

" Gros hommes Ganawuri et chefferies Rukuba " : deux modes communautaires de consommation de la richesse

Gérald Berthoud

Volume 3, Number 1, 1979

Parenté, pouvoir et richesse

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000910ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000910ar>

[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

Berthoud, G. (1979). " Gros hommes Ganawuri et chefferies Rukuba " : deux modes communautaires de consommation de la richesse. *Anthropologie et Sociétés*, 3(1), 129–146. <https://doi.org/10.7202/000910ar>

«GROS HOMMES GANAWURI ET CHEFFERIES RUKUBA» deux modes communautaires de consommation de la richesse

Gérald Berthoud



Véritable recherche de sémiologie sociale, l'étude de l'usage de la richesse matérielle permet de saisir les similitudes et les différences entre les sociétés. Par opposition aux théories fondées sur une vision continuiste de l'histoire, les données anthropologiques confirment que toute société, peu importe la nature et le niveau de ses « forces productives », doit faire face, d'une façon ou d'une autre, à une richesse excédentaire. Il est inutile de reprendre ici les acquis de toute une littérature (voir entre autres: Bataille 1967; Baudrillard 1972, 1973; Berthoud et Sabelli 1976; Sahlins 1976).

La consommation, le gaspillage, la destruction, la dilapidation, la dépense improductive sont inhérents au monde vivant, donc à l'humanité, au même titre que les phénomènes de production, d'accumulation, d'épargne ou encore de dépense utile. Plus fondamentalement, toute société *s'exprime* dans un mode quelconque de consommation. Plusieurs siècles d'utilitarisme nous font oublier cette vérité anthropologique.

L'étude des sociétés autres permet de retrouver cette vérité, au-delà de l'évidence trompeuse du cercle production-consommation. Engagé dans ce qu'il est convenu d'appeler une perspective ethnohistorique, je n'oppose cependant pas radicalement passé et présent. Je vise à rendre compte d'une logique sociale, plus que de son actualisation dans un moment historique précis. Je ne traiterai donc pas ici de l'altération et des transformations subies par cette logique sociale, sous les effets destructeurs de la société industrielle avancée. Les Ganawuri et les Rukuba¹ du début du siècle se caractérisaient sans doute par la plénitude d'un mode de communication communautaire, dont il subsiste aujourd'hui encore de nombreuses traces.

¹ J'ai séjourné 14 mois chez les Ganawuri entre 1965 et 1973. Cette ethnie de près de 7 000 personnes se trouve à une cinquantaine de kilomètres au sud-ouest de la ville de Jos. Les données sur les Rukuba (environ 12 000 personnes) situés à quelques kilomètres à l'ouest de Jos proviennent des travaux publiés et inédits de Muller (voir entre autres: 1975, 1976, 1977 et 1978).

Ainsi abordée, la comparaison des Ganawuri et des Rukuba soulève des problèmes théoriques, dont la pertinence dépasse largement la seule connaissance de ces deux ethnies.

D'une manière simplifiée, la spécificité des Ganawuri réside dans l'existence des « gros hommes » et de l'héroïsme ; celle des Rukuba, dans la chefferie et un système matrimonial d'une très grande complexité. Ce schématisme ne révèle-t-il que les « obsessions » de deux anthropologues ? N'est-il pas à la fois un indicateur de leurs intérêts et de leurs oublis ? Répondre affirmativement reviendrait à éluder le problème réel que pose le constat des différences entre les Ganawuri et les Rukuba.

Pour comprendre et analyser de manière contrastée les deux ethnies, l'institution des « gros hommes » et celle de la chefferie constituent le point de départ inévitable. Autour des « gros hommes » et du chef se cristallisent en quelque sorte toutes les différences de l'organisation communautaire des deux groupes.

Pour rendre compte de telles différences à l'intérieur d'une même logique sociale, toute explication exclusive de nature technologique et écologique, ou encore politique (se fondant sur la présence ou non d'une chefferie) mène irrémédiablement à une impasse. Aucune de ces démarches ne permet de s'engager dans une étude comparative propre à relever les similitudes et les différences des ethnies du Plateau de Jos.

Selon une perspective étroitement matérialiste, l'anthropologue devrait rechercher les facteurs explicatifs du fonctionnement et des transformations des sociétés dans le domaine « objectif » des contraintes « infrastructurales ». La causalité ultime d'un rituel, d'une cérémonie, ou d'une forme quelconque d'utilisation de la richesse résiderait dans les conditions écologiques, technologiques et démographiques d'un groupe. Faut-il voir dans les diverses activités prestigieuses l'actualisation d'un « mécanisme de régulation » ? La complexité d'une société ne peut se réduire à un flux d'énergie dont l'unique finalité serait de maintenir un optimum matériel et démographique.

Dans la comparaison entre les Ganawuri et les Rukuba, ni l'environnement naturel, ni les techniques culturelles et artisanales, ni même la densité démographique ne permettent d'établir une distinction pertinente. Forces productives et rapports de production, selon les expressions de l'approche marxiste, sont similaires. Dans les deux cas, le chercheur peut repérer par exemple un « mode de production domestique ». Aussi n'est-il plus soutenable d'affirmer que les deux institutions des « gros hommes » et de la chefferie résultent directement d'une même cause. Ne faut-il pas plutôt accepter l'idée qu'un mode spécifique de sociabilité et de consommation de la richesse matérielle se présente comme un espace de créativité collective. La confrontation de plusieurs ethnies du Plateau de Jos montre la diversité des solutions culturelles à un même ensemble de contraintes.

Si l'application intégrale du matérialisme culturel et de la théorie des modes de production mutile les ethnies communautaires en les ramenant à des caractéristiques stéréotypées, d'autres approches sont tout aussi réductrices dans la manière d'analyser ce mode d'organisation sociale.

Par exemple, l'anthropologie politique, axée sur la typologie classique « bande, tribu, chefferie, État » n'évite guère un évolutionnisme grossier. Dans cette optique, les Ganawuri passent pour une « tribu » ou une société « acéphale » au contraire des Rukuba. Dans leur différence radicale, les deux ethnies n'appartiennent plus au même univers.

