

Culture



Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba (Nigéria central)

Jean-Claude Muller

Volume 6, Number 2, 1986

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/1078735ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/1078735ar>

[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. (1986). Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba (Nigéria central). *Culture*, 6(2), 33–48. <https://doi.org/10.7202/1078735ar>

Article abstract

Two opposite hypotheses are used today in the study of dual classificatory systems. Following Needham, some see in them only symmetry and complementarity; whereas those who follow Dumont try to discover in them some sort of hierarchy. However, these studies are based on written sources which do not mention the local commentary on these questions. This article, on the contrary, takes into account the popular discourse of two societies having dual organization. It is shown that those who live in such systems utilize at the same time an explanation emphasizing complementarity and symmetry as well as another explanation emphasizing hierarchy, these according to circumstances. It is suggested that symmetry, equality and complementarity cannot be thought without their reverse, hierarchy. This goes as far as creating fictitious hierarchy when no true one is present.

Complémentarité, symétrie et hiérarchie. Les organisations dualistes irigwe et rukuba (Nigéria central)

Jean-Claude Muller
Université de Montréal

Le monde se compose
de moitiés
dont chacune
est plus grande que l'autre.

Claude Michel Cluny. *Asymétries*

Deux hypothèses de recherche s'affrontent aujourd'hui dans l'étude des systèmes de classifications dualistes. Celle qui, suivant Needham, y cherche exclusivement complémentarité et symétrie et celle, s'inspirant de Dumont, qui tente d'y découvrir une hiérarchie. Mais ces études sont tirées de documents publiés qui font abstraction du discours local sur ces questions. Cet article, au contraire, tient compte du discours populaire de deux sociétés à organisation dualiste et il est montré que ceux qui vivent dans ces systèmes utilisent à la fois un discours complémentaire et égalitaire ainsi qu'un discours hiérarchique selon les circonstances, tout comme si l'un ne pouvait pas se penser sans l'autre à tel point qu'en l'absence de vraie hiérarchie, on en invente une fictive.

Two opposite hypotheses are used today in the study of dual classificatory systems. Following Needham, some see in them only symmetry and complementarity; whereas those who follow Dumont try to discover in them some sort of hierarchy. However, these studies are based on written sources which do not mention the local commentary on these questions. This article, on the contrary, takes into account the popular discourse of two societies having dual organization. It is shown that those who live in such systems utilize at the same time an explanation emphasizing complementarity and symmetry as well as another explanation emphasizing hierarchy, these according to circumstances. It is suggested that symmetry, equality and complementarity cannot be thought without their reverse, hierarchy. This goes as far as creating fictitious hierarchy when no true one is present.

À la suite du célèbre article de Lévi-Strauss (1956) qui mettait en question l'existence d'organisations dualistes purement complémentaires ou purement symétriques, Needham (1973) a tenté, avec plusieurs collaborateurs, de continuer et de parfaire les analyses de Lévi-Strauss sur les classifications dualistes. Cependant, un autre chercheur qui s'est récemment penché sur cette question, Serge Tcherkézoff (1983), met sérieusement en doute les résultats de Needham en montrant, suivant en cela Louis Dumont (1967), que toutes les classifications dualistes sont en fait hiérarchisées selon des valeurs et que ce n'est qu'en faisant violence aux données que Needham réussit à faire de celles-ci des classifications exclusivement complémentaires selon une simple liste d'oppositions binaires. Toutes seraient, en réalité, hiérarchisées, comme sembleraient déjà l'impliquer les analyses de Lévi-Strauss. Nous allons examiner cette question de la hiérarchie et de la complémentarité chez les Irigwe et chez les Rukuba du Nigéria central après quelques remarques préliminaires.

Les ethnologues parlent soit de classifications dualistes soit d'organisations dualistes, la première dénomination englobant la seconde qui n'en est qu'un cas particulier. On sait que l'organisation

dualiste est la façon qu'a un peuple de se définir comme formé de deux groupes, nommés souvent moitiés, qui ont chacune des attributions contribuant au bon fonctionnement du tout. Souvent, ces moitiés sont exogamiques mais ce n'est pas toujours le cas. Les classifications dualistes ne divisent pas nécessairement le groupe en deux moitiés mais soumettent le monde à un schème d'organisation conceptuel qui semble, à première vue, binaire et complémentaire. Nous nous intéresserons ici à deux organisations dualistes mais l'une d'elles est différente de celles qu'ont examinées les analystes de ces systèmes car les moitiés exogamiques y sont implicites — bien que reconnues — et elles ne sont pas nommées alors que les moitiés sont nommées et porteuses de toutes sortes d'attributs complémentaires explicites dans les cas jusqu'ici soumis à l'analyse. Cette dichotomie complémentaire est presque partout présente dans la vie rituelle des organisations dualistes, une moitié étant chargée de certains rites, le reste étant fait par l'autre. Cette question sera aussi examinée pour les Rukuba et les Irigwe et nous verrons ce que l'on peut en tirer pour l'étude de la hiérarchie. Ces deux populations sont contiguës et elles ne sont pas les seules à s'organiser de façon duelle, comme le sont les Buji, voisins immédiats des Rukuba qui ont aussi des moitiés exogamiques, les Jere, avec lesquels les Rukuba ont des liens « historiques » et les Limoro qui ont aussi tous deux des moitiés exogamiques. Malheureusement, il nous sera impossible d'étudier cet ensemble car, tout simplement, les renseignements manquent cruellement. Nous n'étudierons pas non plus les Kagoro, voisins des Irigwe au sud ; ils ont une organisation dualiste récente qui est plutôt une façon de placer comme inférieurs tous les groupes venus les joindre au siècle dernier, groupes auxquels ils donnèrent asile mais qu'ils excluent de la participation aux rites. Les groupes originaux portent un nom alors que les groupes d'immigrants en portent un autre. On a ici une organisation dualiste, historiquement datée et qui est tout entière asymétrique et hiérarchisée.

Un autre point qui va nous intéresser sera de restituer la façon qu'ont les Irigwe et les Rukuba de décrire et d'expliquer leurs systèmes respectifs. Lévi-Strauss et Tcherkézoff analysent les systèmes dualistes en tant que systèmes logiques mais, parce que les sources sont muettes sur ce point, le discours local n'est pas examiné. Nous avons, dans le cas des Irigwe aussi bien que dans celui des Rukuba, la chance d'avoir un abondant commentaire local qui, précisément, tourne autour du problème de la hiérarchie, un problème seulement effleuré, toujours à cause des sources, dans l'article de Lévi-Strauss, mais un problème central dans l'ouvrage de Tcherkézoff.

*Les Irigwe*¹

Les Irigwe sont une population d'agriculteurs patrivirilocaux vivant au sud-ouest de la ville de Jos, capitale de l'État du Plateau, Nigéria. Environ dix-sept mille, ils sont organisés en unités sociologiques que leur ethnologue, W. Sangree, appelle sections. Celles-ci ont un rôle crucial à jouer dans le système de mariage car elles réglementent la circulation des épouses dans un schème de réciprocité qui oblige les femmes à avoir plusieurs maris sans qu'il y ait divorce lorsqu'une femme change de partenaire. On appellera mariage primaire le premier mariage d'une femme et mariage secondaire les seconds et subséquents mariages de cette même femme. Les épouses primaires, celles qui contractent leur premier mariage, peuvent être choisies dans n'importe quelle section, incluant la sienne propre. Chaque section est constituée d'un certain nombre de lignages exogames et les mariages entre lignages de la même section sont autorisés. Une fois mariée dans une section, une femme peut prendre successivement des maris secondaires dans n'importe quelle section sauf celles où elle s'est déjà mariée, la règle cardinale voulant qu'aucun homme d'une section donnée ne peut épouser en mariage secondaire une femme déjà mariée à un des hommes de sa section. Une femme ne peut donc avoir qu'un mari par section mais elle peut être mariée dans plusieurs. Elle ne cohabite qu'avec un mari à la fois mais elle est toujours considérée mariée à tous ses maris dont elle peut rejoindre l'un ou l'autre en tout temps en abandonnant simplement celui avec lequel elle cohabite sans que celui-ci ait la moindre chose à dire. Il attendra qu'elle veuille bien revenir, ou pas, car une quelconque manifestation de dépit ou de colère sera le meilleur moyen de ne jamais la voir reprendre la cohabitation. Il n'y a pas de remboursement du prix de la fiancée lorsqu'une épouse s'en va.

Cependant, les sections ont un autre rôle à jouer dans le schème d'organisation sociale globale des Irigwe. Au nombre de vingt-cinq, elles sont divisées selon deux schèmes dualistes complémentaires utilisant le langage du sexe et de la parenté. Elles sont d'abord groupées en sections masculines et en sections féminines. Les sections masculines sont au nombre de dix-huit alors que les sections féminines se montent à sept, formant ainsi deux moitiés qui n'ont rien à voir, en tant que telles, avec le système de mariage. Mais les sections, aussi bien masculines que féminines, sont aussi organisées globalement en sections « parents » et « enfants », ou aînées et cadettes. Ainsi, toute section se voit assigner un sexe et une position relative selon un double schème dualiste. Voyons d'abord l'opposition entre sections parentes et sections enfants. Les sections sont

hiérarchisées à l'intérieur de chaque moitié; celles tenues pour les plus anciennes sont dites sections parentales alors que les plus récentes sont qualifiées de sections filiales. Cette hiérarchie provient en grande partie de l'histoire, réelle ou supposée, mais aussi de la localisation des diverses sections. En effet, les onze sections parentales sont toutes — sauf une, la section féminine la plus ancienne — localisées au sud d'un cours d'eau qui traverse le pays irigwe, alors que les quatorze sections filiales sont situées au nord de cette rivière. Cependant, la section masculine la plus ancienne a quelques maisons situées dans la division filiale mais, comme la hutte rituelle de la section est établie dans la section parentale, elle est classifiée en entier comme telle par les Irigwe. On a donc une division territoriale entre sections aînées et sections cadettes qui correspond, à ces deux exceptions près, à ce que Lévi-Strauss (1956) appelle dualisme diamétral. Les sections filiales et parentales sont, de plus, hiérarchisées globalement; les premières sont dans une position subordonnée au point de vue rituel. Elles assistent simplement les sections parentales ou elles s'acquittent des rituels secondaires. Ce sont les onze sections parentes qui font les rituels les plus importants, ceux qui concernent toute l'ethnie.

