

Culture

M.L.F. Rukuba : l'ancien et le nouveau

Jean-Claude Muller



Volume 1, Number 1, 1981

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1077268ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1077268ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)

2563-710X (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Muller, J.-C. (1981). M.L.F. Rukuba : l'ancien et le nouveau. *Culture*, 1(1), 12–20. <https://doi.org/10.7202/1077268ar>

Article abstract

This article examines the position of women versus men in Rukuba society (Central Nigeria). In spite of a great matrimonial freedom, a fairly rigid code regulates the relations between the sexes but the related division of labor between the sexes is well accepted in spite of Rukuba women working more than women from neighbouring tribes they know well. However, women stage on some well defined occasions, a ritual of inversion where they lampoon men. Although this rite cannot be seen as a "ritual of rebellion", a modern and derived form of it definitely carries some limited protest against men in general. The article ends with the revendications of the few educated and salaried Rukuba women.

M.L.F. Rukuba : l'ancien et le nouveau

Jean-Claude Muller
Université de Montréal

Les Rukuba, qui vivent à quelque vingt-cinq kilomètres de la ville de Jos, en Nigéria Central, sont une société patrivirilocale d'agriculteurs qui vont aussi en nombre croissant dans les mines d'étain toutes proches pendant la saison sèche pour y gagner l'argent de l'impôt. Cette société est politiquement et rituellement complexe mais ce qui nous intéresse ici c'est la grande liberté laissée aux femmes et aux jeunes filles quant au choix de leurs maris d'une part, et de leurs amants d'autre part. La société rukuba est divisée en deux moitiés exogamiques dont les éléments matrimoniaux constitutifs sont ce que j'appelle des unités preneuses d'épouses qui appartiennent soit à une moitié soit à l'autre. Toutes les jeunes filles d'une moitié se marient dans l'une ou l'autre des unités preneuses d'épouses de l'autre moitié et les unités preneuses d'épouses de la même moitié peuvent se prendre mutuellement des épouses qui y sont mariées — donc qui originellement proviennent de la moitié opposée. Les jeunes filles ont des relations prémaritales peu après avoir atteint la puberté avec des jeunes gens de la même unité preneuse d'épouses. Elles ne peuvent avoir qu'un amant à la fois, mais elles sont autorisées à en changer tous les six mois si elles le veulent, alors que les hommes ont la possibilité d'avoir plusieurs amantes, qu'ils soient célibataires ou, de surcroît, déjà mariés. Cette période de liberté sexuelle ne doit pas s'accompagner de naissances ; pour les éviter, on pratique l'avortement et, auparavant, l'infanticide.

Les jeunes filles, après avoir passé quelques années à entretenir leurs amants chez leur père, se marient préférentiellement avec le fils du dernier amant de leur mère ou son substitut qui vient de la même unité preneuse d'épouses. Toute l'opération est, en fait, un échange différé, la totalité des filles de filles d'une unité donnée venant se marier dans l'unité preneuse d'épouses natale de leur mère. Mais ceci n'est que partiellement vrai car ce mariage doit être, au plan du modèle idéal, précédé d'un autre mariage qui est un mariage aléatoire contracté dans une autre unité de la même moitié que celle de l'unité natale de la mère. Ce n'est qu'après ce mariage aléatoire, basé strictement sur l'attirance réciproque des conjoints, que la jeune fille est escortée chez son mari préférentiel chez qui elle doit demeurer au moins un mois. Après ce mois de séjour obligatoire, la femme peut rester avec son mari préférentiel ou s'en retourner chez son premier mari, ceci pour le reste de l'année en cours. A la fin de l'année, qui coïncide avec le début de la saison des pluies, la femme peut décider de rester avec le mari chez qui elle réside présentement, de retourner chez le mari qu'elle a déserté ou encore se choisir un troisième mari dans une autre unité preneuse d'épouses de la moitié où elle est mariée. Ceci sous condition que tous ces séjours matrimoniaux chez l'un ou l'autre de ses maris seront pour un an au moins, couvrant ainsi tout le cycle agricole. Le divorce n'existe pas chez les Rukuba traditionalistes et la femme peut ainsi acquérir au fil des ans d'autres

maris ou retourner chez l'un ou l'autre des maris précédemment désertés selon son bon plaisir. Il est impensable qu'un mari ne laisse pas sa femme revenir si elle en a envie et cette règle va même assez loin. En effet, une veuve garde le droit perpétuel de revenir s'établir dans la maison d'un de ses maris décédés ; si elle est encore attirante, elle peut y entretenir des sigisbées et les enfants issus de ces unions porteront le nom du mari décédé et auront une part de son héritage, c'est-à-dire le droit de cultiver ses terres¹.

Les femmes sont donc très libres sur le plan matrimonial et, chaque fois que ces systèmes à mariages multiples sont évoqués devant une audience occidentale, il ne manque jamais de femmes pour y trouver des avantages sur le nôtre. Un mari qui ne fait pas l'affaire est déserté mais on garde le droit de retourner près de lui. On peut ainsi tester plusieurs maris et choisir le meilleur. Mais, en fait, les femmes obéissent à un code implicite, à savoir qu'on ne peut profiter à plein de la structure. Les villages rukuba sont répartis de telle façon qu'une femme a l'occasion, si elle se marie partout où elle le peut selon la structure, d'avoir entre vingt-cinq et trente maris, ce qui n'arrive jamais. En réalité, les femmes qui ont plus de quatre maris, incluant le mari préférentiel, sont considérées comme peu sûres, comme des femmes dissolues et celles qui collectionnent un nombre de maris supérieur à cinq ou six sont plaintes : « Dieu les a refusées », dit-on ; cette expression signifie qu'il n'y a rien à faire, qu'on a tout essayé et que ces femmes sont les victimes d'une sorte de malédiction. Cette idée est aussi partagée par les femmes et on peut dire que chez les Rukuba, une moyenne de trois ou quatre maris est admise mais pas plus, ce qui est certainement beaucoup plus que dans bien d'autres sociétés africaines.

