Document généré le 24 avr. 2024 18:01

Anthropologie et Sociétés

Polyandrie et dialectique communautaire chez les Abisi du Nigéria

Jean-Jacques Chalifoux

Volume 3, numéro 1, 1979

Parenté, pouvoir et richesse

URI : https://id.erudit.org/iderudit/000909ar
DOI : https://doi.org/10.7202/000909ar

Aller au sommaire du numéro

Éditeur(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

ISSN

0702-8997 (imprimé)
1703-7921 (numérique)

Découvrir la revue

Citer cet article

Chalifoux, J.-J. (1979). Polyandrie et dialectique communautaire chez les Abisi du Nigéria. *Anthropologie et Sociétés*, *3*(1), 75–127. https://doi.org/10.7202/000909ar

Tous droits réservés © Anthropologie et Sociétés, Université Laval, 1979

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

https://www.erudit.org/fr/

POLYANDRIE ET DIALECTIQUE COMMUNAUTAIRE CHEZ LES ABISI DU NIGERIA[1]

Jean-Jacques Chalifoux

Les Abisi sont une collectivité nigériane d'environ 3 300 personnes qui habitent un massif du versant nord-ouest du Plateau de Jos et une portion adjacente de la plaine de Zaria. Ils forment une communauté socio-linguistique fermée dont la langue n'est pas comprise des groupes voisins, sauf par des individus qui l'ont apprise comme langue étrangère. Cependant, les affinités linguistiques sont nombreuses, particulièrement avec les voisins immédiats, les Ribam dont on apprend facilement la langue.

Leur économie est principalement basée sur l'agriculture (sorgho, millet, fonio), dont les caractéristiques d'autosubsistance[2] dominent. Tous les outils sont d'usage individuel (houes, racloirs) et l'énergie humaine est la source énergétique exclusive. Les échanges directs avec les populations voisines sont une composante traditionnelle de l'organisation économique et de l'idéologie abisi avant même qu'entre 1892 et 1904, l'armée hausa-peule de Zaria n'oblige les Abisi à verser un tribut à l'Emir.

Cependant, ni le troc, ni le tribut, pas plus que l'économie marchande et l'impôt qui apparurent après la conquête britannique du Nord du Nigéria n'ont radicalement modifié le caractère d'autosubsistance de la production agricole. Il n'y a pas de cadastre, ni vente ni achat de terres; les cultures commerciales (arachide, canne à sucre, igname, manioc) n'occupent que des surfaces restreintes chez une poignée de producteurs. Une analyse des budgets de 25 unités de production indique que les 2/3 du revenu annuel en argent sert principalement à payer les divers impôts et taxes. Le commerce sert donc avant tout à acquitter des redevances et l'échange commercial demeure idéologiquement subordonné comme l'illustre ce dicton

---

1 Mes recherches chez les Abisi eurent lieu de janvier 1973 à janvier 1974 grâce à une bourse de doctorat du Conseil des Arts du Canada et à des services du Museum de Jos, Nigéria.

2 «Autosubsistance» est entendue ici dans le sens donné par C. Meillassoux 1975: 62-64.

«le cheval qui ne s'enfuit pas devant l'hyène est dévoré», c'est-à-dire que le surplus qui n'est pas vendu est consommé ou, en d'autres termes, «vendre n'est pas tellement important».

Cette situation est fragile et est appelée à des développements rapides ainsi que le laissent soupçonner diverses interventions récentes de l'administration gouvernementale régionale et locale qui tente d'implanter des marchés locaux, de faciliter les communications routières et de modifier certaines pratiques sociales comme le mariage.

Sur les plans politique et idéologique l'organisation sociale abisi comprend une vingtaine de postes de chefs divers (ures) dont les plus importants sur le plan administratif sont: l'Uyikut (celui-village), chef mystique de toute la communauté et chef du clan le plus populeux, l'ures upaŋa (chef de la colline) autrefois chef de la guerre et chef du second clan le plus populeux, l'ures ubar, chef de la chasse et du troisième clan le plus populeux et enfin, l'ures abisi ou Sarkin Piti en hausa, chef administratif de la région immédiate.