Mais cette hiérarchie établie selon l'ordre d'arrivée, hiérarchie ordinale, et l'importance relative des rites pratiqués par les diverses sections, est niée sur un autre plan. Les sections aînées sont les plus petites démographiquement parlant, alors que les sections filiales sont beaucoup plus importantes de ce point de vue. Les instructions concernant les rites que font entreprendre à leurs enfants les sections aînées se donnent dans des bois sacrés infestés de mouches tsé-tsé dont les piqûres influent sur la démographie et sur la fertilité, ce qui explique la faiblesse démographique de ces sections. Les Irigwe refusent l'explication de cette démographie différentielle par la mouche tsé-tsé et prétendent que le rituel, qu'on le fasse correctement ou non, tue les aînés qui en ont la charge ainsi que les membres de leurs familles et de la section. Ce déséquilibre démographique entre les sections aînées et cadettes donnait aux secondes un avantage certain dans les guerres intertribales aux temps précoloniaux. Le leadership politique en ce qui concerne la guerre et les relations intertribales leur était donc dévolu. Les chefs de guerre, informellement choisis au mérite sur la base d'exploits personnels ou réalisés sous les auspices d'un guerrier prestigieux, provenaient tous de ces sections cadettes. Les Irigwe discutent de cette situation en insistant sur la complémentarité des efforts conjugués des sections aînées qui font les rituels les plus importants et des sections cadettes, qui protègent et défendent la tribu. Les unes et les autres sont indispensables à la reproduction de

l'ordre social. La hiérarchie est ainsi niée au profit de la complémentarité, vue comme primordiale. Les sections aînées sont rituellement supérieures mais défensivement inférieures alors que les sections cadettes sont rituellement inférieures mais défensivement supérieures; le résultat de ces efforts combinés abolit la hiérarchie.

Cette spécialisation des tâches est poussée très loin, au point d'interdire aux sections aînées ce que font les sections cadettes et vice versa. Il est postulé que les chefs de guerre des sections cadettes sont des sorciers qui sont mauvais s'ils retournent leur art néfaste contre les membres de leur ethnie mais qui sont aussi, d'un autre côté, très bénéfiques lorsqu'ils s'occupent de repousser les ennemis. Les sorciers nuisent également aux rituels qu'ils détériorent par leur présence et on ne peut donc confier à ces sections que des devoirs rituels mineurs. À l'inverse, les aînés, s'ils ne veulent pas perdre leur capacité de faire les rites correctement, doivent s'abstenir de se mêler d'affaires terre-à-terre comme les bagarres et les conflits. Tout engagement dans ce genre de préoccupations risque de détruire leur influence et d'amener des désastres. Mais, tout comme les sections cadettes et guerrières ont cependant des petits rites à faire, les sections aînées participent aux affaires ordinaires mais, là aussi, minimalement, se réservant exclusivement un rôle d'arbitre.

Cette complémentarité entre aînés et cadets s'exprime aussi selon le sexe des uns et des autres: les sections aînées — masculines et féminines — font les rituels pour le bénéfice de tous mais les matières premières, si l'on peut dire, qui entrent dans les offrandes proviennent des jeunes. La chasse est un sport passionnément pratiqué par les Irigwe, bien que le gibier soit devenu plutôt rare, et elle est vue comme nécessaire à la prospérité de la tribu. Divers esprits protecteurs hantent les abords de la hutte sacrée de chacune des sections et ils risquent de s'en aller et de retirer ainsi leur protection si on ne leur présente pas les têtes des animaux tués que l'on place dans la hutte sacrée pour leur faire plaisir. Ces rites sont faits par les aînés mais la majorité du gibier tué provient des jeunes de la tribu. De même, on utilise du millet tardif pour faire des libations aux ancêtres et les Irigwe reconnaissent que le transplantage du millet est un travail de femme, en particulier des jeunes femmes, au moins dans l'argument qui veut que, même sur le plan rituel, jeunes et vieux ne peuvent se passer les uns des autres, les uns donnant leur savoir-faire et les autres les ingrédients nécessaires pour que le premier puisse s'exercer, mettant, ici encore, l'accent sur la complémentarité.

Voyons maintenant comment se présente l'autre paire d'oppositions masculine et féminine, tant dans les pratiques que dans le discours. Les sections

féminines sont chargées de tous les rituels significatifs reliés à la saison des pluies ainsi que des premiers rites de la saison sèche, le relais étant pris par les sections masculines pour les rites les plus importants de la saison sèche — en particulier les rites concernant les chasses collectives — et les premiers petits rites qui couvrent le début de la saison des pluies. C'est donc une division rituelle annuelle et saisonnière mais qui n'est pas tranchée comme le voudrait un dualisme binaire pur. La complémentarité strictement symétrique est une impossibilité pour les Irigwe qui disent que chacun des deux termes d'une opposition binaire doit contenir un peu de son contraire, n'en fusse qu'une infime partie. C'est la version irigwe du Ying et du Yang. Il faut donc que la partie masculine soit aussi impliquée dans les rites de la saison des pluies et que la partie féminine le soit également dans les rites de la saison sèche. Il y a donc bien hiérarchie à l'intérieur des moitiés, les aînés et les cadets, mais complémentarité fonctionnelle entre les moitiés, du moins si l'on suit l'argumentation des Irigwe.

Mais n'y aurait-il pas quelque part une autre hiérarchie entre les deux moitiés? Il nous faut ici introduire le mythe — ou plutôt les mythes — d'origine. La section féminine la plus ancienne raconte que son ancêtre primordial tomba du soleil et qu'un de ses descendants tira le feu d'un rocher. Un autre de ses descendants effectua avec son groupe une petite migration lors de laquelle ils rencontrèrent un homme qui vagabondait. C'était un ressortissant de la tribu voisine des Jarawa; les Irigwe l'invitèrent à les rejoindre. Cet homme vivait exclusivement des produits de la chasse et de la cueillette; il ne savait pas cultiver ni cuisiner puisqu'il n'avait pas le feu. Les Irigwe lui donnèrent des semences et lui enseignèrent l'agriculture. S'unissant ainsi, ils purent ensemble combiner chasse, cueillette et agriculture. Le Jarawa, maintenant civilisé, qui était accompagné d'un groupe de personnes, donna naissance à la première section masculine et l'ancêtre tombé du ciel devint la première section féminine, après entente mutuelle pour se respecter comme « mère » et « fils » et en même temps comme « homme » et « femme », les deux termes signifiant aussi chez les Irigwe « époux » et « épouse ». Tout naturellement, le chasseur/cueilleur jarawa obtint les rites de chasse de la saison sèche et les agriculteurs primordiaux les rites de la saison agricole. Ces deux sections originelles furent rejointes par d'autres sections provenant d'immigrants venus d'ethnies voisines qui devinrent des sections « épouses » ou « époux » parentales. La plupart des sections filiales dérivent de ces sections originelles après avoir migré au nord de la rivière en gardant leur sexe d'origine.

Mais ceci est la version du mythe d'origine

donnée par la section féminine primordiale. Tous les Irigwe la connaissent mais les membres de la section masculine originelle la récusent vigoureusement en disant que leurs ancêtres étaient déjà sur le territoire irigwe bien avant de rencontrer ceux de la section féminine qui erraient sur leur territoire. Ils les prièrent de s'établir près d'eux comme « épouses » à qui l'on donna magnaniment les rites féminins à exécuter. Tout comme en écho aux arguments avancés par la section féminine primordiale, dont la section originelle n'est pas seulement le « mari » mais aussi le « fils », la section primordiale masculine ne la nomme pas seulement son « épouse » mais sa « fille », ce qui lui confère un statut subordonné, comme la section féminine primordiale se subordonne la section masculine primordiale en l'appelant son « fils ». On cherche, en somme, à transformer une complémentarité en hiérarchie absolue, chaque section employant les mêmes artifices. On peut bien parler de hiérarchie complémentaire alternée en ce sens qu'une moitié est dominante par ses rites pendant une moitié de l'année et que l'autre est dominante pendant le reste de l'année, comme le font aussi les Irigwe, mais tout se passe comme si chacune des deux sections voulait prouver sa supériorité en passant sur un autre plan, celui de l'histoire, pour revendiquer l'antériorité, vue *ipso facto* comme la quintessence de la supériorité.

Mais tous ces arguments concernent les prétentions respectives à la hiérarchie absolue telles qu'exprimées par les deux sections originelles. Qu'en est-il des autres sections irigwe dans ce débat? Sangree nous dit que les gens tiennent généralement la section masculine primordiale pour supérieure à la section féminine originelle pour au moins deux raisons. La première prend en compte le sexe des sections et, comme il va de soi pour les Irigwe que les hommes sont supérieurs aux femmes, la section masculine doit être *a priori* supérieure à sa contrepartie féminine. Mais, là encore et dans d'autres contextes, les Irigwe émettent des doutes sur la supériorité des hommes car, après tout, n'est-ce pas les femmes qui assurent la reproduction de l'ethnie en faisant les enfants? Ne sont-elles pas alors supérieures et, suivant l'analogie métaphorique qui compare les sections aux fonctions de leur sexe biologique, les sections féminines ne seraient-elles pas aussi supérieures? Cependant, dans le contexte qui nous occupe, c'est clairement la supériorité masculine que l'on veut faire ressortir. La seconde raison à la supériorité de la section masculine primordiale est qu'elle est localisée dans la portion géographique réservée aux sections parentales alors que la section originelle féminine, la seule exception à la règle, est localisée dans la section des « enfants ». À ceci, la section féminine originelle répond que, de

toute façon, l'ancêtre de cette section était un homme et non pas une femme et qu'on ne voit pas pourquoi il y aurait supériorité de la section masculine puisque c'est une affaire d'hommes dans les deux cas. Quant au problème de la localisation dans l'aire géographique occupée par les « enfants », il est dit que c'est précisément à cet endroit où la section féminine originelle est présentement localisée que l'ancêtre fondateur de cette section tomba du ciel et que sa section y retourna plus tard, faisant preuve d'une grande fidélité à son lieu d'origine. De plus, ajoute encore cette section, il est de coutume chez les Irigwe qu'une vieille femme aille s'établir chez un de ses fils, ce que la section a fait lorsqu'elle s'est établie dans la localisation « filiale », se mettant juste à côté d'une de ses sections « enfants » directement issue d'elle, preuve supplémentaire d'ancienneté. À toute cette dialectique, Sangree nous dit que ceux qui tiennent spontanément, pourrait-on dire, à la supériorité masculine originelle, répondent finalement que la section originelle féminine pourrait bien avoir raison. On se renvoie la balle dans une sorte de match nul idéologique.