Mais ces trois ou quatre maris seraient bien assez pour en tirer avantage. Les femmes ne seraient-elles pas enclines à préférer celui qui les traite le mieux ? Certes, c'est bien ce que les femmes disent quelquefois assez laconiquement lorsqu'elles abandonnent un mari qui ne pourvoit pas assez au ménage, étant paresseux ou dépensier. Mais ces conditions économiques ne semblent pas affecter les femmes outre mesure. Elles abandonnent plus souvent un mari lorsqu'elles ne peuvent pas avoir d'enfants avec lui ou lorsqu'elles ont avec le même mari une succession de fausses-couches ou de bébés qui meurent jeunes. Une autre raison d'abandon est le mariage antérieur, surtout si la première femme n'a pas encore eu d'enfants. Ceux-ci sont un élément très important dans la stabilité matrimoniale et les hommes disent qu'un des meilleurs moyens de garder une épouse est de la mettre enceinte le plus tôt possible. Toujours est-il que les femmes se redistribuent elles-mêmes entre les hommes et que plus de soixante-dix pour cent de ceux-ci n'ont qu'une épouse en résidence, malgré de nombreux mariages.

Ceux qui en gardent plusieurs sont des individus qui, comme le disent les Rukuba moins favorisés, savent parler aux femmes, un élément qui semble important dans les relations conjugales. Mises à part ces personnes enviées et jalosées parce qu'elles ont su garder leurs épouses avec eux, mes recensements prouvent que moins un homme marie de femmes plus il a de chances de les garder.

Dans ce contexte, on peut imaginer que les différents maris d'une même femme vont entrer en compétition pour la garder ou la faire revenir chez eux, ceci par toutes sortes de moyens, en lui promettant de lui donner davantage de bonnes choses ou de ne pas la faire trop travailler. Mais ce serait sans compter sur la force du code qui régit les relations entre les sexes. Les hommes ont ceci à faire et les femmes cela et la question d'une exonération des tâches ne se pose pas ni même la question de favoriser indûment les femmes pour les garder en résidence.

Nous ne discuterons pas ici en détail la division du travail entre les sexes, nous contentant de souligner que les femmes travaillent la terre de manière significative, en plus de s'adonner à tous les soins du ménage. On pourrait se demander pourquoi les femmes ne se plaignent pas de leur sort quand on sait qu'elles sont très au courant que les femmes irigwe, les voisines du sud, ne travaillent pas les champs, sauf en juillet-août, lors du transplantage du millet tardif (Sangree, 1979). Mais, là aussi, hommes et femmes rukuba — à tout le moins ceux de Kakkek, la fraction la plus populeuse — donnent leur division du travail entre les sexes comme la juste mesure entre les Irigwe où les hommes travaillent alors que les femmes ne font supposément rien et les Birom, les voisins de l'est, où, à l'inverse, les femmes sont censées faire tout le travail agricole pendant que les hommes passent leur temps à presser. Si la vision des Rukuba concernant les Irigwe est presque juste, celle qu'ils ont des Birom ne l'est pas car les hommes travaillent autant sinon plus que les femmes aux champs. Ces deux attitudes contrastées envers deux tribus voisines placent les Rukuba au centre de ce groupe de transformations largement imaginaire. Hommes et femmes rukuba travaillent également, les femmes irigwe ne font rien, ce qui leur permet d'accumuler un nombre exagéré — aux yeux des Rukuba — de maris car le système irigwe, qui dans les faits oblige les femmes à acquérir de nombreux maris, est vu comme un système relevant de la promiscuité ; enfin, les femmes birom, avec leurs prétentions à travailler plus que les hommes et à tout faire, sont vues par les Rukuba comme usurpant les prérogatives masculines. Les femmes y sont décrites comme des virago qui font ce qu'elles veulent — en effet elles sont supposées entretenir leur mari ! — et qui commandent pour cette raison à la maison. Hommes et femmes rukuba se sont persuadés

ici, au prix d'entorses à la réalité, que la division du travail entre les sexes telle que pratiquée chez eux les empêche de sombrer dans deux périls inverses, soit la promiscuité générale, soit le « règne des femmes ».

Tout au plus entend-on de la part des femmes des réflexions sur le genre de travail des hommes et des femmes comparés. Les femmes disent que les hommes trouvent avantage à cette division car ils travaillent pendant la saison agricole mais, s'ils travaillent plus et plus fort que les femmes lors des gros houages, ils ont tout le temps de se reposer ou de s'amuser à chasser pendant la saison sèche alors que les femmes s'échinent à piler, à moudre et à cuire le grain chaque jour de l'année. Le travail des hommes est plus intense mais plus court que celui des femmes qui, par contre, est continu et plus étale. Les hommes rétorquent à ceci qu'ils sont naturellement plus forts et que ce qu'ils font pendant la saison des labours ne pourrait pas être fait en temps voulu s'il était entrepris par les femmes.

Ces remarques féminines sur les différences dans le travail des uns et des autres n'ont pas beaucoup d'incidence sur le statut de l'état de mariage qui est vu, par les hommes et par les femmes, comme normal. Ceci peut être prouvé, presque par l'absurde, par le cas des veuves rukuba dont la situation vaut la peine d'être examinée en détail.

Des veuves pas si joyeuses...