Cette décentralisation du pouvoir est parallèle à la structure segmentaire dont les principes organisateurs relèvent des règles d'exogamie particulière au système matrimonial. Ce système admet simultanément une forme spécifique de polyandrie et de polygynie et, comme le dit J.C. Muller (1976: 9) à propos de ce type de système, il diffère radicalement dans son «essence conceptuelle» des autres modes d'intégration matrimoniale ou une femme n'est échangée qu'une seule fois et où elle ne lie que deux groupes exogames à la fois. En effet, l'alliance matrimoniale abisi est caractérisée par un type de mariage secondaire (M.G. Smith 1953) qui oblige une femme à prendre plus d'un époux dans des groupes exogames différents, sans avoir à divorcer. Il s'agit donc d'une polyandrie distinctive où les unions permettent à une femme d'avoir plusieurs résidences et d'y avoir des enfants.

Par ce moyen, chaque femme peut unir plusieurs groupes exogames à la fois. Ces groupes peuvent être définis en tant qu'unité preneuses d'épouses dont le critère explicite d'appartenance est la prohibition pour un membre d'un groupe d'épouser un(e) conjoint(e) déjà marié(e) à un autre membre du groupe. Les hommes de ces groupes sont donc obligés d'épouser des femmes déjà mariées au sein d'unités homologues qui, sur le terrain, correspondent à des clans localisés au sein desquels ne peuvent résider les membres d'autres clans qui sont susceptibles d'y prendre des épouses.

Je me propose de démontrer dans cet essai comment ce système matrimonial est le lieu principal où se restructurent les contradictions sociales dont l'aspect principal est l'articulation logique de rapports de domination, voire d'exploitation, et de rapports communautaires dominants.

D'une part, je veux montrer que le niveau domestique de la production agricole est subordonné à l'organisation communautaire. Nous verrons que

celle-ci se définit, dans un premier temps, par une forme collective d'appropriation de la terre et par diverses associations des producteurs de plusieurs unités domestiques de production situés au sein d'un voisinage où il semble que se réalise l'un des équilibres démographiques fondamentaux de la force de travail. D'autre part, je veux montrer que la dimension communautaire ne se réduit pas aux liens entre groupes institués sur la base de la filiation, mais se définit aussi par des liens spatiaux et, comme le pensent Berthoud et Sabelli (1976: 149), par de nombreuses pratiques sociales plus temporaires et informelles dont l'effet global est de tenter de reproduire l'équivalence structurelle entre les groupes de base et de limiter le développement des inégalités fondées sur les différences biosociales de l'âge et du sexe.

Nous verrons que la redistribution de la force de travail, de la sexualité et du pouvoir procréateur des femmes ainsi que de la force de travail des jeunes gens et des richesses est considérablement élargie par la dynamique de la polyandrie. Celle-ci entraîne une surcirculation des femmes qui permet de généraliser la polygynie des hommes et ainsi de développer un surtravail des jeunes gens des unités preneuses d'épouses qui s'acquittent collectivement de leurs obligations prestataires qui peuvent atteindre la moitié du temps de travail alloué à l'agriculture pendant plus de 15 ans.

Ce vaste système de redistribution socio-économique s'appuie sur la domination politique et idéologique des cadets et des cadettes par l'institution des groupes d'âge et par les pratiques matrimoniales. Cependant, considéré diachroniquement, ce système assure à tous les hommes un accès précoce aux femmes et à celles-ci des droits et des privilèges qui limitent leur subordination aux hommes.

À la lumière de ces données qui s'écartent des modèles lignagers habituels de l'ethnologie d'inspiration marxiste, nous pourrons concevoir qu'il y a une très grande latitude de variation possible des solutions apportées au problème de la capitalisation démographique posé par la production agricole dans le cadre domestique.