Ces doutes et ces oscillations correspondent bien à une tendance générale chez les Irigwe des sections qui ne peuvent se prévaloir d'un statut de séniorité. Il semble que les Irigwe, en général, essayent de passer cette hiérarchie sous silence ou encore de minimiser le débat. Nous avons vu que les sections étaient hiérarchisées globalement en sections parentes et sections filiales selon leur ordre d'arrivée ou d'établissement à partir d'une section parentale. Bien que les rites les plus importants soient faits par les sections aînées, masculines et féminines, et que ces rites soient reconnus comme plus importants que les autres, les Irigwe tiennent un autre langage lorsqu'ils veulent accentuer ou privilégier l'aspect « démocratique » et complémentaire de leur société. Sangree nous apprend, dans un manuscrit non publié, que « les Irigwe disent qu'il est oiseux de regarder un rite particulier et la section qui le fait comme plus important qu'un autre ». Ils mettent l'accent sur l'interdépendance des rites faits par les différentes sections en minimisant ou en passant sous silence la hiérarchie, si bien reconnue et glosée dans d'autres contextes, lorsqu'ils veulent faire ressortir l'aspect interrelationnel, organique et complémentaire de leur société où tous participent également à sa bonne marche.

Cependant, les Irigwe n'en sont pas encore quittes avec la hiérarchie car, d'un autre côté, ils avancent un argument inverse qui place, non pas un rituel au sommet de tous les autres, mais une festivité. Il s'agit de la grande chasse annuelle pantribale — et même intertribale puisqu'on y invite quelques ethnies voisines — qui est l'acmé de l'année

irigwe. Cette chasse se nomme *zaraci* et elle est organisée par la section masculine la plus ancienne. Cette chasse constitue, pour beaucoup d'Irigwe, un marqueur d'identité ethnique fort important puisque bien des Irigwe prétendent que ce qui les fait Irigwe est leur participation à *zaraci*. Les Irigwe n'oublient pas ici que d'autres ethnies sont invitées ; ce qu'ils entendent en disant cela est que non seulement toutes les sections participent à la chasse, comme le font aussi les membres des ethnies voisines, mais que chaque section participe à une réunion par l'entremise de son aîné rituel qui se tient avant la chasse, amenant ainsi toute la tribu ensemble à participer à un rite commun. Cette manifestation à laquelle participe toute la population fait dire à la plupart des Irigwe qu'il confère la supériorité absolue à la section masculine originelle, d'autant plus que cette section est mâle, donc supérieure sans conteste car les Irigwe, malgré leurs dénégations qui visent à exalter la complémentarité entre les sexes aux dépens de la hiérarchie, tiennent tout de même les femmes pour inférieures, tout en prétendant par ailleurs qu'elles sont égales. Par exemple, les Irigwe excluent les femmes du rituel et de l'héritage des terres mais pas pour des raisons d'infériorité. Ils invoquent des impossibilités matérielles : elles sont mariées au loin ; elles ne pourraient de ce fait être présentes lorsqu'il faut faire les rites et elles ne pourraient leur accorder toute l'attention qu'ils méritent. Similairement, les femmes ne sauraient hériter les terres de leurs parents puisqu'elles sont, par définition, mariées ailleurs. Nous avons déjà entendu l'argument des sections féminines qui disent qu'elles ne sont en rien inférieures aux sections masculines puisque ce sont des hommes en réalité qui font les rituels, tout comme dans les sections masculines. Tout se passe chez les Irigwe comme si l'on tenait deux discours différents et ambigus, l'un se référant sans cesse à la complémentarité et à l'égalité et un autre qui met l'accent sur la hiérarchie. Mais tout accent sur la hiérarchie est aussi un discours contesté, l'une et l'autre division sexuelle avançant ses propres arguments, qui souvent ne convainquent qu'elle-même, pour promouvoir chacune sa prétendue supériorité hiérarchique.

Toute la pensée irigwe est traversée par ce que Sangree appelle le principe d'ambiguïté, où chaque chose inclut aussi une partie de son contraire comme s'il était impossible de penser l'égalité et la complémentarité sans la hiérarchie. Ceci au niveau des discours locaux où l'on ne cesse d'opposer l'une à l'autre. Mais peut-on réellement trancher dans ce brouillage de pistes auquel s'adonnent les Irigwe ? Trouve-t-on chez eux une hiérarchie absolue, holiste, au sens de Dumont (1967) ? On peut répondre par l'affirmative si, comme nous le dit Sangree, la plupart

des Irigwe sont enclins spontanément à assigner une supériorité à la section masculine originelle, par le fait qu'elle est la première, qu'elle est mâle et qu'elle organise le festival reconnu pour être celui de *tous* les Irigwe auquel tous participent, au contraire des autres rites faits par une section particulière au bénéfice de tous mais auxquels tous ne participent pas. On en est encore davantage persuadé si l'on prend la peine d'analyser en détail ce qui se passe dans le rite conduit par la section masculine la plus ancienne et auquel assistent des représentants de toutes les autres sections. Lors de cette cérémonie, l'ainé de la section masculine primordiale se tient avec les sections filiales pour conduire les débats, réalisant, par sa position paradoxale qui ne se retrouve que dans ce contexte, l'unité de toute la tribu et la fusion des deux divisions cadettes et aînées, la section féminine primordiale n'ayant ici qu'un rôle effacé qui la ravale au rang d'une simple section. Comme nous l'avons mentionné, le fait pour la section primordiale masculine d'avoir quelques maisons dans la partie filiale serait la réalisation territoriale de ce qui se passe dans le rite. La section primordiale masculine tente territorialement de faire l'union entre les sections aînées et cadettes comme elle le fait symboliquement lors du rite. Il n'y a pas de rituel comparable où la section féminine primordiale joue un rôle préminent qui serait similaire à celui que joue la section masculine lors de *zaraci*, comme le laisserait penser une complémentarité bipolaire stricte. Mais, à l'inverse, on peut affirmer qu'il y a un redoublement des valeurs masculines car il existe un second rituel, *ci ku ritoru*, où les aînés et quelques cavaliers n'y participent. Cette cérémonie est faite pour signaler à tout le monde que la saison des chasses collectives est proche. Les valeurs masculines sont, pourrait-on dire, objectivement privilégiées dans les grands rites au détriment des valeurs féminines.

Mais *zaraci* est encore plus importante et englobante si l'on pousse plus loin l'analyse. C'est une cérémonie qui termine l'année en cours et qui en ouvre une autre. Tenue en mars, elle précède de peu la saison des pluies et elle se fait en conjonction avec toute une série de rites agraires qui inaugurent la période des cultures. La saison des pluies signifie aussi «année» en nkarigwe; c'est le point final de l'année écoulée et l'entrée dans l'année nouvelle. Pour bien montrer l'importance de cette chasse et de cette cérémonie, les Irigwe affirment n'avoir jamais eu, ni jamais avoir eu besoin, d'un quelconque chef tribal aux temps anciens excepté pour aider au déroulement de *zaraci*, dont l'ainé chargé des rituels de la section masculine originelle assurait, comme aujourd'hui, la direction. En même temps, nous dit Sangree, «la spécialisation rituelle de chacune des

vingt-cinq sections est reconnue et exprimée symboliquement dans l'organisation et les arrangements cérémoniels de cette grande chasse». La diversité est respectée mais les sections aînées et cadettes sont confondues et on ne parle pas de l'opposition complémentaire masculine/ féminine dans ce contexte, le champ tout entier étant occupé par le chef *ad hoc* de la section primordiale masculine. Il faut encore noter qu'au matin de la chasse, l'ainé de la section masculine primordiale conduit une procession au lever du soleil, qui est un synonyme de Dieu pour les Irigwe, et lui adresse au nom de tous des prières et des remerciements. Le soleil a des connexions marquées avec la chasse, valeur éminemment masculine; il faut que les Irigwe ramènent du gibier pour lui plaire sinon il brillera trop fort et brûlera les récoltes ou il n'éclairera pas assez, empêchant ainsi les plantes de bien pousser. On ne connaît pas d'instance correspondante où la section primordiale féminine adresse des prières et des remerciements à la pluie, une preuve objective de plus qui nous montre la supériorité absolue de la section aînée masculine et la supériorité des valeurs mâles.

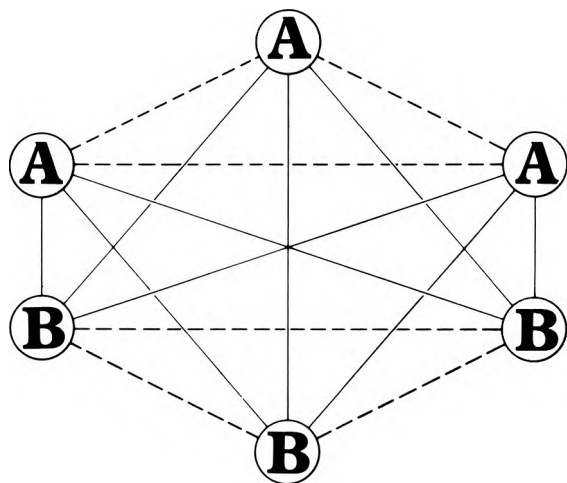
Le festival *zaraci* serait, dans les termes de Tcherkézoff et de Dumont, englobant, résumant et montrant en une fois l'unité de toute l'ethnie en privilégiant les valeurs masculines. Les hommes sont supérieurs aux femmes et donc il s'ensuit «naturellement» que les sections masculines sont supérieures, la plus ancienne l'étant un peu plus en dépit des arguments contraires qui tendent à gommer ce fait. On pourrait dire ici que les Irigwe ont une hiérarchie holiste qu'ils reconnaissent mais qu'ils s'efforcent en même temps de nier par l'emploi de la complémentarité qu'ils conçoivent comme égalitaire.