Toute veuve a le droit de rester chez feu son mari si bon lui semble, ce qu'elle fait le plus souvent si elle est âgée et qu'elle y a des fils déjà grands. Mais une jeune veuve, qu'elle soit sans enfants ou avec des enfants en bas-âge, prend en charge les terres de son mari défunt et fait office de régente pour ses enfants : elle veille à ce que leur part d'héritage leur soit allouée sans interférence des autres agnats du défunt et elle négocie elle-même le mariage de ses filles. Plus encore, elle peut se choisir un sigisbée pour autant qu'il provienne de la même moitié exogamique que le feu mari, sigisbée qui viendra la nuit la rejoindre. Elle est entièrement libre de son choix et, si elle le veut, elle peut entretenir plusieurs liaisons à la fois. Mais ceci semble rare, les veuves ayant tendance à avoir des relations plus stables avec un seul homme, ne profitant pas trop de la liberté qui leur est concédée. Les enfants issus de ces unions appartiennent au mari défunt. Comme les sigisbées peuvent fort bien venir du même village que le défunt — et même de la même maison, dit-on, bien que je n'aie pu trouver en fait de ces liaisons spatialement proches contrairement aux règles explicites qu'on m'énumérait — c'est une occasion d'entrer en compétition et les hommes ne s'en font pas faute. Tenter de séduire une veuve qu'on sait avoir une liaison stable lors d'une fête ou d'une réjouissance est fort courant. Ces liaisons, stables ou

occasionnelles, n'exigent du sigisbée aucun service ni prestations ; il peut aider la veuve sur ses champs mais il n'y est pas obligé et la veuve peut, ou non, lui donner un repas lorsqu'il vient la visiter.

La veuve est donc reine et maîtresse chez elle ; elle choisit ses amants et ne doit de comptes à personne, un statut qui, sur le papier, doit être fort enviable. Cependant je n'ai jamais entendu dire qu'une femme ait empoisonné son mari pour atteindre ce statut autonome. Tout au contraire, on m'assura, à l'inverse, qu'une femme empoisonna son mari parce qu'il voulait prendre une seconde épouse. Le fantasme de liquider l'époux pour s'en libérer est remplacé par son contraire, son meurtre pour cause d'abandon, même partiel puisque les Rukuba sont polygynes.

En fait, mes recensements de veuves ont montré que celles qui sont encore attirantes, qu'elles aient ou non des enfants du défunt mari, convolent à nouveau avec un mari secondaire ou rejoignent un mari précédemment déserté après quelque temps. Nous pensons que, paradoxalement, ce sont les conditions de « liberté » faites aux veuves qui sont trop contraignantes et qui les incitent à se remarier. Il est difficile en effet pour une personne seule, homme ou femme, de tout faire sans collaboration, bien qu'on connaisse plusieurs cas, tant d'hommes que de femmes, qui s'accrochent à un veuvage prolongé. La veuve est supposée être autonome pour elle et ses enfants, une tâche ingrate car elle doit faire tout le travail agricole ; elle peut toujours demander de l'aide aux agnats de son mari si elle n'arrive pas à se débrouiller toute seule et ils lui doivent cette aide, bien que ce soient eux qui sont jugés du travail nécessaire. Dans ces circonstances, la meilleure solution est encore bien souvent d'avoir un mari à la maison qui aura un travail complémentaire à celui de la femme plutôt que de demander l'aide d'agnats du mari défunt qui ne pourront pas toujours la donner de manière efficace, occupés qu'ils sont avec leur propre famille.

La littérature africaniste nous offre des exemples de la façon dont des femmes seules — veuves, temporairement sans maris ou encore prostituées — se débrouillent mais ceci est presque toujours tiré du contexte urbain où ces femmes peuvent jouer un rôle comme brasseuses de bière ou encore, dans le sud de l'Afrique de l'ouest, comme marchandes. En revanche, peu de choses ont été écrites sur de telles femmes en brousse, lorsqu'elles ont toutes les responsabilités masculines à assumer. Un des rares auteurs à s'être penché sur la question, J.B. Loudon (1959) remarque que, chez les femmes zulu, ce statut de chef de maison n'est pas envié et que c'est parmi ces femmes que l'on trouve des désordres psychogéniques qui épargnent les autres. Nous n'avons jamais entendu parler de troubles de ce type chez les veuves rukuba

mais il semble assez probable que la plupart des veuves rukuba ne veulent pas assumer un rôle masculin puisque beaucoup se remarient et abandonnent la liberté qui leur était accordée.

remboursement du prix de la fiancée était vu comme une déclaration publique que le mari n'aimait plus sa femme, en somme la meilleure façon de ne jamais la voir revenir.



Femmes travesties dansant kaship après la prise d'un léopard.

Les enseignements d'un sac de riz

Si l'état de mariage est vu comme normal, nous sommes renvoyés aux stratégies masculines qui visent, non pas tellement à épouser beaucoup de femmes, bien que certains individus arborent à ce sujet un palmarès éloquent, mais d'essayer de garder celles qu'ils ont pu épouser. Si la possibilité de favoriser les femmes en assouplissant le code qui régit les relations entre les sexes dans le but de les faire rester est latente le plus souvent, elle menace la solidarité masculine à tel point que les individus qui emploient ces moyens sont extrêmement mal vus comme le montre l'exemple suivant, que je crois cependant unique.