II L'organisation domestique et communautaire de la production agricole
Unités de production et unités patrimoniales

Les unités de production s'insèrent au sein de groupes localisés nommés akut (hameaux) peuplés en moyenne d'environ 125 personnes, mais qui peuvent parfois atteindre deux ou trois cents personnes. Un hameau comprend des maisonnées (kinokirat: ceux-maison) composées de l'ensemble de gens qui habitent la même maison constituée d'un groupe de cases. Ce groupe résidentiel comprend un nombre variable de ménages simples ou polygynes regroupés en «groupe de grenier» c'est-à-dire en un ensemble de ménages qui partagent un même grenier pendant la saison des pluies et qui forment une unité de gestion agricole.

C'est au sein de ces groupes domestiques qu'est répartie la force de travail et que sont organisées la division du travail et l'allocation de la terre. Les modalités d'accès à ces facteurs de production établissent des rapports distinctifs entre les hommes et les femmes et entre les niveaux de seniorité.

L'analyse de la composition de la quasi-totalité (193/208) des «groupes de grenier» indique qu'ils sont formés dans 37.7% des cas de deux ménages, dans 29.5% des cas de trois ménages et dans 11.3% et 10.4% de quatre et cinq ménages respectivement, le reste 11.1% comprenant plus de 6 ménages. Les relations agnatiques entre les chefs de ménage des «groupes de grenier» sont majoritairement des relations père-fils (49.7%) et les associations entre frères paternels comptent pour 24%. Les autres unités sont composés d'associations d'oncle paternel et de neveux (4.7%), de cousins paternels (3.5%) et de familles autonomes (17.5%).

Parmi les groupes paternels, le chef du groupe (uyikirat: celui-maison) contrôle une surface agricole d'un seul tenant (la grande terre) ou différentes parcelles disséminées selon le mode d'acquisition patrimonial et le procès de défrichage initial. Ces terres appelées «terres paternelles» dépassent en dimension toutes les autres surfaces agraires du groupe.

Le fils aîné adulte peut soit s'établir à l'écart sur de nouvelles terres ou d'autres terres disponibles, soit constituer une maisonnée simple ou polygyne autonome, ou encore une maisonnée étendue fraternelle en général avec ses frères utérins de même père.

Les frères puînés et les fils mariés du chef de maisonnée exploitent des parcelles de dimension correspondante à leur capacité productrice. Celle-ci varie avec l'âge, car ce facteur s'accompagne d'une plus grande autonomie du producteur adulte dégagé des obligations des jeunes gens et de l'élargissement du ménage. Ces hommes se situent en position intermédiaire entre le chef de maisonnée et les jeunes chefs de ménage et les célibataires sans terre. Ces adultes intermédiaires de 35 à 50 ans peuvent, selon de multiples modalités empiriques, constituer des unités de production distinctes où ils reproduisent en général le rapport paternel. Néanmoins, la très grande majorité (79%) participent à un groupe de grenier en association volontaire avec un aîné, père ou frère.

À la mort du chef de maisonnée ou lorsqu'il se considère trop âgé pour «monter dans le grenier», les terres sont partagées selon une règle de primogéniture qui est exprimée ainsi: «Les frères sont comme les doigts de la main, le plus grand reçoit la plus grande part». Cette règle s'applique de façon à permettre éventuellement au plus âgé des fils ou des frères d'exercer les fonctions de gestion du grenier central et les responsabilités envers les dépendants, frères et neveux.

Les différences d'accès à la terre au sein des groupes domestiques définissent trois niveaux généalogiques de seniorité relative des hommes: les doyens, les adultes intermédiaires et les jeunes gens. Ces rapports de production se développent selon un mode de filiation latéral qui, comme le signale Meillassoux (1975: 79), implique une continuité entre individus (père, frère, fils) et limite le développement d'inégalités économiques tranchées.

Cette filiation latérale permet aussi aux membres des groupes domestiques d'identifier de courtes patrilignées sur la base de généalogies ne dépassant pas trois générations à partir d'un Ego fils. En fait, c'est davantage le fait résidentiel d'être né dans un groupe patrilocal particulier que les rapports généalogiques qui est important pour situer l'appartenance sociale d'une personne. Cette référence résidentielle supporte aussi la constitution de groupes de filiation putatifs que l'on nomme du terme général de «section» et que je préfère identifier par le terme «sous-clan». Les membres des sous-clans postulent des liens généalogiques entre les patrilignées mais ne peuvent les démontrer, ils préfèrent indiquer que les ancêtres de ces patrilignées habitaient autrefois un même voisinage sur l'une des collines du massif.

