 1951 «The Lozi of Barotseland in North-Western Rhodesia»: 1-93, in Colson, E. and M. Gluckman (eds), *Seven Tribes of Central Africa*. Manchester: Manchester University Press.

GODELIER M.

- 1974 «Une anthropologie économique est-elle possible?: 177-201, in E. Morin et M. Piattelli-Palmarini (eds), *L'unité de l'homme. Tome III, Pour une anthropologie fondamentale*. Paris: Les Éditions du Seuil. (Cité d'après l'édition de 1978).

- GUNN H.D.
 1953 *Peoples of the Plateau Area of Northern Nigeria*. Ethnographic Survey of Africa. Western Africa, Part VII, International African Institute. Londres: Oxford University Press.
- HORTON R.
 1971 «Stateless societies in the history of West Africa»: 78-119, in Ajayi, J.F.A. and M. Crowder (eds). *History of West Africa*, Vol. I. Londres: Longman.
- JONES G.I.
 1974 «Social anthropology in Nigeria during the Colonial period», *Africa*, 44, 3:280-289.
- LITTLE K.
 1956 «Two West African elites», *International Social Sciences Bulletin*, 8:495-498.
- MULLER J.C.
 1974 «Métaux, chefs et forgerons chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigéria)», *Anthropologia* (n.s.), 16, 1:97-121.
 1975 «La 'royauté divine' chez les Rukuba. Benue-Plateau State, Nigéria», *L'Homme*, 15, 1:5-27.
 1976a «Of souls and bones: The living and the dead among the Rukuba. Benue-Plateau State, Nigeria», *Africa*, 46, 3:255-270.
 1976b «Interlude pour charivari et tambour silencieux. L'intronisation des tambours chez les Rukuba (Plateau State, Nigéria)», *L'Homme*, 16, 4:77-94.
 1977 «Chefferie, idéologie et mode de production chez les Rukuba (Plateau State, Nigéria)», *Revue Canadienne des Études Africaines*, 11, 1:3-22.
 1978 «Ritual legitimacy and demography among the Rukuba (Plateau State, Nigéria)», *Canadian Journal of African Studies*, 12, 1 (sous presse).
- RICHARDS A.I.
 1969 «Keeping the king divine. The Henry Myers Lecture 1968»: 25-35, in *Proceedings of the Royal Anthropological Institute... for 1968*, Londres.
- SMEDLEY A.
 1967 *Kinship and social organization among the Birom of Northern Nigeria*, thèse de doctorat non publiée, Victoria University of Manchester, Manchester.