Refuser le recours à un matérialisme rigide revient à réhabiliter les activités « superstructurelles », en ne les réduisant pas à la seule fonction de « mécanisme de régulation ». Rejeter le formalisme politique entraîne une méfiance à l'égard des formes du pouvoir, pour retrouver derrière une identité ou une différence apparente, une diversité ou une similitude significative. En centrant l'analyse sur les institutions qui se nouent autour de l'utilisation de la richesse matérielle, il devient possible d'envisager à la fois ce qui est commun à deux ethnies communautaires et ce qui est particulier à chacune d'elles.

▣ Les différences institutionnelles

Les Ganawuri comme les Rukuba présentent une unité ethnique qui va bien au-delà des critères habituels comme la langue par exemple. Chacune des deux ethnies correspond à une unité sociale pertinente, constitutive d'un mode de sociabilité; chacune équivaut à une « communauté réelle » ou « de fait », selon l'expression de Marx. Au-delà du simple donné ethnique, l'un et l'autre groupe sont des formations communautaires (voir Berthoud et Sabelli 1976). Le lignage (de plusieurs dizaines d'individus à quelques centaines) est à la base de l'organisation sociale chez les Ganawuri, comme « l'unité preneuse d'épouses » (de moins d'une centaine d'individus à un millier environ) chez les Rukuba. Dans le premier cas, le critère d'appartenance est celui d'une patrilinéarité courante, plus putative que réelle; dans le second cas, il s'établit par référence au système matrimonial. Être membre de la même unité preneuse d'épouses implique de partager le même lieu d'initiation, où chaque garçon doit se soumettre à un mariage rituel.

Les lignages ganawuri n'établissent pas seulement entre eux un tissu de relations, surtout d'ordre matrimonial, mais ils se regroupent en deux catégories de paroisses, agraires et héroïques, qui entraînent une double division du territoire ethnique. Parmi les quatre paroisses agraires, celle du « grand chef du fonio » domine. Les « chefs de la brousse » des trois paroisses héroïques jouent chacun un rôle équilibré dans le déroulement des rituels et des cérémonies sanctionnant un acte de bravoure à la chasse ou à la guerre. Le mode d'insertion des lignages dans cette double appartenance paroissiale

siale assure la solidité de l'unité ethnique. Spatialement, la paroisse agraire dominante est fractionnée en deux paroisses héroïques et en une partie de la troisième, qui se compose elle-même encore des trois autres paroisses agraires.

L'ethnie rukuba comprend une vingtaine de chefferies interdépendantes, regroupées en cinq sections rituelles. On peut parler d'une confédération de chefferies. La cohésion et l'unité se réalisent surtout par les rituels. Parmi ceux-ci le rituel pan-ethnique «kugo» marque le début du cycle. Il concerne aussi bien la chefferie, comme pierre angulaire de l'organisation sociale, que l'individu, contraint de passer par plusieurs stades initiatiques. Enfin les deux ethnies constituent chacune une entité endogamique. Cette seule caractéristique suffirait déjà à assurer l'unité du groupe.

Dans leur ensemble, les ethnies du Plateau de Jos sont construites à partir des mêmes éléments, mais leur spécificité réside dans la manière de les combiner. Ainsi, partout il y a des «chefs» — pour autant que ce terme soit envisagé dans un sens large —, des «gros hommes», des formes plus ou moins élaborées d'héroïsme, un système matrimonial de complexité variable, etc. Les différences ethniques naissent et se maintiennent grâce à l'importance que reçoit l'un ou l'autre de ces éléments. Ainsi, pour les Ganawuri, les «gros hommes» sont premiers; pour les Rukuba, la prééminence des chefs est indiscutable, au point de porter la responsabilité de l'ordre naturel et de l'ordre social. Les chefs assument donc pleinement le rôle de boucs émissaires, susceptibles d'être déposés si le malheur frappe la collectivité. Nul besoin d'invoquer le courroux des ancêtres et de se référer au châtement de dieu pour expliquer les raisons d'un désordre quelconque. Le problème peut se régler entre les vivants.

Chez les Ganawuri, au contraire, le pouvoir est éclaté et se limite à de strictes prérogatives rituelles et cérémonielles. Par leur fonction sacerdotale les trois «chefs de la brousse» ne sont pas rigoureusement assimilables à des chefs, mais bien plutôt à des prêtres. Assurant l'ordre naturel et social, avec le prêtre agraire, ou «grand chef du fonio», ils n'endossent cependant aucune responsabilité en cas de catastrophe. Les ancêtres ou dieu («Tannbwei», littéralement, le «père soleil») en constituent les causes ultimes. Les prêtres se chargent surtout de découvrir, parmi les vivants, qui a transgressé l'un ou l'autre des interdits propres à entraîner la colère ancestrale ou divine. Le partage des tâches entre les trois prêtres héroïques apparaît comme un subtil dosage pour empêcher tout accaparement du pouvoir par l'un d'entre eux.

La tradition orale montre le danger qu'il y aurait pour l'ordre du monde à ne pas respecter la séparation entre les rituels agraires et les rituels héroïques, entre la vie et la mort. Il semblerait que dans un passé lointain les trois prêtres héroïques assumaient simultanément la charge de prêtre agraire. Comme l'un d'entre eux cumulait la fonction de «grand chef du fonio»,

alors que les deux autres devaient se contenter d'un rôle agraire subalterne, une telle inégalité pouvait conduire à l'arbitraire du pouvoir d'un seul. La tradition met les Ganawuri en garde contre un tel danger en rapportant que le fonio – culture principale – se mit à périliter dans la partie centrale du territoire ethnique, là où se concentraient les trois prêtres. La cause de ce malheur fut attribuée au danger inhérent à l'association de la culture, source de vie, et des activités cynégétiques et guerrières, liées à la mort. On décida alors de séparer radicalement les fonctions rituelles et de concentrer la production du fer et le travail des forgerons dans deux zones bien précises et moins sensibles aux exigences rituelles. Une variante affirme même qu'avant ce partage, il n'y avait qu'un seul chef pour toute l'ethnie. La leçon est claire. Toute concentration est mortelle pour la société, qu'il s'agisse du pouvoir ou de la richesse. Plus rigoureusement encore, le cumul, à l'intérieur du même lignage, de la charge de prêtre (héroïque ou agraire) et de forgeron est exclu. En bref, la conjonction du pouvoir et de la richesse est étrangère à la logique communautaire, peu importe sa forme institutionnelle.