Le sous-clan porte un nom propre, il est l'unité patrimoniale de référence. Les droits d'usage de la terre sont distribués en fonction de la disponibilité des lots et de l'appartenance sociale du dernier usager qui a priorité. Les membres de sa maisonnée et de sa patrilignée ont préséance sur les autres, mais ceux-ci peuvent utiliser selon leur besoin tous les lots vacants sans que cette circulation des terres ne s'accompagne d'aucune contrepartie, ni réelle ni symbolique.

La dominance du principe résidentiel sur celui de la filiation est aussi fondamentale pour la définition patrimoniale des clans.

Au contraire des sociétés segmentaires à idéologie unilinéaire et ethnocentrique, les Abisi conçoivent la genèse de leur société en termes d'incorporation de divers apports migrateurs d'ethnies différentes: Amo, Birom, Chawai, Hausa, Kurama, Peul, Ribam, Rukuba et Surubu. Ces immigrants auraient fondé des communautés localisées hétérogènes et exogames sur des sites distincts d'un massif du plateau. Ces groupes, auxquels je me réfère par le terme «clan», sont nommés anɔ kisɔ, les «amis assis», parce qu'ils résident sur la même colline et postulent une fraternité idéologique périodiquement exprimée par des rituels.

Les relations patrimoniales entre les membres d'un clan s'effectuent selon les mêmes modalités qu'à l'intérieur d'un sous-clan, mais avec cette limite que les emprunteurs n'ont pas de droit de succession sur la terre comme c'est le cas entre les membres des patrilignées d'un sous-clan.

Rare, sinon absente dans le passé, la circulation interclanique des terres s'est développée avec l'occupation des champs de brousse et la création d'unités résidentielles dans la plaine. Les hameaux, regroupant exclusivement les membres d'un même clan, exploitent des lots situés en général dans un rayon de 2 à 3 km. Des échanges ou des prêts peuvent avoir lieu entre usagers de clans différents en fonction de la proximité relative des lots. Sur un échantillon de 23 exploitations j'ai relevé 7 cas d'échanges interclaniques pour des périodes variant de 2 à 6 ans. Deux exploitants, l'un concernant un emprunt de 3 ans et l'autre de 6 ans, durent fournir une somme de 6 naïras chacun ($9.00). Les autres n'eurent aucun versement à fournir. Le rapport foncier patrimonial à l'intérieur du clan s'articule à une forme marchande de circulation entre les clans. Cependant, il ne s'agit pas ici d'une véritable circulation marchande car la terre louée peut être revendiquée par un membre du groupe patrimonial du loueur. Devant cette exigence, l'entente entre le loueur et l'usager sera rompue et la terre sera réinsérée dans le patrimoine dès que la récolte en cours sera faite. Le loueur pourra revendiquer la somme qu'il aura versée. Des conflits entre producteurs et agnats d'un prêteur décédé peuvent surgir et être soumis à l'arbitrage de la cour qui réunira des chefs de maisonnées et des aînés des sous-clans qui auront à déterminer quel ancêtre avait «ouvert» la terre et démontrer ainsi à quel groupe revient le champ.

Il est significatif que cette valeur d'échange s'insère dans les rapports inter-claniques qui forment les lignes traditionnelles de l'opposition inter-segmentaire, mais cette valeur d'échange est dominée par le rapport foncier patrimonial puisque la terre n'est pas susceptible d'aliénation permanente. Cette formule communautaire du contrôle patrimonial de la terre agricole est donc fondée sur l'association résidentielle plutôt que sur la filiation généalogique entre les unités de production. Ce même principe d'organisation de la communauté localisée est aussi un déterminant de la répartition de la force de travail des hommes au sein et entre les unités de production.