Lors d'une audience de la cour de district, le chef administratif ainsi que les membres de la cour, les chefs traditionnels et leurs adjoints, discutèrent tout un après-midi du sort d'un sac de riz. Le chef administratif venait d'instituer une alternative au mariage traditionnel, celui du mariage avec divorce et remboursement du prix de la fiancée pour ceux qui le désiraient. Quelques maris se prévalurent de cette clause alors que la majorité des maris désertés à l'époque continua simplement d'attendre que leur femme veuille bien revenir car réclamer un divorce et/ou le

A cette audience, un homme s'en vint réclamer le prix de la fiancée, huit livres nigérianes, ce qui lui fut accordé après audition de témoins. Le prix de la fiancée n'est pas codifié chez les Rukuba mais les chrétiens, qui, en principe, ne divorcent pas mais qui le font cependant quelquefois, avaient pressé la cour de district de fixer un montant monétaire au prix de la fiancée, montant correspondant à la valeur des biens donnés traditionnellement, chèvres et houes, les prix de la fiancée étant souvent payés en proportions variables en monnaie, chèvres et houes, et ce depuis longtemps. Comme le prix de la fiancée n'est pas codifié et qu'un homme peut s'en tirer en payant assez peu si son beau-père l'apprécie, le chef décida de fixer un montant optimal au remboursement, huit livres, les paiements en sus n'étant pas remboursables. Mais l'homme en question demanda que lui soit remboursé un sac de riz qu'il donna à sa femme dans les circonstances suivantes : alors qu'il faisait sa cour, sa future épouse ne lui cacha pas qu'elle ne l'aimait guère et qu'il perdait son temps. Il s'obstina tant qu'elle céda finalement et accepta de l'épouser. Pour tenter de la garder, il acheta un gros sac de riz et de l'huile, deux denrées que les Rukuba n'emploient que rarement ; le riz est presque inconnu dans la diète traditionnelle

mais est considéré par les chrétiens et ceux qui vivent près des marchés hausa comme une délicatesse qu'on réserve pour les jours de fête, comme à Noël pour les chrétiens. La femme mangea le sac de riz puis demanda le divorce, toujours accordé automatiquement par la cour. Le mari fit valoir que ce sac de riz faisait partie du prix de la fiancée mais la cour ne l'entendit pas de cette oreille. On passa plusieurs heures à démontrer au mari sa bêtise et à lui rappeler que tout ce qu'un homme peut faire en dehors des obligations coutumières pour essayer de garder sa femme ne sont qu'extravagances faites à ses risques et périls, la demande en divorce de sa femme étant la meilleure preuve que toutes ces folies et cette surenchère n'avaient servi à rien. Belle occasion pour réaffirmer la primauté de la coutume pour renforcer la cohésion masculine. Cette affaire pourrait sembler triviale mais l'acceptation de la demande du plaignant aurait ouvert toutes grandes les portes de la surenchère économique de la part des maris et, finalement, l'obligation pour tous d'en passer par là si de tels dons devenaient remboursables.

Diane chasseresse

Mais cette liberté conjugale et cette division du travail assez bien acceptée n'empêchent pas les femmes de se sentir marginalisées vis-à-vis des hommes et de protester contre certains aspects de leur statut. Les femmes sont exclues des affaires politiques — comme bien des hommes d'ailleurs — et de presque toutes les activités rituelles. Le secret le plus absolu entoure les rites d'initiation et les rites relatifs à la chefferie. Les femmes disent qu'elles n'ont pas de rituel en propre, sauf un, m'affirma l'une d'elles : à la mort d'un mari, elle se trace une raie d'ocre rouge sur la face intérieure de la cuisse en disant : « Voilà un mari de parti ». Mais les femmes peuvent se faire entendre si elles ont des griefs et, si l'une d'elles écoute une discussion ou une audition de témoins à la maison du chef de village ou du chef de clan pendant qu'elle fait la cuisine, elle ne se gênera pas pour faire ses commentaires si elle le juge à propos. Je n'ai jamais entendu une femme se plaindre de cette éviction du politique. Quant à la sphère rituelle, je n'ai recueilli que des opinions de chrétiennes — les autres refusant de discuter ces problèmes — qui, on s'en doute, reflètent l'opinion des missionnaires. Ces chrétiennes rejetaient bien entendu tout rituel « païen » et les expliquaient par le désir des hommes de s'accaparer toute la viande, mangée presque toujours dans un contexte rituel qui exclut les femmes.

Les femmes sont aussi exclues de l'activité traditionnelle masculine qui amenait le plus de prestige auparavant, alors qu'il y avait encore du gros gibier, c'est-à-dire la chasse.

C'est dans ce contexte-là que les femmes inter-

viennent, mais dans un rite d'inversion bouffon. En effet, chaque fois que les chasseurs d'un village donné tuent un animal important, comme le léopard, le buffle nain, le phacochère et quelques espèces de grandes antilopes, les femmes du village se mettent immédiatement à se déguiser en hommes. Certaines vieilles femmes ventilent le chasseur qui a tué l'animal — ou encore l'a aperçu en premier lorsqu'il s'agit d'une panthère qu'on a fini par enfumer dans sa tanière — avec des branches de caroubier (*parkia sp.*)² pendant qu'on escorte le chasseur au village avant que celui-ci ne se sauve chez son oncle maternel pour échapper à l'esprit de l'animal qui va chercher à se venger. Les autres femmes empruntent à la hâte les atours de chasse de leur mari — arcs et flèches, lances, gibecières, chapeaux ou coiffures, jambières et bracelets de biceps ornés de défenses de phacochères pour celles dont les maris sont cavaliers — et mènent grand tapage. Ainsi déguisées, elles dansent *kaship*, jointes en cela par les hommes, non travestis, dont certains sonnent les trompes employées dans cette danse qui est ainsi censée commémorer une victoire. Mais les femmes ne se contentent pas de danser ; elles bouffonnent et caricaturent les hommes en général. Certaines se fabriquent des chevaux avec une tige de sorgho dont on replie le sommet pour suggérer la tête et à laquelle on attache une ficelle en guise de bride ; elles font la course entre elles en exagérant les comportements des cavaliers lorsqu'ils font leurs acrobaties en courant deux à deux, comme c'est l'usage *rukuba*. D'autres miment les parties de cartes — officiellement interdites — que certains hommes font cependant en cachette dans les camps de mines, en utilisant des feuilles en guise de cartes ; les hommes sont là aussi malmenés et dépeints comme des braillards gesticulants lorsqu'ils posent leurs cartes, la partie se terminant invariablement par des accusations de tricherie.