À première vue, la différence est grande entre la concentration du pouvoir chez les Rukuba et son éclatement chez les Ganawuri. Pourtant le pouvoir du chef rukuba n'est pas celui d'un despote, car il n'échappe pas au contrôle de la société. Disjoint de la richesse accumulée, il en garantit du même coup une certaine pulvérisation entre les unités sociales. Chez les Ganawuri, cette même fonction est remplie par les « gros hommes », dont la reconnaissance sociale requiert l'intervention des prêtres héroïques. « Les chefs existent pour sanctionner les actes de bravoure » affirment les aînés. Il n'est donc pas surprenant que les qualités requises pour les chefs et les « gros hommes » soient identiques: bon cavalier, excellent chasseur, cultivateur émérite et surtout homme généreux.

La primauté des chefs chez les Rukuba ne signifie pas l'absence de « gros hommes ». Comme dans toute ethnie communautaire, un homme peut se distinguer par ses actes de bravoure et par sa générosité, pour en retirer un indéniable prestige. Cependant il ne peut en aucun cas porter ombrage au chef, véritable reflet de la collectivité. L'héroïsme rukuba reste donc informel, au contraire de la situation ganawuri.

Mais alors, à quoi les Rukuba consacrent-ils leur temps et une partie appréciable de leur richesse? Ils se marient, mais en ne se contentant pas de faire comme tout le monde. Leur système matrimonial se caractérise par une complexité institutionnelle peu commune. Sa place dans l'organisation sociale est tout à fait centrale. Il est impossible de comprendre, par exemple, l'ordre politique et rituel sans une connaissance préalable du domaine du mariage, combinant mariage rituel, relations prémaritales, mariage préférentiel, mariage primaire et mariage secondaire. Les rituels les plus importants pour toute l'ethnie sont étroitement liés à la sphère matrimoniale. Ainsi dans l'une ou l'autre des trois cérémonies d'initiation des garçons, les

époux rituels comme les époux préférentiels jouent un rôle essentiel. Cette imbrication entre les domaines rituel et matrimonial atteste en fait la relation nécessaire entre le pouvoir politique et le système de mariage, si l'on veut bien voir que chez les Rukuba, comme dans les sociétés voisines, le politique s'affirme dans la maîtrise du rituel. Par exemple, «kugo», le rituel le plus important pour toute l'ethnie, dont la périodicité est d'environ dix ans, équivaut à un véritable acte constitutionnel. Pour les Rukuba, «kugo» marque le «commencement du monde». Sa célébration permet d'arrêter la dégradation et le désordre, résultats inévitables de l'écoulement du temps. Rituel de régénération, il concerne d'abord les chefferies, dont la légitimité est ainsi renouvelée. Mais cette répétition de la «création du monde», cette réactualisation des «temps originels», sanctionne également le passage à l'état adulte de tous les garçons qui, une fois passés les trois étapes initiatiques, appartiennent de plein droit à l'unité preneuse d'épouses de leur père. Il n'est certes pas nécessaire d'insister sur le parallélisme étroit entre les niveaux social et ontologique, entre la «naissance» de l'univers et celle de l'être.

Face à cette complexité matrimoniale, qui met en jeu la presque totalité de la réalité sociale rukuba, la pratique ganawuri est simple. Centrée sur le mariage aléatoire entre deux lignages, son originalité réside essentiellement dans l'institution centrale du mariage initiatique, lui-même véritable pierre de touche de l'héroïsme. Cette forme d'initiation, réservée en fait à une minorité, suit le mariage effectif, souvent avec un décalage de plusieurs années. Elle sanctionne la position de «gros homme» et permet seule la reconnaissance sociale de tout acte réel de bravoure, à travers une suite de cérémonies héroïques très complexes. Mariage initiatique et cérémonies héroïques constituent donc un tout.

Il n'est pas question ici de décrire dans le détail le processus héroïque, mais bien plutôt d'en présenter quelques aspects pertinents, pour comprendre la forme institutionnelle que prend la dispersion de la richesse.

Le mariage initiatique comporte quatre phases d'activités rituelles et festives, s'étalant sur deux années lunaires. Chacune de ces phases doit se dérouler durant la période qui s'insère entre le rituel de «l'introduction de la culture du fonio» et les festivités de «nep», marquées, entre autres, par des rituels agraires comme l'introduction de nouvelles nourritures (citrouilles, pois, taro, maïs). Le mariage initiatique ne peut donc se réaliser que dans les quatre mois (avril à juillet) que durent le défrichage, le houage et l'ensemencement du fonio.

La première année, le mariage initiatique comprend l'annonce des cérémonies, l'envoi de la femme de la maison de son père à celle de son fiancé rituel et l'initiation proprement dite du couple. On doit parler de fiançailles rituelles, puisque le mariage effectif précède une telle initiation. Cette dernière se prolonge l'année suivante. Elle est alors la seule phase secrète, excluant ainsi toute révélation aux non-initiés.

Bien que ces diverses activités cérémonielles aient lieu en pleine saison des pluies, c'est-à-dire durant une période de travaux agricoles intenses, elles rassemblent un grand nombre de participants jusqu'à englober toute l'ethnie lors de «nep».

Le mariage initiatique garde son caractère communautaire, même si le nombre des bénéficiaires directs est peu élevé. À l'époque où il est encore une réalité vivante, chaque lignage compte entre un quart et un tiers d'hommes initiés, qui ne constituent cependant pas une catégorie sociale comparable à une caste.

Le lien indissociable entre le mariage initiatique et l'héroïsme montre bien que chez les Ganawuri l'acte effectif de bravoure compte moins que la sanction cérémonielle. Cette centration héroïque ne permet toutefois pas d'assimiler les Ganawuri à d'avidés «chasseurs de têtes». Aucun conflit n'est délibérément engagé pour la seule raison d'y prendre des têtes ennemies. Tuer un homme d'une ethnie voisine en période de paix n'entraîne aucune reconnaissance sociale d'un tel acte. L'héroïsme s'inscrit à l'intérieur de règles précises qui lui donnent ainsi son caractère culturel spécifique.