⊡ Rapports de séniorité sociale et répartition de la force de travail des hommes

Si on calcule le pourcentage de houeurs (18 à 50 ans) en fonction du nombre total de consommateurs pour les principaux groupes résidentiels et groupes de grenier, nous obtenons une répartition équilibrée au niveau des hameaux et une répartition plus aléatoire et variable au sein des groupes de grenier et des maisonnées. En effet, on voit au tableau suivant que 71.4% des 28 hameaux ont un rapport houeurs/consommateurs de 11 à 15%, alors que 7.1% et 21.4% des hameaux ont respectivement un rapport de 6 à 10% et de 11 à 15%.

TABLEAU 1

Répartition des houeurs par rapport aux consommateurs[3]

Indice (%)	*Groupe de grenier* (% de 198 cas)	*Maisonnées* (% de 139 cas)	*Hameaux* (% de 28 cas)
0 - 5	1.5	1.5	-
6 - 10	27.1	30.85	7.1
11 - 15	36.2	34.9	71.4
16 - 20	18.7	16.65	21.4
21 - 25	8.8	9.4	-
26 - 30	1	2.75	-
31 - 35	3.05	2.75	-
36 - 40	1.65	-	-
41 - 45	-	.5	-
46 -	.3	.5	-

Ce type de rapport démographique fonde, selon les hypothèse de Meillassoux (1975: 71 et chapitre 3) les «rapports de reproduction» qui maintiennent un équilibre satisfaisant dans la communauté entre le nombre d'actifs et la population totale.

Chez les Abisi, cet équilibre semble se réaliser plutôt au niveau des groupes de voisinage qu'au niveau domestique, cela indique à nouveau que la reproduction des unités de production est fonction de leurs associations au sein des communautés résidentielles.

Les hameaux sont des groupements relativement nouveaux qui se sont constitués au fur et à mesure de l'occupation des champs de brousse situés dans la plaine. Ils comprennent donc des unités de production agricoles réunies au même endroit par les exigences de la production. Des groupes et des individus peuvent facilement s'insérer ou se retirer des hameaux et contribuer à maintenir un optimum de travailleurs. Toutefois, l'insertion des unités de production parmi ces groupes de voisinage permet d'élargir

3 Notons que la répartition de ces indices indique que l'importance démographique des unités domestiques de production est de beaucoup inférieure à celle des Gouro dont les indices se situent entre 25 et 30 % de travailleurs agricoles mâles actifs.

la base de recrutement de la force de travail tant par l'adoption ou le prêt d'enfants que par diverses formes de coopération et d'échange d'aide.

Dans le premier cas, le groupe qui n'a pas d'enfants en demande à une famille de son sous-clan ayant suffisamment de garçons pour en donner un «à quelqu'un qui en prendra soin». Dans le second cas, le hameau est le lieu où se recrutent les partenaires de groupes d'entraide et de groupes de travail volontaire.

L'emari est un groupe de travail de dimension restreinte dont les membres sont des amis qui s'échangent réciproquement une ou deux journées de travail. Dix travailleurs au maximum participent à ces groupes, mais quatre ou cinq semblent former le groupe optimal pour que le cycle complet d'échange se réalise rapidement malgré les interruptions nécessitées par les autres obligations.

L'emari est le prototype des échanges dont les rapports sociaux sont fondés sur le principe de réciprocité. Il se réalise par un échange équilibré, car chaque participant reçoit exactement, en quantité et en nature, ce qu'il a fourni. Cependant, ces rapports sociaux de production peuvent s'actualiser soit d'une façon autonome soit combinés à des rapports prestataires.

Dans le premier cas, il s'agit d'un groupe d'entraide composé de jeunes chefs de ménage. La réciprocité des échanges se fait donc entre producteurs équivalents et le cycle est court, presque simultané. Dans le second cas, il peut s'agir d'échange de journées de travail entre cadets dans le cadre des prestations aux aînés. Ainsi, des emari sont mobilisés pour travailler à tour de rôle sur les terres des aînés de chacun des participants ou bien pour s'acquitter collectivement de certaines prestations matrimoniales.

Les hameaux et parfois quelques hameaux voisins sont aussi le lieu habituel où se recrute des groupes de travail volontaires nommés ugaya, d'après le terme hausa. Dans ce cas, il s'agit en général de garçons qui ont entre 15 et 18 ans.