*Les Rukuba*²

Les Rukuba sont une population d'environ 12 000 personnes vivant au nord des Irigwe, avec lesquels ils ont une longue frontière commune. Comme ces derniers, ils sont patrivirilocaux et pratiquent encore presque tous l'agriculture tout en élevant des chèvres, des chiens et des volailles. Ils sont disséminés dans plus de vingt villages dont nous examinerons la structure après avoir décrit le système de mariage qui est la base de l'organisation sociale et politique car celle-ci ne peut être abordée sans qu'on connaisse les règles matrimoniales. Comme nous l'avons mentionné, la population est divisée en deux moitiés exogamiques. Chacune de ces moitiés est elle-même divisée en un certain nombre — plus de vingt par moitié — de groupes agnatiques localisés que j'appelle des unités preneuses d'épouses. Tout homme d'une moitié peut épouser en mariage

primaire, i.e. le premier mariage d'une femme, n'importe quelle jeune fille de l'autre moitié. Une fois qu'une jeune fille est mariée dans la moitié opposée, elle peut épouser en mariage secondaire, i.e., en mariage ou mariages subséquents, n'importe quel homme de la moitié où elle est mariée avec la restriction qu'elle ne peut avoir qu'un mari par unité preneuse d'épouses. C'est donc l'impossibilité pour les membres masculins de l'unité preneuse d'épouses de se prendre mutuellement une épouse déjà mariée à l'intérieur du groupe qui définit ce groupe, tout comme pour les Irigwe. Le divorce est inconnu des Rukuba et une femme reste mariée à tous ses maris, bien qu'elle ne vive qu'avec un seul mari à la fois. C'est dire qu'une femme mariée dans une unité preneuse d'épouses donnée mais qui vit avec un autre mari, par définition dans une autre unité preneuse d'épouses, ne pourra pas contracter un second mariage dans la première puisqu'elle y a déjà un mari (Fig. I).

DIAGRAMME DU SYSTÈME DE MARIAGE



————— **Mariage primaire autorisé. Toutes les filles de A se marient en B et vice-versa.**

- - - - - **Mariage secondaire autorisé. Les membres d'un groupe A peuvent contracter des mariages secondaires avec les femmes mariées dans les autres groupes A. L'inverse s'applique à B.**



○ **Unité preneuse d'épouses.**

Figure 1

Ce sont les règles de réciprocité les plus englobantes. Il en existe d'autres au niveau de chaque unité preneuse d'épouses. Les jeunes filles et les jeunes gens d'une unité preneuse d'épouses, qui ne peuvent par définition se marier puisqu'ils sont de la même moitié, sont cependant enjoins d'avoir des relations prémaritales dans leur propre unité preneuse d'épouses. Les partenaires ne doivent pas faire partie du même sous-clan, sous-clan défini par l'extension de la prohibition de l'inceste, ni être des cognats. Le jeune homme paie un « prix de l'amante » qui l'autorise à venir chez sa partenaire pour y passer la nuit. La jeune fille ne peut avoir qu'un seul amant à la fois alors qu'un jeune homme peut avoir plusieurs amantes simultanément. Avant d'entretenir des relations prémaritales, l'aînée d'un groupe de sœurs est fiancée officiellement en mariage préférentiel avec le fils du dernier amant de sa mère, ses sœurs cadettes étant, elles, fiancées dans d'autres sous-clans de l'unité preneuse d'épouses natale de leur mère. L'opération est donc un échange différé au niveau de chaque unité preneuse d'épouses, toutes les filles des femmes que l'on a données en mariage y étant fiancées. Mais ce n'est pas tout car la jeune fille ne va pas nécessairement épouser son fiancé préférentiel en premier. Pendant qu'elle a ses relations prémaritales, qui ne doivent pas porter fruit, l'avortement ou l'infanticide étant de règle dans le cas de grossesses prémaritales, la jeune fille est courtisée par les jeunes gens des unités preneuses d'épouses autres que celle où elle a son fiancé préférentiel. Moins de dix pour cent des jeunes filles épousent en premier leur fiancé préférentiel, le reste épousant le prétendant qui leur agrée le plus. Cependant, une fois chez lui, la femme n'y reste qu'un mois environ après quoi elle est escortée cérémoniellement chez son fiancé préférentiel afin qu'elle y réside un mois au moins. Si ce dernier lui plaît davantage, elle peut rester chez lui et désertir son premier mari. Après la première année de mariage, la femme peut retourner chez le mari déserté, rester chez celui avec qui elle réside ou encore contracter un mariage secondaire avec tout homme d'une unité preneuse d'épouses où elle n'a pas encore de mari. Ce que l'on pourrait appeler le contrat de résidence sera dorénavant d'au moins un an, la femme quittant son mari au début de la saison des pluies pour participer aux travaux agricoles chez le mari où elle a décidé de séjourner. Une femme qui déserte son mari avec des enfants en bas-âge les prend avec elle ; ils retourneront chez leur père vers l'âge de six ou sept ans. Une femme peut donc théoriquement avoir un grand nombre de maris mais, dans la réalité, les femmes se limitent à trois ou quatre, incluant dans ce nombre le mari préférentiel.

Ce système se combine à la structure socio-politique de la façon suivante: un village est idéalement conçu comme une unité preneuse d'épouses politiquement autonome. Cette unité preneuse d'épouses a un chef qui la dirige et elle est divisée en clans dont les chefs de clans ont des tâches spécifiques à remplir pour le bien-être de tous. C'est ainsi qu'il y a un « père de la brousse » chargé d'organiser les grandes chasses collectives qui relèvent du village et de protéger celui-ci contre les sorciers. On trouve aussi un porte-parole du chef qui s'occupe des relations protocolaires et du tambour, un responsable du bien-être et de la santé de tous les neveux et nièces du village et quelquefois un faiseur et arrêteur de pluie. Un neveu utérin de la famille du chef fait fonction d'assistant rituel. C'est lui qui manipulera les objets sacrés que les ressortissants du village ne peuvent toucher impunément. Ceci est le cas idéal: un village représentant une unité preneuse d'épouses politiquement indépendante et habitant un territoire reconnu comme sien. Mais, dans la réalité, bien peu de villages se conforment à ce modèle idéal. La plupart des villages recèlent sur leur territoire un ou des groupes — toujours démographiquement minoritaires — de la moitié opposée. Ces groupes forment des unités preneuses d'épouses de l'autre moitié. L'intermariage avec le noyau principal du village est donc autorisé (Fig. II). Ces groupes minoritaires n'ont pas de clans tels que décrits ci-dessus; ils n'ont pas de chef politique et ils font fonction d'assistants rituels. Ils remplacent donc dans cette fonction le neveu utérin qui officie lorsque le village n'a pas de groupe de la moitié opposée.

Après cette courte exposition du système matrimonial, voyons comment les Rukuba le conçoivent et l'exposent. Les Rukuba raisonnent en termes de places et de lieux; chaque village, clan ou écart possède un nom et les Rukuba disent qu'il y a deux sortes de lieux, ceux où l'on peut prendre une jeune fille pour épouse, donc des lieux de la moitié opposée, et l'autre sorte, où l'on peut épouser des femmes déjà mariées en mariage secondaire. Cette exposition se fait du point de vue de l'usager, dans la perspective de sa propre unité preneuse d'épouses dont le statut à l'intérieur du système reste, si l'on peut dire, en creux puisque la plupart du temps on omet de mentionner que, pour un utilisateur du système, on ne peut se marier ni en mariage primaire ni secondaire dans sa propre unité preneuse d'épouses. Certains rares sophistiqués mentionnent pourtant leur unité preneuse d'épouses en ajoutant à l'exposition standard qu'on ne peut s'y marier d'aucune façon mais y avoir seulement des relations prémaritales. Que l'on mentionne ou que l'on passe sous silence le statut de son unité preneuse d'épouses dans le système matrimonial tel qu'expliqué par les Rukuba,

STRUCTURE DU VILLAGE EN RELATION AVEC LE MARIAGE

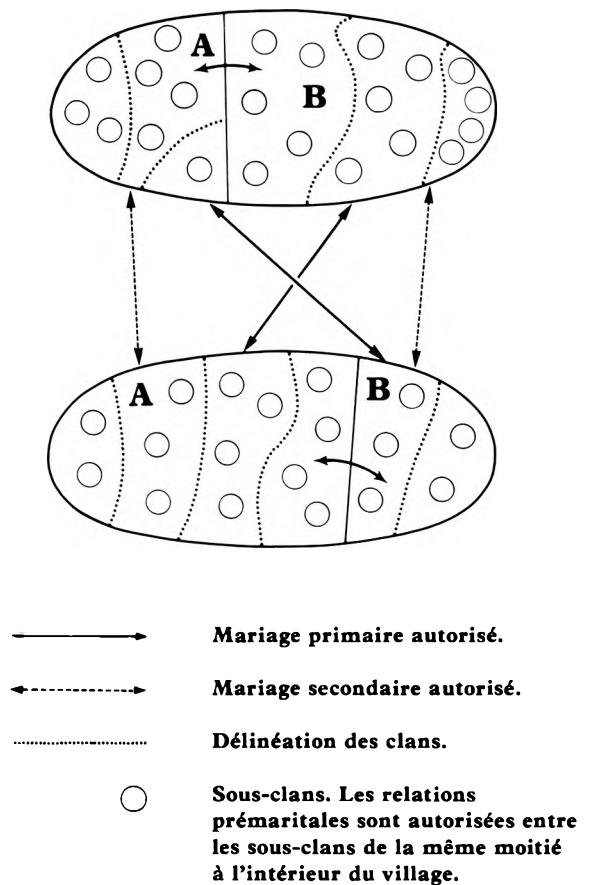


Figure II

nous sommes là en présence d'une structure ternaire, l'unité preneuse d'épouses de référence confrontée à deux groupes d'autres unités preneuses d'épouses, celles où l'on marie des jeunes filles et celles où l'on prend des femmes mariées. Pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss (1956), les Rukuba ont une représentation concentrique de leur système dualiste (Fig. III).