Quatre catégories d'animaux et d'ennemis permettent de transformer une prise de chasse ou de guerre en un titre de héros: léopard; tête ennemie (garçon ou homme); buffle nain, phacochère et loutre; bête domestique enlevée à l'ennemi (essentiellement cheval). Tous les autres animaux sauvages n'assurent aucun statut prestigieux reconnu à l'échelle ethnique. Pour le singe, l'antilope, etc., un rituel mineur d'initiation se pratique à l'intérieur des segments lignagers composés de groupes domestiques socialement et spatialement proches. Tuer un léopard passe pour le sommet du courage et donc du prestige, car, aux yeux des Ganawuri, cet animal est plus dangereux que n'importe quel ennemi. En période de guerre interethnique, ce dernier devient «niam a hai» (littéralement viande de brousse), c'est-à-dire du gibier pourvoyeur de prestige. Les deux dernières catégories se situent au bas de la hiérarchie du prestige socialement reconnu.

Au même titre qu'un homme tué en temps de paix, la capture d'un léopard durant la période de la culture n'est suivie d'aucune sanction cérémonielle pour le chasseur. Pourtant celui-ci garde la possibilité d'acquérir le titre de héros, si n'importe quel chasseur abat à la saison sèche suivante un léopard ou un substitut comme la mangouste ou la civette. Les deux chasseurs bénéficient alors du titre de héros.

Le prestige héroïque passe par trois étapes cérémonielles. Certes des variations existent pour différencier les catégories. Néanmoins chacune d'entre elles implique l'inauguration de l'acte héroïque, la consécration du héros et sa commémoration, souvent bien après sa mort. Seuls ceux qui passent par les trois étapes sont de vrais héros. Un acte de bravoure satisfaisant aux exigences de l'héroïsme donne toujours droit aux deux premières

étapes cérémonielles, quel que soit le statut du bénéficiaire. Par contre la commémoration n'est pas possible sans le mariage initiatique. Pourtant entre ce dernier et les cérémonies héroïques aucun ordre chronologique n'est prescrit. Un chasseur ou un guerrier non-initié, dont l'acte de bravoure se traduit par des cérémonies, peut toujours subir un mariage initiatique tardif, en vue de devenir un « gros homme », dont l'héroïsme sera célébré après sa mort.

Ces quelques données devraient suffire pour pouvoir affirmer de manière convaincante que la totalité du mariage initiatique et des cérémonies héroïques constitue la réponse culturelle des Ganawuri, au problème de la mort et du désordre naturel et social.

L'héroïsme est certes présent chez les Rukuba, mais il ne remplit pas la même fonction et ne véhicule pas la même signification. Chez les Ganawuri, les prêtres n'existent que pour sanctionner cérémoniellement le titre de « gros homme » ; chez les Rukuba, les chefs affirment leur statut en recevant les prises de guerre et de chasse. L'acte de bravoure n'entraîne qu'une reconnaissance informelle. Nul ne peut rivaliser avec un chef, car sa position ambivalente lui permet de se confronter au domaine de la mort, sans mettre en danger la société. Si la maîtrise culturelle de la mort, de la violence et du désordre relève des seules compétences du chef rukuba, tous les autres membres de l'ethnie se trouvent ainsi libérés d'une lourde responsabilité, mais au prix d'une certaine soumission. Ils peuvent ainsi valoriser des activités moins dangereuses en se centrant sur le double système matrimonial et initiatique.

Dans leur ensemble, les Rukuba n'accordent guère d'importance rituelle et cérémonielle au problème de la mort. L'aspect secondaire des funérailles, du principe de descendance unilinéaire, ou encore du recours aux ancêtres confirment une telle situation. Les rapports entre les vivants priment tous les autres liens. Le chef doit assumer seul la communication avec le monde invisible, car il est l'ultime garant de l'ordre naturel et social. Il est la « bouche » (« kanu ») du village. Il est celui qui détient la parole, qui prend des décisions pour empêcher les dérèglements de tout genre. En bref, il est l'ordonnateur du monde.

Chez les Ganawuri, au contraire, la communication entre les vivants s'établit en quelque sorte toujours par l'intermédiaire de dieu et des ancêtres. Il n'est pas pire danger pour l'ethnie que de ne pas former « une seule bouche » (« anu dai »). Toute perturbation requiert des rituels de purification (« nang anu », littéralement « donner la bouche », des prières et des intercessions adressés à dieu et à l'esprit des ancêtres. Dans son essence, être un Ganawuri suppose de ne jamais tomber dans la situation d'un homme à « deux bouches » (« ninu fai »), à la suite de mauvaises actions comme le vol, le mensonge grave, etc. Penser comment sa mort sera vécue par les vivants est une préoccupation largement répandue.

Les « gros hommes » actualisent la spécificité ganawuri; ils sont la véritable incarnation de la société. Devenir un « gros homme » disent les aînés, c'est ne pas mourir en vain («ku bu»)². La véritable reconnaissance du titre de « gros homme », simplement initié ou héros, intervient après la mort. La discrimination qui s'instaure alors entre les initiés et les autres n'est en rien comparable à celle qui ordonne les vivants. Dans ce dernier cas, les non-initiés sont assimilés à des enfants. À leur mort, leur existence même est niée. Ils sont dépourvus de tout pouvoir mystique et sont donc sans danger. Les cérémonies funéraires ne sont ainsi réservées qu'aux seuls « gros hommes », qui passent pour « re nje », c'est-à-dire des « personnes enterrées ». Tous les autres se perdent dans l'insignifiance du monde des choses, en étant ravalés à « re fang » (littéralement, « pierre cachée », allusion à une pierre plate dans le lit d'une rivière). Les « gros hommes » représentent l'humanité; ils sont l'ordre du monde ganawuri; ils sont ceux dont la mémoire se perpétue dans la poésie héroïque connue de toute l'ethnie.

Une identité fonctionnelle peut s'établir entre le rituel pan-ethnique « kugo » des Rukuba et le système des cérémonies héroïques ganawuri. Par sa périodicité, « kugo » purifie la société par un retour au premier temps culturel. Pour résoudre les problèmes que pose leur existence communautaire, les Ganawuri ne peuvent se référer ni à un état primordial à préserver ni à un bouc émissaire. Ils vouent toute leur énergie et leur savoir à neutraliser collectivement les forces destructrices constamment à l'œuvre dans le monde. La société ne peut donc pas s'extraire, ne fût-ce que l'instant d'une régénération ritualisée, d'une réalité ambivalente et contradictoire. Pour se prémunir contre cet antagonisme, ordre-désordre, vie et mort, paix et violence, prospérité et infortune, les Ganawuri ordonnent de façon dichotomique le temps, l'espace, les choses et les êtres.