Les travailleurs doivent houer un champ particulier. Ils commencent tôt le matin, font un court arrêt au milieu de la matinée et n'arrêtent qu'à midi pour manger le gruau de sorgho que le maître de gaya leur fait parvenir. Vers 1 heure, le travail reprend jusqu'à la tombée de la nuit. Les houeurs suivent leur rythme individuel et n'observent pas la synchronisation qui prévaut dans les autres groupes de travail. Le maître de gaya ou son représentant dirige les travaux et y participe en nettoyant la terre des branches et en les brûlant.

À la fin de leur engagement d'un ou deux jours, les houeurs se rendent chez leur commanditaire pour recevoir une rétribution et participer à une

fête. Sur 16 groupes gaya ayant fait entre 5 et 20 journées/hommes de travail, les hommes se partagèrent à peu près le même montant d'argent ($1.50 ou $2.25) et les mêmes quantités de bière (10 pots), de poulets (2), de chèvre (1) et de gruau (1 ou 2 calebasses).

Il ne s'agit donc pas d'un travail salarié, mais d'une contre-prestation allouée à l'ensemble du groupe quel que soit l'effort individuel et dont la quantité n'est pas proportionnelle au travail investi.

L'organisation collective de la production réalise son extension maximale sur la base de l'organisation clanique des groupes d'âge des cadets. Les Abisi reconnaissent cinq niveaux de séniorité sociale des hommes: les enfants (anin) jusqu'à environ 12 ans, les cadets (ayira) de douze à environ trente ou trente-cinq ans, les chefs de ménages adultes (akrugaʃia), les aînés (akunʃia), de plus de cinquante ou cinquante-cinq ans et finalement, les ancêtres décédés (atʃekirat). Ces catégories sociales se distinguent par leur position dans les relations de travail.

Vers l'âge de huit ans tous les jeunes garçons obtiennent des houes de tailles variables selon leur force et participent quelquefois et sans contraintes à divers procès de travail agricole: réaligner les sillons, contribuer au binage ou au sarclage ainsi qu'aux récoltes. Vers l'âge de 12 ans jusqu'à environ 30 à 35 ans, les jeunes gens, les cadets, participent à des groupes de travail collectif dans le cadre desquels ils sont regroupés par catégories d'âge portant chacune un nom générique.

Sur le plan technique, ces groupes se distinguent tant par leur niveau de productivité que par leurs fonctions dans le procès de travail. Les trois groupes les plus jeunes sont essentiellement des houeurs dont la compétence varie selon l'expérience.

Les amigan sont des jeunes de 12 à 15 ans qui houent très rapidement au début de la tâche, mais se fatiguent vite et s'arrêtent longtemps (10 minutes) pour se reposer. Le groupe suivant atenkia aberje («futur berje») houe moins rapidement que le premier, mais il est plus régulier et se repose moins longtemps. Le groupe d'âge suivant est le plus important, les aberje sont des houeurs émérites de 18 à 25 ans, des sortes de «héros de la houe». Ils sont à l'époque de leur vie où le rendement au travail de labour est maximal et où ils rivalisent d'efficacité.

Cette compétition s'exprime par des pratiques symboliques ayant pour but d'atténuer l'inégalité. Les membres de la classe aberje pensent qu'ils sont susceptibles d'être la cible d'un ensorcellement qui aurait pour but de diminuer leur productivité. Certains fabriqueraient une médecine avec des racines cueillies sur la colline et en brousse qui, placée dans le feu, aura pour effet de réchauffer le travailleur visé et de l'affaiblir.

Afin de prévenir ces ensorcellements, chaque aberje doit se laver avec une potion particulière avant chaque travail collectif. De plus, il boit un produit fortifiant durant toute la saison des pluies.

Un autre mécanisme réducteur de l'intensité de la compétition doit être signalé. À l'occasion, les membres de la classe des 25 à 30 ans qui participent aux travaux peuvent obliger le travailleur le plus rapide à s'arrêter et exiger de lui deux ou trois kobos. Pendant ce temps, les autres aberje peuvent le rejoindre et reprendre le travail d'une façon plus coordonnée.