D'autres encore, meilleures comédiennes, s'attaquent à des individus particuliers, en l'occurrence leurs maris, dont les travers, les tics, les mimiques sont impitoyablement reproduits avec une grande maestria devant la foule hilare, les hommes n'étant pas moins réjouis que les femmes, à l'exception, peut-être, des maris que l'on a souvent délestés de leurs vêtements — robes de style hausa — et qui observent la scène en pantalon. Lors d'une danse *kaship* tenue à la résidence du chef administratif, un des hauts lieux du « modernisme » à l'époque, une des femmes du chef qui lui correspondait le plus en termes de taille et de poids lui enjoignit de se débarrasser de son turban et de ses robes, de lui passer ses souliers — qu'il retirait souvent soit pour frapper le sol pour appeler ses femmes ou pour menacer ses enfants —, son sabre et son fusil. Munie de tout cet attirail elle régala la foule d'imitations, appels à ses femmes pour avoir de la

bière, ses reniflements, sa démarche, sa façon de parler et de rire, si bien faites que la foule en fut transportée, le chef assistant au spectacle en retrait dans son parloir en riant aux éclats et en me disant à la cantonade : « Vous voyez ce qu'elles font de nous ! Et nous les laissons faire ! Nous ne pouvons pas les empêcher ! » C'est en effet un droit qu'ont les femmes et il ne viendrait à l'idée de personne de le mettre en question.

Une autre femme, épouse d'un instituteur connu comme amateur de bière et pour ses rentrées tardives et titubantes mimait une telle rentrée, le réveil vaseux, le port de lunettes noires requises le lendemain de tels excès, l'entrée rogue en classe, cigarette au bec, la mise au tableau noir de fantastiques colonnes de calculs à faire, le dépliement du journal tenu devant soi et le sommeil subséquent derrière cet écran pendant que les enfants transpirent sur leurs divisions, tout ceci à la grande joie de la foule et des écoliers en particulier. Une autre mima les efforts de son mari, le seul homme de la tribu à savoir faire des portes et des fenêtres, ayant eu une formation de menuisier à la mission, pour faire entrer dans son cadre une fenêtre récalcitrante. Jusqu'ici rien de bien agressif ni de bien contestataire. Tout se fait dans une atmosphère de liesse et les moqués sont les premiers à en rire.

Peut-on ici, d'après cette description, parler d'un rituel de rébellion ? On sait que Gluckman a été fortement critiqué par Norbeck (1963) pour avoir abusivement étendu cette notion de rébellion à des rites d'inversions comiques et bouffons qui se situent résolument du côté de la parodie plutôt que de celui de la revendication. Si nous avons insisté en décrivant assez longuement ce rite d'inversion c'est que la confusion entre rébellion et simple amusement est facile à faire puisque Norbeck remarque aussi que l'humour particulier accompagnant les rites d'inversion n'est que très peu décrit dans les textes qui en font mention. Or, chez les Rukuba tout au moins, c'est l'hilarité générale qui règne, hommes et femmes dansent également la même danse et les hommes consentent volontiers à être la cible des femmes. En caricaturant les hommes, les femmes ne disent-elles pas tout ce que les hommes ne devraient pas être ? Ce serait ici moins un désir de changer de statut de la part des femmes que d'essayer d'amender les hommes. Et quelle envie pousserait donc les femmes à vouloir devenir comme ceux qu'elles bouffonnent ? On pourrait tout aussi bien arguer dans ce cas qu'il s'agit d'un anti-rite de rébellion, une sorte de « rite de satisfaction » de n'être pas comme ceux dont on se gausse. Comme le mentionne encore Norbeck, on peut d'autant plus spéculer sur la signification de ces rites d'inversion que les ethnographies qui en parlent restent cependant muettes sur un point important : elles ne mentionnent pas les attitudes des intéressés par rapport à ces rites.

Que disent donc les hommes et les femmes rukuba de cette institution ? Les hommes ont une réponse standard : c'est la coutume qui veut cela chaque fois qu'on tue un gros animal ou, auparavant, un ennemi dont on prenait aussi la tête, les animaux requérant cette danse étant aussi considérés comme des ennemis. Ce qui est intéressant ici c'est de voir que l'on retrouve chez les Rukuba cette « affinité secrète » (Lévi-Strauss, 1978 : 327-328) entre les femmes et la chasse aux têtes sans qu'il me soit possible, par une analyse lévi-straussienne, de montrer les raisons rukuba de cette association. Elle est là, comme un peu partout dans le monde, mais sa logique n'apparaît pas. Il nous reste encore à voir cependant ce que les femmes disent de ces danses : elles les justifient, comme le font les hommes, par la coutume, mais elles discutent aussi du sens de leur contenu. Elles miment les hommes dans leurs travers : buveurs, dépensiers, vantards. Cela leur fait du bien quelquefois de se voir comme d'autres, en l'occurrence les femmes, les voient. Quant à ce que cette révélation fasse changer leurs compagnons, les femmes n'y songent guère...

Mais tout ceci ne nous explique pas ce qui, structurellement, semble le principal. Pourquoi faire cette inversion des rôles précisément lors de la prise d'une tête humaine ou animale, le trophée principal que l'on garde précieusement dans la hutte sacrée du village lorsque la tête était une tête humaine et qu'on s'empresse de fixer à la hutte sacrée du village dans le cas des animaux ? Nous n'avons pas de réponse à cela, pas plus que les Rukuba, mais, au niveau du vécu, il est bien certain que les femmes voient tout ceci comme une moquerie des hommes en même temps qu'une réjouissance relative à une prouesse que les femmes apprécient autant que les hommes.