Le temps, celui de l'année lunaire, comprend deux grandes périodes, dont la maîtrise rituelle appartient aux trois prêtres héroïques et au prêtre agraire. Ce découpage correspond évidemment à la saison sèche et à la saison des pluies, à la chasse et à la culture.

L'espace se subdivise en une partie « hai » (« brousse »), où ont lieu combats inter-ethniques, chasse et culture, et une partie « jwe » (« maison »), lieu d'habitation et de cérémonies. Aucune activité rituelle ne peut se dérouler en brousse.

Cette répartition spatio-temporelle se retrouve dans toute intervention rituelle sur les choses et les êtres. Ainsi le calendrier des rituels agraires préserve le fonio, entre autres, des effets néfastes du fer, grâce à une série d'interdits, de règles et de sacrifices purificateurs. La production du fer elle-même n'est possible qu'en saison sèche et prohibée en tout temps dans la paroisse agraire centrale, lieu où se retrouvent les trois prêtres héroïques.

² « Bu » signifie littéralement « travailler dur sans rien récolter ».

L'héroïsme constitue l'institution charnière ou médiatrice, qui permet à une catégorie d'êtres de tirer avantage des deux sphères indissociables de l'ordre et du désordre. Les deux symboles du Ganawuri par excellence sont la houe et la lance. Cette valorisation antagonique passe par la médiation du mariage initiatique et des cérémonies héroïques, sinon ni le travail ni la bravoure ne peuvent se traduire en un prestige socialement reconnu.

Cependant cette neutralisation du désordre, et son utilisation même, pour fonder la dignité humaine, selon l'optique ganawuri, exige des précautions accrues à la mort d'un « gros homme ». Les cérémonies funéraires, par leur importance, ne sont pas seulement la preuve tangible du prestige du « gros homme » disparu, mais elles assurent la fonction de rituel de purification. Pour les Ganawuri, il faut purifier le défunt, afin que ses pouvoirs mystiques ne se retournent pas contre les vivants, pour y instaurer le désordre. Célébrés et éternisés dans la poésie héroïque, les « gros hommes » entrent ainsi dans le panthéon des ancêtres, ultimes responsables avec dieu de la bonne ou de la mauvaise marche de la société.

☐ L'identité communautaire

L'analyse des différences institutionnelles entre les Ganawuri et les Rukuba cache un mode d'utilisation de la richesse foncièrement similaire. Cependant rien ne serait plus faux que de minimiser la portée de ces différences. Elles illustrent l'une des conditions essentielles de l'existence humaine, celle de la diversité. Les sociétés du Plateau de Jos créent entre elles de la différence pour affirmer leur identité collective propre. L'identité ganawuri ou rukuba s'exprime dans un univers culturel spécifique, qui ne se confond avec nul autre.

Mais une même logique sociale sous-tend une telle diversité. Toutes les différences apparaissent comme autant de variations d'un mode d'organisation sociale de nature communautaire. Une des manières d'attester cette unité sous-jacente est de recourir à une analyse sur l'usage de la richesse.

Comme le pouvoir, la richesse est dangereuse; elle est porteuse de désordre. La réponse communautaire à un tel défi exige le recours à une rigoureuse maîtrise sociale. La richesse doit alors circuler, s'échanger, se distribuer, afin d'empêcher tout accroissement ou tout accaparement par une minorité. Chez les Ganawuri et chez les Rukuba, au-delà de l'actualisation différentielle de la logique communautaire, le riche devient rapidement un être anti-social, s'il ne s'adonne pas à la générosité prescrite. La dignité, en système communautaire, ne passe pas par l'avoir accumulé. Dans une logique de richesse partagée, le riche, par son avarice, s'exclut de la circulation et du même coup de la société. De la même manière, le pauvre, incapable d'entrer pleinement dans la réciprocité généralisée, se marginalise et tombe dans l'insignifiance. Si la richesse qui n'est pas neutralisée peut menacer

la cohésion sociale, une trop grande pauvreté peut entraîner la négation du social. Dans les deux ethnies, pour pouvoir participer, il faut non seulement partager, mais il faut d'abord travailler. Nulle possibilité d'exploiter autrui pour s'assurer une position prééminente. Aussi la pauvreté, qui ne résulte pas d'une infortune notoire, entraîne le mépris. Mais l'accaparement de la richesse menace de transformer son détenteur en un bouc émissaire. La logique communautaire peut ainsi se caractériser par une tendance à l'éclatement de la richesse à travers de multiples canaux, de la production à la destruction.

La production n'est pas réductible à une sphère fonctionnelle et utilitaire, comme nous sommes trop habitués à le penser. La production est aussi le lieu d'une expression sociale, qui valorise bien davantage la communication pour elle-même que la recherche d'un résultat matériel.

Chez les Ganawuri comme chez les Rukuba, les unités de production de base s'identifient soit à la famille restreinte soit à la famille élargie (de quelques personnes à moins d'une vingtaine). Constitutives d'une structure communautaire, ces unités ne sont pas simplement juxtaposées pour s'imbriquer dans la consommation festive en saison sèche surtout. L'entraide, sous deux formes au moins, permet une certaine redistribution de l'énergie humaine, seule forme créatrice de richesse dans les deux ethnies, mais aussi une affirmation de la dignité personnelle.

Chez les Ganawuri, la première forme d'entraide est essentiellement intra-lignagère, et propre à la parenté matrilatérale et par alliance; chez les Rukuba, elle s'assimile à une collaboration entre quelques voisins et parents. Une forme d'entraide plus brillante se retrouve dans les deux groupes. Ainsi chez les premiers, sur l'ensemble des activités du cycle agricole, seul le battage du fonio peut donner lieu à une véritable activité cérémonielle, réservée aux «gros hommes» dont la récolte de fonio est abondante. Au contraire d'une entraide ordinaire, le battage cérémoniel implique une participation élargie, qui déborde les limites du lignage et de la parenté, pour s'ouvrir sur l'ensemble de l'ethnie. La réputation du «gros homme», organisateur du battage, peut lui attirer de nombreux aides. Mais, en dehors du petit groupe de jeunes gens qui entreprennent le battage par piétinement sous la forme d'une compétition et de plusieurs femmes qui transportent le grain du champ au grenier, la plupart des participants sont surtout présents pour l'aspect festif de la rencontre (regarder, chanter, boire, etc.).