Cependant, les Rukuba scolarisés utilisèrent spontanément, en fait réinventèrent indépendamment, en m'expliquant leur système, la convention anthropologique standard en disant que les Rukuba étaient divisés en deux parties, les A et les B, qui se donnaient mutuellement en mariage leurs jeunes filles non encore mariées, et que les unités de A se prenaient entre elles leurs épouses déjà mariées alors que les unités de B faisaient aussi de même entre elles. On aurait ici une conception plus diamétrale,

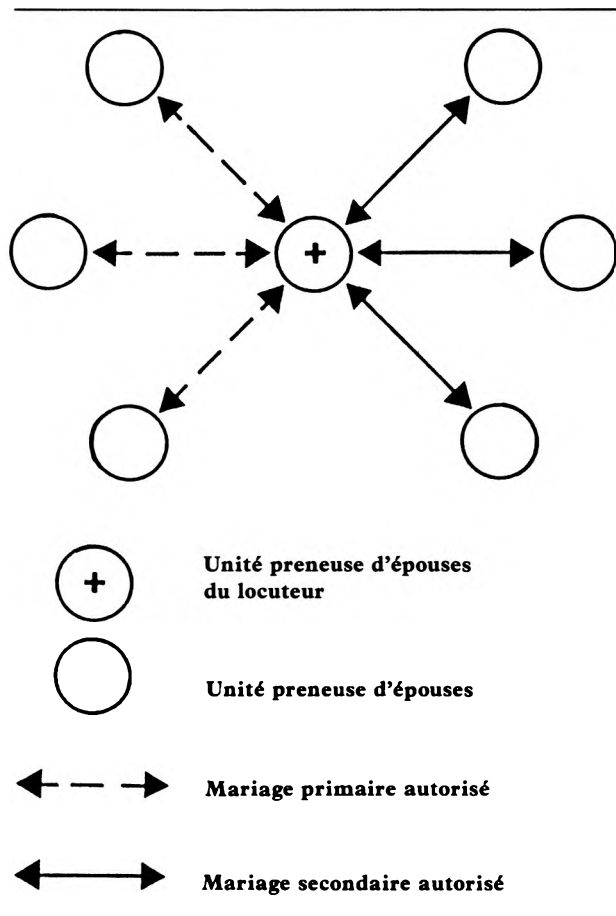


Figure III

pour reprendre encore une autre expression de Lévi-Strauss, qui correspondrait à la figure I. Les Rukuba qui m'expliquèrent ainsi leur système n'avaient jamais lu une ligne de ce qui avait été écrit sur eux et je pris bien soin de m'en assurer car quelques écrits, dont ceux de Gunn (1953), faisaient mention de moitiés exogamiques et il aurait alors été possible que mes informateurs eussent emprunté d'un tiers cette façon de penser. Toujours est-il qu'on a deux façons de se représenter le système, mais ces deux façons n'originent pas, comme c'est le cas dans d'autres organisations dualistes, de la position différentielle qu'y occupent les locuteurs (Lévi-Strauss, 1956). Les membres de chacune des deux moitiés emploient l'une ou l'autre façon et il semble difficile de parler de hiérarchie car aucune hiérarchie n'est repérable dans cette manière de formuler les choses. Tout au plus, les Rukuba d'une unité preneuse d'épouses donnée hiérarchisent-ils en parlant métaphoriquement des lieux où ils peuvent prendre des épouses primaires comme étant des places où l'on « ramasse *ajijek* », une sorte de fourrage très apprécié des chevaux, le meilleur en fait, qui pousse dru toute l'année dans les cuvettes argileuses avoisinant certains cours d'eau.

Comme les épouses primaires sont toujours plus appréciées que les épouses secondaires dans l'idéologie rukuba, on ne fait que marquer ici une préférence. C'est lorsqu'on discute des villages où l'on peut prendre des épouses primaires qu'on les désigne comme réserve d'excellent fourrage, ceux où l'on prend des épouses secondaires donnant un fourrage de moindre qualité par implication. Mais c'est ici encore une hiérarchie concentrique où la place de l'unité preneuse d'épouses qui tient ce discours est absente. Aucune moitié exogamique n'est donc supérieure à l'autre lorsqu'on envisage le système matrimonial global.

Cependant, il en va tout autrement lorsqu'on aborde la question de la hiérarchie entre moitiés à l'intérieur du village. Nous avons vu qu'un village pensé idéalement ne comprend que des membres de la même moitié qui forment une unité preneuse d'épouses politiquement et territorialement discrète. Le ou les groupes de l'autre moitié sont dans un statut subordonné et n'ont aucune prérogative politique, comme nous l'avons vu. Les membres de ces groupes sont nommés *oviace* (sg) *irminace* (pl), un terme qui signifie littéralement « enfant des Rukuba », ce qui montre bien leur statut de mineur juridique à l'intérieur du village. Cette marginalisation politique est encore renforcée par une autre expression qui les désigne comme les « épouses » métaphoriques des membres de la moitié exogamique majoritaire du village. Dans certains villages, l'analogie conjugale est poussée plus loin car les « épouses » désignent les membres de la moitié majoritaire du terme *d'irminatut*, les « enfants de l'époux ». Cette situation marginale se retrouve dans de nombreuses relations à plaisanteries nommées *kiviace*, *kivi* signifiant la relation à plaisanterie alors qu'*ace* signifie « rukuba ». C'est donc une relation propre aux Rukuba en général, en opposition avec les relations à plaisanteries du même type qu'un neveu utérin, *oviguk*, a avec les membres de la maisonnée de son oncle maternel et qui s'appelle *kiviguk*, et celle qu'un petit neveu utérin, *ul:a*, a avec la famille de son grand'oncle maternel et qui se nomme *kila*. En gros, ce sont des relations qui permettent les abus verbaux et ce que Jack Goody a appelé le chapardage privilégié. Ces comportements accompagnent le plus souvent les occasions festives où la bière coule à flots. Les membres de la moitié minoritaire exigent bière et nourriture, ou même en volent ostensiblement, mangent de façon gloutonne et fort peu civile — après tout ils ne sont que des « enfants » ou des « femmes », par nature irresponsables —, se moquant copieusement de leurs « maris » métaphoriques. Plusieurs se déguisent en femmes, paradant dans leurs vêtements de feuilles en prenant leur statut d'« épouses » métaphoriques littéralement à la lettre.

Les membres de la moitié majoritaire n'ont rien à redire face à ces comportements et supportent ces attaques avec bonne humeur. La relation est ici asymétrique et elle est vue par les membres de la moitié minoritaire comme une sorte de compensation à leur statut politique subordonné.

La relation est aussi asymétrique dans l'idéologie des mariages entre groupes minoritaires et groupe majoritaire à l'intérieur du village et seulement à l'intérieur de celui-ci. Cette relation n'existe pas lorsqu'on épouse une jeune fille d'un groupe minoritaire d'un autre village. Comme nous l'avons dit, ces mariages intravillageois sont autorisés et, dans la réalité, ils sont fort nombreux bien qu'il s'y rattache des restrictions idéologiques. Les membres de la moitié majoritaire s'arrogent le droit de plaisanter les jeunes filles de la moitié minoritaire. Puisqu'elles sont leurs «épouses» métaphoriques — tout comme les hommes d'ailleurs — elles le sont aussi de droit et ceci donne lieu à des relations à plaisanteries assez rudes quelquefois, les membres de la moitié majoritaire exerçant des privautés de caractère sexuel sur les jeunes filles de la moitié opposée. Il s'agit de bousculades et de ce qu'on appellerait du «pelotage» mais toujours en public lors de festivités, l'homme de la moitié majoritaire proclamant bien haut qu'il se permet ces libertés puisque la jeune fille est de toute façon déjà sa femme. Les hommes peuvent, maintenant que les femmes rukuba portent des vêtements lors des fêtes, les déshabiller en faisant grand tapage tout en utilisant un langage plutôt cru. Cependant, ces mariages d'un homme de la moitié majoritaire avec une femme de la moitié opposée ne sont pas des plus considérés car ils se contractent spatialement trop près. En effet, les Rukuba considèrent comme normal un mariage avec une partenaire d'un autre village et comme un mariage prestigieux celui contracté dans des villages éloignés, mariage dont les hommes se vantent abondamment, reléguant les mariages avec des membres de la moitié minoritaire tout au bas de l'échelle. Une idée très répandue veut même que les enfants de ces mariages courent davantage de risques dans la vie — maladies, mésaventures, etc. — que ceux d'un mariage extérieur au village. Cependant, je n'ai jamais entendu dire que cette idée eut empêché un tel mariage. Tout au plus attribuait-on certains déboires au fait que la mère de l'intéressé était membre du groupe minoritaire. Normalement, dans tous les villages, la moitié majoritaire bat du tambour lorsqu'un de ses membres se marie. Deux villages, cependant, ne se conforment pas à la règle si l'un des membres de la moitié majoritaire épouse une jeune fille de la moitié opposée à l'intérieur du village, pour bien montrer le statut inférieur de ce mariage. Il en va quelque peu différemment pour les groupes minori-

taires: ils sont autorisés, comme les groupes majoritaires, à battre du tambour s'ils font un mariage avec une jeune fille provenant d'un autre village alors qu'il leur est strictement interdit de battre le tambour s'ils épousent une jeune fille de la moitié majoritaire du village. Les Rukuba disent que le groupe minoritaire a subrepticement «volé» cette jeune fille et qu'ils n'oseraient se vanter et célébrer une action pas très reluisante, même si elle est parfaitement autorisée. Cependant, la vraie position sémantique de ce malaise idéologique est illustrée par une coutume qui ne se fait que lors d'un tel mariage: au cours des nombreuses prestations matrimoniales qui consistent en travaux agricoles, les membres de la famille du fiancé doivent — contrairement à ce qui se passe pour les autres mariages — aller ramasser du bois pour la famille de la fiancée. Le ramassage du bois est une tâche féminine, bien que les hommes coupent les branches à la hache lorsque besoin est. Cette connotation féminine est encore accentuée lors de ce travail car les membres du groupe minoritaire doivent le faire déguisés en femmes tout en bouffonnant et en se tournant en dérision. Ce mariage prouve bien l'incongruité de la situation: ce sont des «femmes» qui épousent des femmes dans ce contexte intravillageois.