Mais cet élément de moquerie s'est récemment enrichi d'une revendication féministe, elle aussi accompagnée d'un travestissement, revendication qui prend directement sa source dans la danse *kaship*. Les Rukuba chassent le plus souvent collectivement et, même si le gros gibier se fait extrêmement rare, ces chasses collectives, au moins les plus importantes d'entre elles, attirent beaucoup de monde. Il y a trois ou quatre chasses pan et intertribales par année qui peuvent facilement attirer entre mille et deux mille chasseurs. Que l'on tue du gibier ou pas, chacune de ces chasses est suivie d'une beuverie qui peut durer plusieurs jours, les villages organisant la chasse invitant parents et alliés à célébrer l'événement. L'on fait la danse *kaship* seulement si l'on a tué un des animaux précités.

Cependant, il y a quelques années, les femmes du village de Kakkek, le village numériquement le plus important (population ca. 1 800) se sont mises à organiser après la fête des hommes, une sorte de beuverie de leur cru. En effet, les femmes rukuba ne boivent

que très peu de bière — contrairement aux femmes birom voisines —, boire et être ivre n'étant pas un comportement digne d'une femme, pas plus que de fumer la cigarette ou la pipe, aussi une chose permise par les Birom et qui est mal vue des Rukuba, hommes et femmes. Toute la bière consommée par les hommes lors des festivités post-cynégétiques provient de grains donnés par les maris à leurs épouses qui sont chargées de la préparer. Mais aujourd'hui, quelques jours avant la chasse, les femmes se déguisent en hommes et vont quémander, ou plutôt exiger, du grain des hommes en passant devant chaque concession. Elles choisissent le moment de la sieste pour être sûres que les hommes soient à la maison et elles accompagnent leur demande de chants satiriques et souvent obscènes, chantés quelquefois sur l'air des cantiques que la congrégation chrétienne de Kakkek entonne tous les dimanches matins. Les hommes sont obligés de donner quelque chose, — en général quelques épis de sorgho — sous peine de se faire brocarder publiquement par des chants divulguant leur avarice. Nanties des présents, les femmes rentrent chez elles et, peu après la fête qui suit la chasse, elles font elles aussi leur bière. Ce jour-là leur appartient et les hommes doivent passer par les fourches caudines. Chacun sait bien qu'une bonne partie de cette bière sera finalement donnée aux hommes après que les femmes en aient bu assez pour les rendre un peu éméchés, mais sans plus, étiquette oblige. Les hommes, qui ne reculent devant rien pour s'approprier ce précieux liquide, se massent en groupe et attendent stoïquement devant chez eux, sur les rochers tout alentour ou devant la porte, que les femmes qui chantent et s'amusent à l'intérieur veuillent bien venir leur en offrir un pot ou deux. Pendant cette attente, que les femmes font durer malignement, certaines d'entre elles sortent et miment les hommes, se moquent d'eux et leur font des remarques ironiques lorsqu'ils leur suggèrent de s'occuper d'aller faire le souper plutôt que de se divertir. Finalement, les femmes distribuent quelques pots de bière aux hommes qui rentrent alors chez eux. La signification de tout ceci est bien claire et bien expliquée par les intéressées qui disent que puisque les hommes ont du plaisir à aller à la chasse et à festoyer, il n'est que juste que les femmes aient elles aussi quelque divertissement bien à elles. Mais ce divertissement n'est pas gratuit : c'est en employant des attributs de la danse *kaship*, tirée d'un contexte semblable, la chasse, qu'on invente et qu'on vit sa revendication. La danse elle-même, qui se fait entre hommes et femmes, disparaît ne laissant plus que les imitations qui sont, cette fois, accompagnées d'une revendication ponctuelle, un « droit au loisir » similaire à celui que s'accordent les hommes. Cette nouveauté, pas plus que la danse *kaship*, n'exprime un désir des femmes de changer de position avec les hommes. Un des chants grivois composé par les

femmes et chanté à cette occasion exprime même tout le contraire. Il enjoint une veuve, au surnom de Gros Vagin, qui fait un peu trop durer son veuvage de remettre en circulation son organe en l'ouvrant à nouveau tout grand aux hommes... Tout au plus, cette innovation essaie-t-elle de faire changer les hommes dans leurs attitudes envers les femmes.

Les dividendes de l'instruction

L'éducation scolaire à l'occidentale n'altéra pas, en elle-même, les relations entre les sexes ; mais sa conséquence, l'obtention d'emplois salariés pour les femmes, posa quelques problèmes.

La première école primaire fut ouverte en territoire rukuba seulement dans les années 1940 ; elle accueillit pendant plusieurs années exclusivement les enfants de la petite congrégation chrétienne (4 à 5% de la population), garçons et filles, et ceci n'impliqua qu'un nombre minime de Rukuba. Les élèves sortant des premières années, dont plusieurs aidés par la mission pour aller au secondaire ou encore dans des cours spécialisés, trouvèrent facilement du travail salarié, les hommes comme instituteurs, gendarmes, petits fonctionnaires et les femmes comme institutrices, nurses ou laborantines dans les hôpitaux, ce qui amena un nombre croissant de traditionalistes à envoyer leurs enfants à l'école (Muller, 1974).

Outre la position sociale atteinte par les filles scolarisées, le principal résultat de cette scolarisation fut une augmentation assez impressionnante, bien que cachée, du prix de la fiancée dont les vertueux chrétiens ne respectaient pas les montants qu'ils avaient eux-mêmes imposés, les huit livres que nous avons précédemment mentionnées. Quelques cas où l'on avait payé cinquante livres nigérianes et plus étaient de notoriété publique. Aucune femme éduquée ne s'en plaignit car, comme auparavant, elles choisissaient leur partenaire et le montant payé les plaçait dans la catégorie montante des salariées, elles-mêmes mariant toujours des hommes de cette classe.