Ce battage prend la valeur d'une cérémonie héroïque. Plus exactement, il équivaut à la première phase de proclamation du héros pour la prise d'un animal sauvage. Un appel de trompe, comme pour une chasse, un combat inter-ethnique ou une cérémonie, annonce le battage. Le tas de fonio correspond à l'animal sauvage et l'organisateur du battage au héros. Cette ritualisation de la dernière étape du travail du fonio oblige le «gros homme» à faire des dons de bière, de sel et de viande quatre à six fois

supérieurs à ceux qui sont distribués au cours d'un battage ordinaire. Durant sa vie, un « gros homme » n'organise guère plus de deux à trois battages prestigieux. Au-delà il s'agit de cas exceptionnels, dont la mémoire collective garde un souvenir précis. La maximum connu ne dépasse pas sept battages.

Les Rukuba peuvent aussi s'engager dans une pratique similaire. Ainsi le houage et la transplantation du millet surtout peuvent se transformer en de véritables réjouissances, durant la saison des pluies, marquées par des danses et de la musique. Cette forme de travail collectif permet à un chef de ménage de s'affirmer en utilisant ses réserves de grain pour en faire de la bière. Le nombre de participants constitue alors le meilleur indice de réussite. Cette activité est cependant dépourvue de toute signification rituelle. En comparaison avec les « gros hommes » ganawuri, les Rukuba riches doivent vivre en quelque sorte dans l'ombre de la chefferie.

Une telle activité, dans les deux ethnies, combinant travail et fête, ne peut guère se concevoir comme une forme masquée d'utilisation de travailleurs, en vue d'accroître sa richesse, ou tout au moins de s'épargner du temps. Sans aller jusqu'à un chiffrage précis des choses échangées (énergie humaine contre nourriture en abondance), l'échange lui-même se présente comme un mécanisme de régulation, ou comme une forme de redistribution, propre à limiter des inégalités de richesse. Sous l'angle productiviste, une part importante de l'énergie dépensée, de manière directe ou cristallisée sous forme de bière, apparaît comme une simple perte dénuée de sens. Pour la société industrielle avancée, une certaine « confusion » entre le temps productif et le temps festif prouve la « primitivité » d'une société. Dans un système communautaire, au contraire, la communication sociale repose, entre autres, sur cette prétendue confusion.

Pourtant, dans les deux ethnies, un aspect de la production semble échapper aux exigences de la sociabilité communautaire.

Les « gros hommes » ganawuri peuvent bénéficier, surtout en pleine saison des pluies, c'est-à-dire au moment de la difficile soudure alimentaire, de l'aide spontanée des pauvres à court de nourriture. Ces derniers reçoivent en retour un don de fonio, dont l'importance atteste la générosité du « gros homme », qui ne peut ainsi se soustraire à l'échange. Faut-il voir dans une telle pratique une voie possible pour une accumulation fondée sur le travail des autres? Ne sommes-nous pas plutôt en présence d'une forme de redistribution, qui n'échappe pas à la contrainte du don réciproque? Une réponse tranchée ne serait qu'une simplification abusive d'une réalité complexe, mouvante et surtout insérée dans un ensemble communautaire autorégulateur. Certes la possibilité d'une accumulation ponctuelle est réelle, mais il intervient toujours un moment – posthume dans les cas extrêmes – où l'accumulation matérielle doit se dissoudre dans le prestige.

Chez les Rukuba, d'une certaine manière, le chef est équivalent à tous les «gros hommes» ganawuri. Il est donc le seul à bénéficier du travail des autres, sans pour autant cesser d'être lui-même un producteur direct. La chefferie implique l'existence d'un champ sacré dont la jouissance est dévolue au chef. Quelques travaux collectifs, au cours de l'année, permettent de mettre ce champ en valeur. Les participants reçoivent nourriture et bière, selon l'usage général. Si le produit s'entasse dans le grenier du chef, ce dernier ne peut pas pour autant l'utiliser de façon discrétionnaire. Sa redistribution, tout au moins partielle, sous forme de consommation ostentatoire, ou d'aide en cas de mauvaises récoltes, confirme l'emprise d'un mode communautaire dans l'usage des richesses.

En dehors de la sphère étroite de la production³, les sociétés communautaires montrent une tendance généralisée à la consommation collective. Par opposition à la consommation, la consommation correspond à une dépense de biens créatrice de communication sociale, tendant du même coup à une redistribution de la richesse, à travers des défis prestigieux. Le mode de consommation caractéristique des Ganawuri et des Rukuba interdit toute accumulation individuelle effective, mais n'exclut pas une accumulation temporaire destinée nécessairement à la consommation ostentatoire, comme celle que pratiquent les «gros hommes» ganawuri. De manière heuristique et quelque peu abstraite, le mode de consommation communautaire présente deux aspects, très souvent difficiles à dissocier dans la réalité d'ailleurs: le champ de la convivialité et celui de la rivalité.

La convivialité couvre la consommation informelle, riche de sociabilité. Chez les Ganawuri comme chez les Rukuba, la bière est le bien convivial par excellence. La bière n'a d'existence que dans la distribution. Il n'y a pas pire comportement que de garder pour soi, ou pour son propre groupe domestique, un don de bière. Même quand la bière sert de signe de richesse – champ de la rivalité – elle doit être partagée, conservant ainsi sa fonction de moyen de communication.

S'il s'avère difficile, sinon même impossible, d'isoler des activités purement conviviales, il existe cependant des pratiques où la marque de la convivialité s'affirme avec force.

Par exemple, le processus matrimonial ganawuri constitue un ensemble complexe de dons et de contre-dons propres à créer des liens sociaux (voir Berthoud 1976). Toutefois un engagement convivial trop marqué ne peut que ralentir l'accumulation pour la consommation prestigieuse. Aussi le «gros homme» – et particulièrement celui qui veut le devenir – use-t-il

³ Seules les sociétés industrielles avancées, empêtrées dans la spirale productiviste (produire pour consommer, consommer pour produire), peuvent concevoir la production comme une fin en soi, et en conséquence comme le concept propre à rendre compte du fonctionnement et de la transformation de toute société.

parfois de stratagèmes pour limiter ses dons, quand ils ne se traduisent pas par la reconnaissance sociale de sa supériorité.