Les adamaba sont âgés de 25 à 30 ans, leur travail est moins régulier que celui des aberje, ils s'arrêtent souvent et font des plaisanteries incessantes. Enfin, les abiko qui ont entre 30 et 35 ans, ne font pas de labours quand le travail implique la participation des groupes d'âge, mais ils coordonnent les travaux des autres cadets qu'ils dirigent et rythment avec des tambours accompagnés par des choeurs de jeunes filles.

La constitution de ces groupes d'âge est sous le contrôle des chefs des cadets. Dans chaque clan, un sous-clan particulier possède le contrôle de ce poste traditionnel et le détenteur est choisi par les aînés de ce sous-clan parmi les hommes de 30 ans. Il demeure en fonction pendant la durée de ce stade, soit 5 ans. Les nouveaux chefs des cadets d'un clan sont intronisés en présence des chefs des cadets des autres clans. Chaque aîné du clan fournit une contribution en bière ou en argent qui sert à organiser une fête où les jeunes dansent des motifs traditionnels et empruntés. Après cette fête, le chef des cadets est présenté au chef administratif qui n'est pas lui-même invité à la cérémonie.

Chaque chef des cadets se choisit six assistants et deux assistantes parmi les jeunes de son clan. Avec leur aide, il exerce un pouvoir juridique sur les autres jeunes gens de son clan dont il arbitre les conflits et auxquels il peut imposer des sanctions et des amendes. Il sert aussi d'intermédiaire entre les cadets et les aînés pour l'organisation des groupes de travail impliquant l'ensemble des groupes d'âge, il est responsable des rites de passage des nouveaux houeurs émérites.

Les hommes de plus de 35 ans ne font plus partie des groupes d'âge formels, ils ont acquis le statut de chef de ménage adulte, mais ce n'est que vers 50 ans qu'ils accèdent à la catégorie des aînés alors qu'ils cessent de manier la houe pour s'insérer à d'autres moments du procès de production comme l'ensemencement des terres. À cet âge jusqu'à environ 65 ans, les fonctions productives d'un aîné concernent davantage le choix des cultures, le regroupement des travailleurs et la gestion du produit. Cependant, jusqu'à la sénilité, l'aîné s'insère dans les activités administratives, il juge divers conflits, est négociateur avec les représentants d'autres patrilignées et participe à plusieurs activités rituelles.

L'organisation des groupes d'âge constitue donc une des assises politiques fondamentales des rapports aînés-cadets, elle est mobilisée pour des travaux collectifs en faveur d'un aîné du clan ou pour des prestations matrimoniales.

Les groupes de travail iɲani se font en principe au profit d'un aîné qui doit, longtemps à l'avance faire des arrangements avec le chef des cadets de son clan. Le maître de l'iɲani fixe le jour avec ce chef, selon la disponibilité des travailleurs. Ceux-ci peuvent refuser s'ils considèrent que leur employeur ne s'est pas bien acquitté de ses engagements lors d'une occasion précédente.

Quelques jours avant le travail, les épouses du maître préparent de la bière, et, le matin même, le gruau des champs. Vers 6 heures, le tambour résonne et appelle les participants qui partent pour le champ vers 7 heures. Chaque groupe d'âge houe un lot adjacent de 15 par 6 mètres de côté environ. Les travailleurs se placent en rang, chacun ouvrant un sillon et reculant parallèlement aux autres. Les coups de houes sont coordonnés et, à chaque levée, le travailleur frappe la bague marteau sur la queue de la houe en bougeant latéralement le pouce de façon à faire tomber la terre collée à la lame. Ce rythme métallique s'ajoute aux tambours et aux chants entraînants. Afin de stimuler davantage les houeurs, les filles chantent des chants élogieux composés pour chaque berje, ou encore des airs autrement réservés au travail nécessité par les mariages, mais dont le style de tambour est emprunté aux Janji, population voisine, pour bien marquer la différence.