En fait, chacune des deux moitiés du village a des raisons différentes pour déprécier un mariage intravillageois, alors que les mariages extravillageois sont la norme idéologique pour les deux moitiés. Le village se voit idéalement comme une entité exogame territorialement définie échangeant ses jeunes filles avec d'autres entités semblables résidant sur un autre territoire autonome. Les groupes minoritaires sont littéralement vus comme des excroissances dont on ne sait pas trop quoi faire. Un informateur m'a fait un dessin (Fig. IV) pour m'expliquer les relations de mariage en connexion avec les deux moitiés du village.

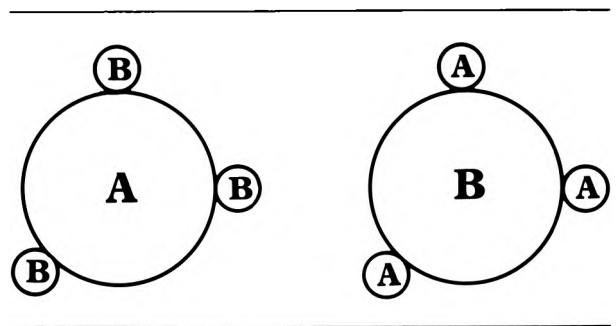


Figure IV

On remarquera immédiatement que le dessinateur, un employé d'échelon assez élevé dans

l'administration de la division de Jos, utilise les lettres A et B pour désigner les moitiés. Cependant, il commença par le dessin de gauche et, bien que membre d'un des groupes minoritaires, attribua la lettre A au plus grand groupe, comme le firent également les officiers de District. Cette supériorité ordinale de A sur B semble bien être ressentie ici comme une hiérarchie et non plus comme une complémentarité, ce qui a donné lieu, dans les rapports administratifs sur les Rukuba, à quelques quiproquos relevés, sans qu'il en saisisse le sens, par Gunn (1953: 39). Ces rapports font état de discordances dans la démographie de certains villages dont la moitié A, majoritaire, se trouve minoritaire deux ans plus tard. La clé de tout ceci réside dans les fonctionnaires qui ont écrit ces rapports. Jusqu'en 1936, les Rukuba étaient administrés par deux provinces différentes, celle du Plateau et celle de Zaria. Les villages administrés par la Province du Plateau ont presque tous leurs villages comportant une majorité d'une seule moitié que les investigateurs de cette province ont tout naturellement nommée A, les groupes minoritaires devenant B, alors que l'inverse prévalait dans la Province de Zaria où tous les villages avaient leur majorité provenant de l'autre moitié, disons B, mais qui, pour les enquêteurs de cette province, allait de soi comme étant la moitié A. Les discordances dans les chiffres proviennent du fait qu'un enquêteur de la Province du Plateau se vit chargé de faire une étude dans les deux provinces et sa moitié A devint B dans l'autre province alors qu'elle était A pour les administrateurs de celle-ci. Que cette supériorité ordinale pose problème est encore démontré par les propos d'un de mes jeunes compagnons qui utilisait la même classification que moi pour les villages. Il me dit un jour qu'il était très fier de faire partie d'un village de la moitié A parce que cette moitié devait, puisqu'elle venait en premier, être supérieure à l'autre. Mais c'est ici une exception, puisque les Rukuba font en général abstraction de leur propre village lorsqu'ils expliquent leur système, comme nous l'avons vu, en utilisant une structure ternaire qui ne leur permet de hiérarchiser leurs moitiés qu'au niveau de leur propre village par rapport à la moitié minoritaire.

Les relations matrimoniales hiérarchisées et différentielles entre les membres des deux moitiés exogamiques d'un village ont leur pendant en ce qui concerne les relations rituelles. Cet aspect rituel est si important que j'ai nommé ces groupes minoritaires des groupes d'assistants rituels. Les Rukuba de la moitié majoritaire mettent toujours l'accent sur le fait qu'on ne peut faire aucun rite sans la participation active d'un ou de plusieurs membres de la moitié opposée, ceci aussi bien pour les rites les plus importants relevant de la chefferie que ceux qui

intéressent les clans et les maisonnées. En ce qui concerne les chefs de village et les chefs de clans, chacun a son propre assistant rituel venant d'une maison donnée du groupe minoritaire. Celui-ci est responsable des rites et de la manipulation des objets sacrés que les membres de la moitié majoritaire ne peuvent toucher sous peine de mourir. En ce qui concerne les maisonnées, la présence d'un assistant rituel est requise lors de la cérémonie de la dation du nom et lors de l'exécution des rites agraires. À ce niveau, cela signifie que plusieurs maisonnées d'assistants rituels officient pour plus d'une maison de la moitié majoritaire puisqu'elles sont plus nombreuses. Celles qui font les rites agraires optionnels — qui ne sont obligatoires que pour les chefs et les chefs de clans — font cuire de la nourriture par leur assistant rituel. Dans ces cas-là, une relation de complicité s'établit entre les deux hommes et l'organisateur du rite joue à fond son rôle de « mari », envoyant l'assistant chercher l'eau, le bois et en se moquant de son statut d'« épouse ». On peut même en plaisantant lui faire porter certaines charges comme on peut l'ordonner à une femme. Cependant, l'assistant tire bénéfice de toutes ses tâches car on lui donne bière et nourriture. Un assistant rituel si proche est un ami que l'on fait bénéficier de ses bonnes fortunes. Par exemple, lorsqu'on s'en va pour chaparder chez son oncle maternel, on peut y emmener son assistant rituel, appelé dans ce contexte « mon sac », car il est requis de transporter le produit des larcins et des chapardages, qui seront partagés.

Cependant, les assistants rituels ont aussi besoin de faire des rites qui nécessitent également la présence d'assistants rituels qui viennent de la moitié majoritaire et qui sont similairement nommés, mais dans le contexte d'exécution des rites seulement, *oviace*. Le groupe minoritaire se garde dans ce cas de traiter ses assistants rituels comme des « épouses » métaphoriques. On ne plaisante donc pas à cette occasion. On voit bien que la relation est encore asymétrique dans ce cas alors qu'elle le reste mais s'inverse pour ce qui est des pouvoirs mystiques que sont censés posséder les groupes minoritaires. On peut sans crainte dire ici que lorsqu'on passe du niveau politique au niveau métaphysique ou spirituel, les groupes minoritaires sont supérieurs. On croit que si quelqu'un de la moitié majoritaire est malade, il peut aller résider quelque temps chez un assistant rituel ; ce séjour le soulagera. Un assistant rituel est dans ce cas l'exact pendant d'un oncle maternel dans la maison duquel un neveu a d'excellentes chances de guérir, surtout si la maladie est attribuée à un sorcier dont l'influence est neutralisée dans la maison de l'oncle comme dans celle de l'assistant. La relation n'est pas symétrique

car les membres des groupes minoritaires ne vont pas chez leurs assistants de la moitié majoritaire. De plus, les groupes majoritaires disent que les meilleurs médecins d'un village viennent de préférence du groupe minoritaire. Un médecin local qui fait ses rites agraires (qui sont, comme nous l'avons dit, facultatifs) est encore plus renommé pour soigner les piqûres de scorpions et aussi pour remettre en ordre les arbres, les champs, les bâtiments, les bêtes et les gens frappés par la foudre. Nous avons donc là une certaine supériorité mystique des groupes minoritaires. Nous avons vu que les intéressés des groupes minoritaires expliquent leur comportement chapeleur par leur exclusion du politique; s'ils se voient comme périphériques dans ce contexte, ils se considèrent comme supérieurs dans la sphère rituelle en utilisant des arguments qui sont quelque peu spécieux lorsqu'on prend la peine de les analyser. Ce sont les assistants rituels qui sont chargés des rites les plus importants de la chefferie et l'un d'entre eux est d'enterrer le chef de village après lui avoir enlevé certaines parties du corps qui sont nécessaires à la nomination de son successeur. Ceci fait dire aux assistants rituels qu'ils sont supérieurs puisque, sans eux, il ne pourrait y avoir de chefferie car il faut quelqu'un pour enterrer le chef. C'est oublier bien opportunément que le rôle d'assistant peut facilement être rempli par un neveu utérin du chef, ce qui est le cas dans un village idéal qui n'a pas de groupes minoritaires.

On voit bien que les moitiés exogamiques sont hiérarchisées, mais seulement au niveau du village. Mais les Rukuba sont une société holistique; ils observent une hiérarchie rituelle dans leur plus grand rite, *kugo*, qui se fait pour la population tout entière tous les quatorze ans en théorie, mais en réalité tous les dix ans par un village qui l'organise au bénéfice de tous. On s'imaginerait facilement que la moitié exogamique du village qui organise le rituel pourrait se targuer d'une supériorité absolue. Mais, en réalité, il y a deux villages qui pratiquent le rite en alternance et, comme ces deux villages sont justement de moitiés opposées, on peut dire qu'il s'agit dans cette optique d'une hiérarchie partagée par les deux moitiés et qu'elle est seulement relative et non pas absolue. Le système s'est constitué comme bicéphale et il n'est pas étonnant de remarquer que lorsque les Rukuba parlent de ces deux villages reconnus sans conteste comme rituellement supérieurs à tous les autres, aucune mention de leur appartenance à l'une ou à l'autre des moitiés n'est mentionnée, en grande partie, je pense, parce que les moitiés sont implicites. Lorsqu'on fait remarquer ce fait aux Rukuba, ils sont bien d'accord avec cette constatation mais nient que l'appartenance du rite aux deux moitiés opposées ait une quelconque signification. Si, d'un point de vue

formel, on peut dire qu'il y a symétrie entre les deux villages — et donc entre les deux moitiés — les Rukuba de ces deux villages ne cessent d'empiler arguments sur arguments pour prouver que chacun est supérieur à l'autre. Comme le rite est identique pour les deux villages, ce sont des arguments tirés des traditions historiques qui sont utilisés, arguments qui sont niés par d'autres «preuves» historiques avancées par l'autre village.