Au contraire, les Rukuba courent à leur perte à vouloir «se grossir». Ils peuvent donc s'engager, sans trop d'arrière-pensées, dans une réciprocité entre parents, alliés et voisins, car leurs largesses dans le partage de la bière ne leur vaut aucun prestige formellement reconnu.

Les cérémonies d'initiation des garçons rukuba constituent également des moments de convivialité intense, marqués par la consommation d'une grande quantité de bière et de viande.

Le passage de la convivialité à la rivalité chez les Rukuba est graduel. Par exemple, une trop grande fréquence dans la distribution de la bière équivaut à s'installer dans la sphère dangereuse de la rivalité avec le chef. Chez les Ganawuri, une différence de nature sépare la simple convivialité d'une rivalité, qui passe nécessairement par une sanction cérémonielle, sans éliminer toutefois une dimension conviviale même dans les défis les plus accusés.

Le champ de la rivalité est celui de la quête du prestige, à la manière ganawuri d'une lutte ouverte, ou selon le mode rukuba d'une émulation mesurée et canalisée. Dans le premier cas, le prestige du «gros homme» passe par une initiation très exigeante, qui a cours dans toute l'ethnie; dans le second cas, le prestige est étranger à tout cérémonial et se trouve par là-même dans une sorte de flou.

La consommation ostentatoire des «gros hommes» ganawuri s'accompagne d'une certaine thésaurisation. Le fonio, source de toute richesse, peut techniquement se conserver plusieurs années. Aussi la possession d'un grenier bien rempli est-il le signe le plus sûr de la richesse. Plus clairement encore, un homme riche dispose toujours d'un excédent de fonio même dans la période difficile de soudure alimentaire. S'il conserve du grain sans l'utiliser jusqu'à sa destruction même par les insectes, les signes de sa richesse augmentent. Certes il ne s'agit que des conditions matérielles nécessaires pour devenir un «gros homme». L'accumulation pour elle-même est le propre d'un avare, c'est-à-dire d'un «mauvais homme».

Dans un mode d'organisation communautaire, la richesse matérielle n'a de sens que dans la pratique généralisée du don. La générosité prescrite et l'épargne qui l'accompagne nécessairement présentent une contradiction, où peuvent se donner libre cours les stratégies individuelles des «gros hommes», ou de ceux qui aspirent à le devenir. Un équilibre délicat s'établit entre les possibilités d'accumulation par le travail du «gros homme» et des membres de son groupe domestique, et les formes socialement imposées de la consommation.

En dehors du travail agricole l'accumulation n'est pas possible. Pour les Ganawuri, toute réussite à la chasse ou à la guerre s'explique par une bénédiction de dieu. Aussi ce don divin ne peut-il donner lieu qu'à des pratiques dissipatrices. Aucune prise de chasse ou de guerre ne peut devenir la possession d'un seul homme. Un cheval, saisi à l'ennemi, ne se confond pas avec un cheval, acquis par les fruits de son travail. Tout guerrier qui tenterait de ramener du combat un cheval ennemi vivant ne pourrait en tirer aucun avantage matériel ou symbolique. Dès sa capture, un tel cheval, assimilé à de la «viande de brousse», est tué et taillé en pièces par les guerriers, qui luttent ainsi pour en obtenir un morceau. Le seul bénéficiaire que retire le premier à avoir touché l'animal est de pouvoir s'engager dans une consommation ostentatoire. Toutefois cette générosité ne peut guère se transformer en pouvoir, car le futur «gros homme» peut compter sur des dons substantiels de bière et de fonio, de la part des membres de son lignage, de sa parenté matrilatérale et même des lignages proches. La quête du prestige ne passe donc pas par l'opposition tranchée entre un unique donateur et de nombreux donataires, entretenus par les prodigalités du premier. L'éclat des festivités héroïques résulte d'un effort collectif. Aucun «gros homme» ne peut l'oublier.

Par contraste, la chefferie rukuba détient d'une certaine manière le monopole de l'accumulation. Dans son essence même, elle ne peut admettre aucune rivalité. Rien n'est plus dangereux qu'une notoriété par trop voyante, car elle peut entraîner des exactions du chef, avec l'accord tacite de tous. Le riche, dans sa générosité, doit faire preuve de discrétion; le guerrier ou le chasseur, reconnu pour sa bravoure, doit se montrer particulièrement respectueux vis-à-vis de la chefferie. Aussi une dissipation de grain par petites doses répétées remplace la pratique ganawuri d'une thésaurisation consommée de manière solennelle. Cette dissipation se concentre sur des activités qui concernent chacun, comme les rituels d'initiation ou les prestations matrimoniales. Le mariage, dans toute sa complexité, apparaît comme le champ privilégié où le défi interindividuel peut s'exercer librement. Il est par excellence le lieu de la réciprocité, dans le sens où le prestige passe par une perte matérielle. Ce prestige consiste à pouvoir garder plus d'une épouse simultanément, dans un système permettant aux femmes le passage d'un homme à l'autre, sans qu'aucun divorce ne soit possible. Même si une femme quitte son mari pour ne plus jamais revenir, le lien matrimonial n'est pas rompu. En conséquence, aucune compensation matrimoniale n'est rendue pour contrebalancer ce départ. En revanche, l'homme qui accueille une femme déjà mariée doit remettre, au père de cette dernière, une compensation matrimoniale, dont le montant est cependant plus faible que pour une jeune fille. Le mariage constitue ainsi un réseau social très dense, marqué par d'incessants transferts de richesse et un prestige aléatoire.

La particularité de cette rivalité matrimoniale est d'entraîner une dépense matérielle, qui ne suffit pas, à elle toute seule, pour assurer du prestige.