La seule qui manifesta quelque révolte — approuvée par tous les Rukuba qui connaissaient l'histoire et se la colportaient en riant sous cape — concerne une jeune fille dont l'amoureux avait passé plus de temps à convaincre le père que la fille qu'il ferait un bon époux et qui versa au premier cinquante livres pour qu'il fasse pression sur la seconde. Celle-ci, une laborantine, fut mise devant une sorte de fait accompli : son père « mangea » incontinent les cinquante livres et exposa à sa fille toute la honte qui rejaillirait sur sa maison si elle n'épousait pas son prétendant car tout le monde verrait qu'il ne pourrait pas rembourser. La jeune fille rompit toute relation avec sa famille pendant un certain temps pour revenir un beau jour en visite avec les cinquante livres, prises sur son salaire, qu'elle remit à son père. Elle épousa un prétendant de son choix quelque temps après.

On voit que cette autonomie salariale ne modifia pas les vues matrimoniales des intéressées qui continuèrent toutes à chercher des époux, dans la même couche sociale il va sans dire, à l'âge normal rukuba pour ce faire. Ceci au contraire de certaines femmes de quelques ethnies vivant à Jos, sociétés qui reconnaissent un statut particulier aux « working ladies » leur accordant de mener une vie libre et de se marier tard. Le contrôle masculin est, là aussi, présent car une ou deux jeunes filles rukuba salariées, qui menaient joyeuse vie, ne pouvaient trouver d'époux malgré toutes leurs tentatives, étant trop connues dans le milieu éduqué pour avoir la cuisse un peu trop légère pour faire une bonne épouse.

Vive la liberté

Les premières étudiantes ayant terminé leur cours primaire à l'école locale furent prises en charge par la mission et reçurent des bourses pour apprendre leur métier mais, à l'époque de mon séjour sur le terrain, bien des jeunes filles n'avaient pas les résultats scolaires requis pour poursuivre leurs études. Croyant tout de même au prestige de l'éducation, elles pensaient trouver à Jos un travail « moderne » et salarié avec leur scolarité primaire. Pompistes dans une station-service était bien souvent le seul travail qui put leur échoir et ces jeunes filles se mariaient rapidement, le plus souvent après avoir été mises enceintes par l'un ou l'autre de leurs amants. Mariage que l'on espérait avec un éduqué salarié bien entendu, un salaire fixe pouvant permettre à la femme d'éviter le travail agricole. Femme de salarié sans travail agricole à faire, femme privilégiée dont on n'attend pas une conscience bien militante...

Les revendications féministes les plus sérieuses, encore larvées au niveau des actes mais plus articulées au niveau du discours, provenaient donc des femmes salariées qui toutes, par définition, avaient des maris salariés eux aussi. Je donne ci-dessous la liste de leurs principaux griefs :

1) les femmes qui travaillent doivent en plus faire le ménage et s'occuper des enfants (ce qui est juste pour une bonne part mais il ne faut pas oublier ici que toutes les femmes salariées avec enfants avaient des « aides » provenant de leur parenté, aides qui ne leur coûtaient pas cher et qui faisaient le gros du travail), mais le point était juste et réminiscent des revendications similaires de nos mouvements féministes ;

2) demande d'une plus grande autonomie dans la gestion de leur salaire ; celui-ci devait, en principe, être géré par l'époux pour les intérêts bien compris du ménage. C'était un prolongement direct des thèses traditionalistes voulant que le produit du travail féminin soit laissé à la discrétion de l'épouse si l'intérêt du ménage ne le requérait pas ; les dettes du mari, l'impôt en retard, etc., entraient dans cette catégorie et les femmes se voyaient quelquefois confisquer le produit de leur travail plutôt au profit du mari que de celui du ménage proprement dit. Mais cette pratique d'une sorte

de caisse commune était aussi appuyée par la mission et comme toutes les femmes salariées étaient chrétiennes, les maris avaient beau jeu de le leur rappeler ;

3) une revendication plus profonde et, si l'on ose risquer un mauvais jeu de mot, viscérale, tournait autour du vieillissement différentiel des deux sexes. Les femmes arguaient que tout ce que leur mari demandait était de faire des enfants, se fatiguant et perdant leurs attraits au long des grossesses successives et des allaitements avec pour résultat que le mari allait assez rapidement courir la prétentaine avec des filles plus jeunes. Le divorce était interdit à cette minorité chrétienne, de même que les relations hors mariage mais, si peu de femmes chrétiennes trompaient leur mari, ceux-ci ne se faisaient pas faute d'entretenir des relations prémaritales avec des jeunes filles traditionalistes ou encore d'avoir des relations avec des veuves pour les plus âgés. L'un avait même deux femmes et avait été expulsé de la congrégation bien qu'il se dit toujours chrétien. Donc une morale différente pour chaque sexe mais les femmes qui se plaignaient ou menaçaient de retourner chez leurs parents voyaient accourir une délégation de chrétiennes plus âgées pour les consoler, les exhorter à la patience et au stoïcisme en prenant exemple sur Jésus-Christ qui, tout le premier, avait accepté de porter sa croix en ce bas monde ;

4) les femmes voyaient d'un mauvais œil les dépenses festives inconsidérées faites par les maris qui presque tous buvaient de la bière — en théorie interdite par l'église — et possédaient des garde-robes d'apparat. Les vendredis soir et les samedis soir passés dans les tavernes de Jos, tant pour ceux qui y vivaient que pour ceux qui s'y rendaient depuis la brousse, n'étaient pas très prisés des épouses qui, en plus, n'avaient rien en termes de divertissements. En somme, ici aussi, le prolongement des idées traditionnelles sur les hommes dépensiers.