Penchons-nous donc sur ces traditions historiques pour voir comment les Rukuba les interprètent. Il est dit que les Rukuba vivaient autrefois à Ugba, à quelque quarante kilomètres au nord-est d'où ils sont actuellement. Des différends avec d'autres ethnies qui y vivaient aussi les poussèrent à émigrer. Arrivé dans la région qu'il occupe aujourd'hui, le groupe principal laissa certains de ses membres au nord du territoire, où ils fondèrent la section d'Ujja. Les restants descendirent plus au sud et se séparèrent en deux tout en se partageant le rituel *kugo* qu'ils décidèrent de faire en alternance. Un des villages, Kishi, resta au lieu du partage alors que le reste du groupe poursuivit son exploration au sud avant de s'arrêter à Uniu où il s'établit définitivement. D'autres Rukuba le joignirent en passant par divers chemins. Les deux villages possédant *kugo* tentent d'établir chacun leur prééminence en invoquant l'argument de leur localisation respective, Kishi affirmant qu'il est le premier village possédant *kugo* à s'être établi sur le territoire rukuba, ce qui lui assure l'ancienneté. Uniu rétorque que ses ressortissants n'ont pas eu peur de s'enfoncer en territoire inconnu et qu'ils ont porté *kugo* aux confins de leur migration, ce qui ne saurait laisser douter de leur supériorité. Kishi prétend qu'être plus près du lieu d'origine — d'où venaient et sont encore censés venir quelques objets servant au rite lorsque les Rukuba le font — lui confère la suprématie, alors qu'Uniu traite ce village de poltron pour n'avoir pas osé poursuivre sa route. Chacun a raison à sa manière... Lorsque *kugo* revient au calendrier, le village qui l'a organisé précédemment fait un rite pour indiquer, les Rukuba disent «ordonner», à l'autre village de le faire à son tour. Chacun des deux villages brandit le fait qu'il ordonne à l'autre de faire *kugo* comme argument fondant la supériorité en oubliant que l'autre lui ordonne aussi de le faire, les deux arguments s'annulant l'un l'autre.

De plus, il est coutume lorsqu'un village répare sa hutte sacrée de convier les habitants à une chasse rituelle qui accompagne la mise sous toit de la hutte. Uniu, et maintenant le village de Kakkek qui prit la relève lorsqu'Uniu s'éteignit presque vers 1930, organise cette chasse alors que Kishi s'en abstient. Comme il s'agit d'un rituel et que ceux-ci sont considérés comme dangereux par les Rukuba, Kishi

explique qu'en faisant une chasse rituelle, les habitants risqueraient les pires désagréments car leur rituel, entendons *kugo*, est si puissant que cette chasse ne se ferait pas sans dommage. La preuve que le rituel d'Uniu/Kakkek est inférieur tient dans cette chasse à laquelle ils peuvent se livrer sans danger. Uniu/Kakkek réplique à cet argument que c'est précisément parce qu'ils font cette chasse que leur rite est plus important, la présence ou l'absence de celle-ci étant vue inversement par l'un et l'autre comme preuve de supériorité.

Un autre argument est avancé par Uniu/Kakkek. Il concerne une modification du rite. Le rite — expulsion du chef du village par personne interposée — se faisait anciennement, dit-on, avec un substitut du chef représenté par une figurine de bois sur laquelle on tuait un mouton, autre substitut vivant du chef, qu'il fallait abandonner car trop dangereux pour être consommé. Un jour, un vieillard d'Uniu demanda à prendre la place de la figurine en disant qu'il était à la fin de sa vie et que de prendre la place de la figurine de bois l'autoriserait à manger le mouton, ce qui lui permettrait de faire un dernier bon repas avant d'être tué par cette transgression, sa mort étant si proche qu'il était indifférent qu'elle advienne par une cause naturelle, la vieillesse, ou par suite de la consommation de la viande interdite. Les gens d'Uniu acquiescèrent et ils demandèrent à ceux de Kishi de faire dorénavant de même, demande à laquelle ils agréèrent.

Cette substitution de l'homme à la figurine est considérée comme un embellissement, une enjolivure car elle ne semble pas avoir affecté l'efficacité supposée du rite. On ne m'en a jamais parlé comme d'une amélioration fonctionnelle mais il est vrai que depuis que les Anglais ont interdit l'utilisation d'êtres humains, les Rukuba en sont revenus à la formule initiale de la figurine. L'innovation d'introduire un homme dans la cérémonie est vue par Uniu/Kakkek comme une preuve de supériorité, alors qu'elle est considérée comme une modification mineure par Kishi. Cependant, si tous les villages rukuba tiennent Uniu/Kakkek et Kishi pour supérieurs au point de vue rituel sans prendre parti dans la querelle de l'importance relative des rites de l'un et de l'autre, quelques individus très perspicaces disent qu'il n'y a pas lieu de se monter la tête à ce sujet puisque les objets du rite les plus importants étaient apportés chaque fois d'Ugba et ramenés là-bas où une autre ethnie, les Jere, en prenait soin. Le rite n'est donc la possession réelle ni d'Uniu ni de Kishi, qui ne font qu'utiliser les objets de quelqu'un d'autre.

On voit ici un système de hiérarchie complémentaire et alternée, un village étant supérieur à l'autre lorsqu'il organise le rite, quitte à redevenir inférieur lorsque c'est le tour de l'autre. Mais les

usagers s'ingénient, sans y parvenir, à en faire un système de hiérarchie absolue. Le système tel qu'il fonctionne interdit toute supériorité et toute hiérarchie absolue par le partage des tâches et la division en deux du rite principal. La hiérarchie absolue est là, cependant, mais reléguée dans un passé lointain. Un des groupes avait la supériorité finale ; il n'y avait qu'un seul possesseur du rite. On ne nous dit rien de l'organisation sociale de cette époque mythique, sauf lorsque l'on pose des questions, les uns disant qu'il fonctionnait comme auparavant mais avec moins de villages et d'unités preneuses d'épouses, les autres plaçant l'ignorance. Rien n'est dit des statuts respectifs ni de la moitié d'Uniu et de Kishi. Étaient-ils de moitiés opposées où de la même moitié avant de se scinder ? On n'en sait rien et pour cause. Le passé doit être le plus obscur possible sur ces points pour que le système puisse fonctionner avec la suprématie rituelle alternée.

Comparaison et conclusions

Nous sommes ici en présence de deux organisations dualistes qui sont pensées de manières radicalement différentes. Toutes les deux organisent la société globale en termes d'oppositions binaires mais avec des orientations qui s'excluent l'une l'autre lorsqu'on les envisage dans la globalité. Mais il y a tout de même certains points communs. Le premier est l'utilisation de la complémentarité mari/épouse que les Irigwe emploient pour baliser le champ entier des relations sociales relevant de l'ethnie tout entière alors que les Rukuba ne s'en servent qu'au niveau du village, pour exprimer une relation sociale qu'ils considèrent, au niveau idéologique, comme une aberration. Les Irigwe constituent une société très peu sexiste ; ils ne cessent d'arguer sur la complémentarité entre les sexes et sur l'égalité de leur contribution aux destinées et à la reproduction de leur société. Ce discours sur les sexes est étendu métaphoriquement aux sections masculines et féminines. Mais, d'un autre côté, les valeurs masculines ne peuvent s'empêcher de s'affirmer comme plus importantes. Il y a donc ici une hiérarchie dans les valeurs qui est avouée mais en même temps niée. Chez les Rukuba, cette polarisation masculin/féminin n'existe pas au niveau global ; on n'a pas une moitié masculine et une moitié féminine dans l'absolu mais seulement au niveau des villages et, dans ce contexte, l'une ou l'autre des deux moitiés exogamiques peut être soit l'époux ou l'épouse de l'autre dans une relation qui n'est pas pensée et agie comme une complémentarité mais comme une hiérarchie, le mari étant sans discussion — les Rukuba sont plus machistes que les Irigwe — supérieur à son épouse.

L'autre opposition complémentaire utilisée par les Irigwe, les aînés et les cadets, fait aussi l'objet de deux discours antithétiques. L'aînesse est supérieure ; ce sont les sections aînées, masculines et féminines, qui font les rites les plus importants mais cette hiérarchie est aussi gommée lorsque l'on veut mettre l'accent sur la complémentarité, les aînés fournissant l'expertise rituelle alors que les cadets donnent leur force et leur jeunesse pour repousser les ennemis, abolissant ici toute hiérarchie. Cette opposition complémentaire aînés/cadets ne se retrouve pas chez les Rukuba au niveau d'une opposition de moitié, d'une opposition dualiste qui engloberait toute l'ethnie, mais seulement au niveau des villages particuliers. Un village issu d'un autre est, comme chez les Irigwe, un village enfant mais cette opposition n'entre pas dans le discours dualiste des Rukuba. On remarquera que chez les Irigwe nous trouvons des sections parentes et enfant seulement. Il en va ainsi quelquefois chez les Rukuba mais on trouve aussi une situation où un village aîné donne naissance par scission à un village enfant qui lui-même donne naissance à un autre village qui est donc enfant du second mais petit-enfant du premier. C'est donc des chaînes de trois que nous avons ici ; elles empêchent le regroupement des villages en deux groupes, les aînés et les cadets, car où mettre, dans cette chaîne de trois, le village qui est en même temps un village parent et un village enfant dans un schème dualiste global ?

Il n'y a donc rien de commun dans l'utilisation de la dichotomie aîné/cadets entre Irigwe et Rukuba puisque les premiers utilisent un schème binaire traversant toute l'ethnie alors que les Rukuba emploient une analogie ternaire grand-père/père/petits-fils pour exprimer la séniorité relative.

Mais il existe un autre point de convergence : c'est le statut des deux villages rukuba vus par tous comme supérieurs, les deux villages qui organisent *kugo*, auxquels font pendant les deux sections primordiales irigwe, la section aînée masculine et la section aînée féminine. Les deux villages rukuba et les deux sections aînées irigwe cherchent à établir une hiérarchie absolue, chronologique dans les deux cas mais aussi selon d'autres critères chez les Rukuba. Le problème sur ce plan-là est totalement insoluble. Il n'a pas de sens pour les Rukuba puisque les valeurs que les deux villages véhiculent sont strictement semblables et ne peuvent donc être hiérarchisées alors que chez les Irigwe le contexte montre bien que le problème n'est pas celui de l'antériorité mais celui des valeurs et que la valeur la plus valorisée est investie dans la section primordiale masculine.