En fait, rien n'est plus fragile qu'un prestige qui repose sur la capacité ou la chance d'avoir, et surtout de conserver, deux épouses au moins en résidence. Le mariage apparaît ainsi comme une institution où une perte matérielle équivaut à un prestige éphémère ou même nul, ce qui n'est guère conforme aux exigences de la pratique du don. Cette apparente anomalie trouve sa raison d'être dans une chefferie qui doit échapper à toute concurrence. Toutefois, même si le chef doit être sans rival et donc être le seul, à la manière des « gros hommes » ganawuri, à combiner thésaurisation et consommation, il ne peut y parvenir par la concentration de moyens de production (esclaves, bétail, outils, etc.). Par exemple, une telle restriction se retrouve dans l'impossibilité de cumuler les fonctions de chef et de forgeron, de peur de lier pouvoir politique et production de la richesse. Presque toutes les prestations dont bénéficie le chef sont sous forme d'aliments déjà apprêtés (bière et viande surtout), avec l'exception de la récolte de grain du champ sacré et des prises de guerre (essentiellement chevaux, dont une partie au moins était redistribuée dans son clan). Le chef se manifeste spécifiquement dans le double domaine de la consommation et de la redistribution. Il s'impose à la fois par sa dépense ostentatoire et par sa générosité.

Au-delà de leurs différences, les deux institutions des « gros hommes » et de la chefferie assurent la même finalité communautaire. L'une et l'autre empêchent le développement d'un processus d'accumulation anarchique, qui engendrerait très vite des inégalités matérielles irréversibles. La logique communautaire implique au contraire une recherche plus ou moins affirmée de prestige, qui tend à instaurer une redistribution égalitaire de la richesse matérielle.

Chez les Ganawuri, le « gros homme » – situation sanctionnée par le mariage initiatique – peut ajouter à son prestige celui du héros, même s'il ne s'est pas distingué personnellement à la chasse ou à la guerre. En prêtant son cheval à un jeune homme, qui réussit un acte de bravoure, le « gros homme » peut alors en tirer les avantages en s'engageant dans le processus des cérémonies héroïques. Il devient évident que ce n'est plus seulement la bravoure pour elle-même qui entraîne une consommation collective et un prestige, mais bien au contraire les exigences de la redistribution communautaire. Ainsi le « gros homme » trouve dans l'héroïsme un moyen de transformer sa richesse en un prestige accru.

À sa manière le chef rukuba doit également veiller à empêcher les effets socialement néfastes d'une accumulation de la richesse pour elle-même. Il peut ainsi punir des rivaux présomptueux par des punctions ou même des ventes en esclavage.

Pour les deux ethnies, dans des situations de pénurie généralisée, les « gros hommes » et le chef assument également un rôle essentiel. Ils deviennent alors de véritables centres de distribution, quand la subsistance du groupe n'est plus assurée, par suite d'une mauvaise récolte par exemple.

Régulateurs de l'ordre social, ils neutralisent les effets pervers de la richesse matérielle. Dans un système communautaire, la pénurie comme l'abondance menacent la cohésion sociale. En période difficile, les « gros hommes » et le chef deviennent le grenier du groupe. En période normale, ils jouent le rôle d'exutoire. Chez les Ganawuri, l'accumulation constitue l'un des aspects possibles de tout comportement individuel, mais l'institution des « gros hommes » oriente l'accumulation vers une utilisation festive et prestigieuse de la richesse. Le chef rukuba, comme le plus gros des « gros hommes », exerce un contrôle direct sur l'accumulation.

En bref, la compétition héroïque chez les Ganawuri et la lutte matrimoniale chez les Rukuba se présentent comme des modalités de rivalités dispendieuses et de défis pour l'honneur et la dignité, qui ne peuvent se réaliser que dans une sociabilité communautaire marquée par une forte consommation collective.

▣ Conclusion

Depuis plus d'un demi-siècle, cette logique communautaire subit des assauts répétés, afin de la remplacer par une logique marchande de plus en plus pénétrante.

Sous le régime colonial, les interventions sous la forme de l'impôt, du travail forcé, de l'école, de la christianisation et d'autres oppressions politiques convergent toutes dans la même direction. Chacune, à leur manière, casse la communication sociale pour y instaurer des vertus utilitaires et calculatrices, en rupture totale avec le mode de consommation communautaire de la richesse.

Aujourd'hui cette transformation forcée se poursuit pour satisfaire aux exigences de l'unité nationale.

Soumises à la destruction de leur sociabilité, les ethnies communautaires résistent de manière très variable. Les Ganawuri, avec leur centration héroïque, présentent une assez grande fragilité dans le contexte actuel. Il n'est pas nécessaire d'insister sur l'incompatibilité entre d'une part la guerre interethnique et la chasse, comme source de l'héroïsme, et d'autre part l'ordre politique de l'État et l'appauvrissement écologique du Plateau de Jos. Au contraire, les Rukuba, en mettant l'accent sur le mariage et l'initiation, peuvent maintenir une identité ethnique, qui n'entre pas directement en conflit avec le pouvoir étatique.

Pourtant, dans les deux cas par exemple, la bière-don, conviviale et prestigieuse, subit la concurrence, de plus en plus dure, de la bière-marchandise. La monnaie, dans sa fonction médiatrice, ne condamne pas de façon irrémédiable la communication de nature communautaire. Mais il ne sera possi-

ble de sauvegarder une telle communication, même sous une forme très transformée, que si le code capitaliste de la monnaie est neutralisé. Les Ganawuri et les Rukuba ne seraient alors pas voués à l'éclatement individualiste.

BIBLIOGRAPHIE

BATAILLE G.

1967 *La part maudite, précédé de La notion de dépense*. Paris: Éditions de Minuit.

BAUDRILLARD J.

1972 *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris: Gallimard.

1973 *Le miroir de la production ou l'illusion critique du matérialisme historique*. Paris: Casterman.

BERTHOUD G.

1976 «Sociabilité communautaire et sociabilité marchande: de la richesse à la pauvreté chez les Ganawuri du Nigeria», *Cahiers de l'Institut d'études du développement*, 3:17-64.

BERTHOUD G. et F. Sabelli

1976 «L'ambivalence de la production. Logiques communautaires et logique capitaliste», *Cahiers de l'Institut d'études du développement*, 3:87-161.

MULLER J.C.

1975 «La royauté divine chez les Rukuba», *L'Homme*, 15, 1:5-27.

1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba*. Paris, La Haye: Mouton (Cahiers de l'Homme 17).

1977 «Chefferie, idéologie et mode de production chez les Rukuba», *Revue canadienne des études africaines*, 11:3-22.

1978 «On bridewealth and meaning among the Rukuba», *Africa* 48:161-175.

SAHLINS M.

1976 *Culture and practical reason*. Chicago: University of Chicago Press.