Une pilule dure à avaler

Cette emprise de l'église sur les femmes, beaucoup plus réceptives à ses préceptes que les hommes, venait du fait que la mission était dirigée par une seule missionnaire à l'époque, missionnaire qui de surcroît se méfiait des hommes. Ceci, joint à la présence des enfants, éléments stabilisateurs des mariages, encourageait les hommes à continuer de faire ce qu'ils avaient toujours fait mais un événement inattendu jeta la consternation dans le petit groupe des instituteurs et fonctionnaires vivant en brousse. Pendant l'hiver 1972, la fille du nouveau chef administratif, une jeune femme éduquée et mariée à un homme de la tribu voisine des Birom, vint passer ses vacances en brousse chez son père, amenée là dans la voiture d'un sous-ministre provincial. Elle se mit à prêcher la libération de la femme éduquée et salariée auprès de ses consœurs éduquées à la grande colère de leurs maris. Cette femme avait deux enfants qu'elle avait laissés à son mari lorsqu'elle obtint une place de secrétaire au gouvernement provincial ; elle passait son temps libre à se faire inviter par des fonctionnaires de haut rang, à assister à des cocktails dont elle décrit les particula-

rités et le déroulement à ses amies. Elle leur expliqua la belle vie qu'elle menait, ses amants, leurs voitures, etc., montrant par l'exemple qu'une femme peut fort bien gagner sa vie toute seule et aussi s'amuser comme un homme. Les maris, à qui leurs femmes racontèrent ces merveilles, firent bloc et interdirent à leurs épouses de continuer à fréquenter cette iconoclaste. Tout les choquait, particulièrement l'abandon des enfants mais peut-être plus encore le fait qu'elle mentionnait les pratiques contraceptives nouvelles, c'est-à-dire la pilule.

Concernant les méthodes contraceptives, les hommes rukuba employaient quelquefois des condoms, mais détournés de leur but, lorsqu'ils couchaient avec une fille ramassée dans un bar de Jos, ceci pour prévenir une éventuelle gonorrhée, mais ces contraceptifs « mâles » n'étaient pas à redouter. Tandis que la pilule, dont certains avaient vaguement entendu parler, remettait tout en question car l'homme n'en avait pas le contrôle. Un groupe de ces maris inquiets me demanda — lors de la présence chez son père de la vacancière perturbatrice — d'expliquer la pilule en détail. La consternation qui suivit ne fut pas de longue durée : on prit immédiatement des mesures. Après s'être inquiété de savoir si j'en avais révélé les mystères à l'une ou l'autre des épouses des maris présents — dont l'une en particulier se plaignait de quatre naissances successives, des jumeaux plus deux enfants subséquents — ce que je n'avais pas fait, on m'interdit d'en jamais parler à ces dames sous peine d'ostracisme. La solidarité masculine faisait bloc encore une fois.

Je ne sais si le retour au travail de l'agitatrice apaisa les esprits car nous quittâmes le territoire rukuba le même jour. Mais son départ ne se déroula pas dans le grand style comme elle l'avait proclamé en promettant à ses amies qu'elle rentrerait en ville non pas en camion comme le vulgaire des éduqués — les non éduqués s'y rendant à pied — mais dans une belle voiture conduite par une de ses conquêtes ; sur le camion qui me ramenait en ville se trouvait un amas de sacs qui à un certain moment s'ouvrit et dont la belle sortit, m'ayant entendu parler. Après tout, si les Européens se mettent à prendre le camion, il n'y a pas d'offense à le prendre aussi surtout si cela donne l'occasion d'être vue en compagnie de l'un d'eux...

Mais ces velléités modernes impliquant des femmes mariées et salariées ne concernent qu'une proportion encore bien faible des femmes rukuba et il y a gros à parier que la majorité des femmes rukuba continuera, comme par le passé, à se contenter de singer les hommes en dansant *kaship*.

NOTES

1. Des informations plus complètes sur le système de mariage se trouvent dans Muller (1976). Le travail de terrain dont cette contribution est tirée s'est déroulé entre janvier 1964 et juillet 1967, alors que l'auteur était à l'emploi de l'UNESCO à Jos, de mai à septembre 1968, grâce à une bourse de l'Université de Rochester, N.Y., et de novembre 1971 à février 1972, ce dernier séjour étant financé par le Conseil des Arts du Canada.

2. Ces branches sont utilisées dans plusieurs contextes rituels où elles érigent des barrières contre les mauvaises influences, ici contre celles de l'esprit, *ingyio*, de l'animal tué.

RÉFÉRENCES

- LÉVI-STRAUSS, Claude
1968 *Mythologiques III. L'origine des manières de table*, Paris, Plon.
- LOUDON, J.B.
1959 *Psychogenic Disorder and Social Conflict among the Zulu*, in M.K. Opler (ed.), *Culture and Mental Health*, New York.
- MULLER, Jean-Claude
1974 *Old Wine in New Wineskins. Traditionalists and Christians among the Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria)*, *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 38: 49-62.
- 1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba (État Bénue-Plateau, Nigéria)*, Collection *Les Cahiers de l'Homme*, No XVII, Paris, La Haye, Mouton
- NORBECK, E.
1963 *African Rituals of Conflicts*, *American Anthropologist*, 65, 6: 1254-1279
- SANGREE, W.H.
1979 *Le sexisme chez les Irigwe: Ses contraintes et ses corrélats socio-culturels et économiques*, *Anthropologie et Sociétés*, 3, 1: 147-179.