Nous avons affaire ici à deux sortes de dualisme. Un dualisme symétrique chez les Rukuba, qu'on

prétend fort rare (Tcherkézoff 1983 : 124), qualifié aussi de dualisme diamétral pur, qui ne peut être qu'égalitaire. Les Rukuba font tout pour ne pas avoir de discours sur leurs moitiés exogamiques ; elles sont là mais on les pense en termes ternaires, chaque unité preneuse d'épouses se prenant comme point de référence, l'ensemble étant cependant quelquefois envisagé, mais sans qu'il donne lieu à spéculations hiérarchiques. Il s'agit ici d'un cas limite où le dualisme existe sous forme de moitiés exogamiques mais où l'on s'arrange pour les évacuer du discours. Au contraire, chez les Irigwe, nous avons un dualisme diamétral asymétrique où la complémentarité homme/femme relève objectivement, par une analyse des pratiques, d'une hiérarchie des valeurs. Comme Rivers l'avait déjà fait remarquer, les moitiés d'un système dualiste peuvent s'expliquer de deux façons : l'addition de deux parties ou la scission d'un tout en deux parties. C'est ce que l'on trouve ici, les Irigwe s'expliquant comme la fusion originelle de deux groupes complémentaires et les Rukuba justifiant leur système rituel alternatif comme le résultat d'un partage égalitaire.

Chacune de ces deux sociétés voisines a adopté deux solutions différentes qui ont des répercussions sur la question de la hiérarchie. Si, comme le veulent Dumont et à sa suite Tcherkézoff, toute société — sauf peut-être la nôtre — est holiste et ordonnée selon un système de valeurs hiérarchisé, on verra que les Irigwe répondent effectivement à ce trait, puisqu'ils donnent la primauté à la section mâle primordiale aux dépens de la section féminine primordiale. Mais ceci ne se fait pas sans difficultés car ce schème hiérarchique est contrebalancé, et nié, par un recours systématique à la complémentarité, qui se veut égalitaire. On a donc deux discours qui se complètent tout en se contredisant l'un l'autre. Deux discours que l'on pourrait appeler globaux et qui sont tout à fait cohérents pris l'un et l'autre en isolation mais qui ne manquent pas de faire ressortir des contradictions lorsqu'ils sont confrontés. Tout se passe comme si toute tentative de hiérarchisation était contrée immédiatement par un argument égalitaire insistant sur la complémentarité et l'égalité au détriment de la hiérarchie qu'on tente d'évacuer.

Il en va tout autrement chez les Rukuba. L'égalité est un fait patent mais, à l'inverse des Irigwe qui tentent de nier la hiérarchie pourtant présente, les Rukuba essaient de l'introduire dans leur schème rituel symétrique et égalitaire en se chicanant constamment sur la primauté de l'un ou l'autre des deux villages considérés sans discussion comme les plus importants. C'est une situation symétrique et inverse où les uns nient une hiérarchie présente dans les faits alors que les autres nient une symétrie égalitaire en tentant d'y insuffler une hiérarchie. Ce

qu'il est important de noter, c'est le double discours que ces deux sociétés tiennent, l'un axé sur la symétrie, l'égalité et la complémentarité et l'autre axé sur la hiérarchie, qu'elle soit réelle ou seulement imaginée, tout comme si on ne pouvait pas penser l'une sans l'autre.

Comme nous l'avons dit en introduction, les discussions sur leur système que tiennent les usagers des organisations dualistes ne sont en général pas rapportées et on ne peut donc dire, par extrapolation des exemples irigwe et rukuba, que ce double discours se retrouve partout avant d'avoir enquêté plus avant sur ce point particulier. Notre hypothèse est qu'il existe aussi ailleurs mais il est tout aussi évident que les anthropologues qui s'intéressent à ces questions tendent à raisonner de la même façon que les membres de nos deux ethnies. Divisés en deux camps, les uns ne veulent voir que la symétrie, l'égalité et la complémentarité alors que les autres, qui sont plus attentifs au réel, y font intervenir la hiérarchie. Aucun des deux discours, cependant, n'est complètement juste car l'important c'est de voir qu'ethnographiquement parlant et du point de vue des usagers, il n'y a pas un seul discours mais deux et que l'entrecroisement de ces deux discours doit être aussi l'un des objets d'étude des organisations ou des classifications dualistes. Si, comme le dit Tcherkézoff (1983 : 137), «la vue binaire et la vue hiérarchique s'opposent radicalement», il n'en reste pas moins que nos deux populations utilisent les deux points de vue et, même s'ils sont radicalement opposés, décident non pas de choisir l'un ou l'autre mais alternativement les deux.

NOTES

1. Les données sur les Irigwe proviennent surtout de Sangree (1969; 1970; 1971; 1977; 1979a; 1979b; n.d.) mais on trouve aussi d'utiles compléments sur le sujet qui nous intéresse dans Sangree (1972; 1974a; 1974b; 1974c; 1976; 1980; 1982a; 1982b; 1983). Je remercie encore une fois le professeur Walter H. Sangree pour toute l'aide qu'il m'a apportée pour cet article lors de nombreuses discussions et pour avoir revu ce manuscrit.

2. Les données sur les Rukuba proviennent de mon propre terrain chez les Rukuba de 1964 à 1967, alors que j'étais employé par l'UNESCO à Jos. D'autres terrains subséquents, à l'été 1968 et pendant l'hiver 1971-1972, ont été respectivement financés par l'Université de Rochester, N.Y. et le Conseil des Arts du Canada. Pour un traitement plus complet du mariage voir Muller (1976); pour l'opposition «épouse/époux» à l'intérieur des villages voir Muller (1977; 1980: 99-111) et pour les querelles hiérarchiques voir Muller (1980: 281-284).

RÉFÉRENCES

- DUMONT, L.
1967 *Homo hierarchicus*, Coll. «Bibliothèque des sciences humaines», Paris, Gallimard.
- GUNN, H.D.
1953 *Peoples of the Plateau Area of Northern Nigeria*, *Ethnographic Survey of Africa, Western Africa Part VII*, London, Oxford University Press for International African Institute.
- LÉVI-STRAUSS, C.
1956 Les organisations dualistes existent-elles ? *Bijdragen tot de taal-land — en Volkenkunde*, 112 (2): 99-128. (Repris dans *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1958: 147-180).
- MULLER, J.-C.
1976 Parenté et mariage chez les Rukuba (État Benue-Plateau, Nigéria), Coll. «Les Cahiers de l'Homme» n° 17, Paris — La Haye, Mouton.
1977 Femmes métaphoriques et travestis chez les Rukuba (Plateau State, Nigéria), *Anthropologie et Sociétés*, 1 (3): 43-62.
1980 *Le roi bouc émissaire*, Paris, L'Harmattan.
- NEEDHAM, R.
1973 *Right and Left. Essays on Dual Symbolic Classification*, Chicago, University of Chicago Press.
- SANGREE, W.H.
1969 Going Home to Mother: Traditional Marriage Among the Irigwe of Benue-Plateau State, Nigeria, *American Anthropologist*, 71 (5): 1046-1057.
1970 Tribal Ritual, Leadership and the Mortality Rate in Irigwe, Northern Nigeria, *Southwestern Journal of Anthropology*, 26 (1): 32-39.
1971 La gémellité et le principe d'ambiguïté: commandement, sorcellerie et maladie chez les Irigwe, Nigéria, *L'Homme*, 11 (3): 64-70.
1972 Secondary Marriage and Tribal Solidarity in Irigwe, Nigeria, *American Anthropologist*, 74 (5): 1234-1245.
1974a Youth as Elders and Infants as Ancestors: the Complementarity of Alternate Generations, Both Living and Dead, in Tiriki, Kenya, and Irigwe, Nigeria, *Africa*, 44 (1): 65-70.
1974b Prescriptive Polygamy and Complementary Filiation Among the Irigwe of Nigeria, *Man* (n.s.), 9 (1): 44-52.
1974c The Dodo Cult, Witchcraft, and Secondary Marriage in Irigwe, Nigeria, *Ethnology*, 13 (3): 261-278.
1976 Dancers as Emissaries in Irigwe, Nigeria, *Dance Research Journal*, 7 (2): 31-35.
1977 Irigwe Shrine Houses (Rebranyi) and Irigwe Concepts of the Sacred (Tede), *Savanna*, 6 (2): 105-117.
1979a Le sexisme chez les Irigwe, Nigéria: ses contraintes et ses corrélats socio-culturels et économiques, *Anthropologie et Sociétés*, 3 (1): 147-179.
1979b Headtaking, Social Ideology and Tribal Solidarity in Irigwe, Nigeria, communication présentée au congrès annuel de l'American Anthropological Association, Cincinnati, Ohio, 28 novembre 1979.

- 1980 The Persistence of Polyandry in Irigwe, Nigeria, *Journal of Comparative Family Studies*, 11 (3): 335-343.
- 1982a Spirit Possession Cults in Irigwe, Nigeria. In Erinoshio, O.A. and N.W. Bell (eds), *Mental Health in Africa*, Ibadan, Ibadan University Press.
- 1982b The Miscarriage of Public Health Policy: Tribal Ritual and Mortality Rate among Irigwe Priests Elders. In DeVries M., R. Berg and M. Lipkin (eds), *The Use and Abuse of Medicine*, New York, Praeger.
- 1983 Soul Allocation and Paternity: Mystical and Aesthetic Attributes of Traditional Irigwe Marriage-Related Rites, communication présentée au congrès annuel de l'African Studies Association, Boston, Mass., 10 décembre 1983.
- n.d. The Annual Irigwe Ritual Cycle. Manuscrit non publié.
- TCHERKÉZOFF, S.
- 1983 Le roi nyamwezi, la droite et la gauche. Révision comparative des classifications dualistes, Coll. «Atelier d'anthropologie sociale», Cambridge, Cambridge University Press/Paris, Maison des Sciences de l'Homme.