Arrivés au bout du lot, les houeurs soulèvent leur houe à bout de bras et crient «kiwo» («temps de repos»). Si les abiko ne cessent pas de jouer, les houeurs se retournent vivement et continuent de houer l'autre côté du sillon en retournant vers leur point de départ. Les abiko et les jeunes filles suivent les travailleurs pas à pas et aussitôt le lot terminé ils se déplacent vers une autre surface. Les travailleurs n'arrêtent que quelques minutes, le temps de reprendre leur souffle. Le berje qui ne peut suivre le mouvement du groupe sera ridiculisé par un chant composé spontanément par les abiko.

Vers midi, les épouses du maître de l'iɲani apportent la nourriture: du gruau, de l'eau, de la viande de chèvre ou des poulets, et de la bière. Chaque groupe d'âge mange séparément. Les houeurs ne mangent que le gruau et ne boivent que de l'eau. Les groupes plus âgés se partagent la viande et la bière. Les jeunes filles, assises à l'écart reçoivent aussi du gruau et de l'eau. La présence de bière attire aussi des curieux et des vieux qui viennent en disputer une part.

Le repos terminé, le travail se poursuit jusqu'à la tombée de la nuit, et la pluie, sauf si elle est très violente, ne l'arrête pas. À la fin de la journée, les participants se rendent chez le maître pour boire, manger et danser. Cette soirée finit tôt, car le travail reprend le matin suivant vers 8 heures et se termine vers 13 heures. Le soir, ils retournent tous pour une grande soirée chez le maître où ils reçoivent des quantités abondantes de bière, du

gruau, des poulets, des chèvres et de l'argent, environ 10 kobos (15 cents) par personne.

Dans le cas où aucune chèvre n'est fournie, le maître doit permettre pour les groupes les plus nombreux, de donner une vache aux travailleurs dès la saison sèche suivante, au retour des Peuls. Le chef des cadets revendique une portion de chaque patte des animaux tués alors que les jeunes filles ne reçoivent aucune rétribution pour leur participation.

Autrefois, seuls quelques rares aînés avaient accès à ce type de prestations des cadets. L'importante contrepartie exigée par les travailleurs limite l'accès aux ipani à ceux qui en ont les moyens, ceux qui ont eu d'abondantes récoltes l'année précédente. Ces contre-prestations apportent beaucoup de prestige aux commanditaires, mais elles limitent d'autant leurs possibilités d'accumulation.

Pour les prestations matrimoniales, l'organisation des groupes d'âge intervient lors des labours appelés riner qui se présentent sous trois formes. La première est spécialement réservée pour les prestations d'un premier mariage, elle consiste en un labour appelé upɔnu servant à la culture du millet tardif. Ce labour est très difficile car il s'agit de construire des sillons perpendiculaires qui quadrillent les champs, créent des réservoirs d'eau et augmentent la surface de culture. Ce travail recrute de 50 à 60 jeunes gens et s'effectue sous le contrôle des abiko qui jouent un style musical particulier appelé «tambour du ventre» accompagnés d'un choeur composé de jeunes filles de la maison du mari. Les chants louent chacun des travailleurs émérites et ce travail doit s'effectuer sans jeux avec le plus de sérieux possible. Il ne s'agit pas d'une occasion pour faire la cour aux belles-sœurs et aussitôt la tâche terminée, les travailleurs retournent immédiatement chez eux. Les producteurs ne peuvent en principe quitter le travail avant que la tâche assignée par le beau-père ne soit accomplie. Ils ne peuvent non plus s'arrêter pour boire ou se reposer tant que le beau-père ne leur a pas donné de consigne.

Le second type de travail consiste en un labour de sillons parallèles ordinaires et le troisième type exige la construction de sillons géants particuliers à la culture de l'igname. Dans ces cas, le travail est beaucoup moins contraignant, il n'y a pas de tambours et nous verrons plus loin que le nombre de personnes impliquées varie selon le type de mariage.

Les rapports de séniorité masculine s'articulent à des rapports de séniorité féminine définis par la position économique des femmes.

⊡ La position économique des femmes

Le contrôle économique des terres dans l'unité de production établit une distinction tranchée entre les épouses nouvelles (uko pas), les épouses antérieures (uko pɔk) et les filles non-mariées (kitʃako). Ces dernières n'ont aucun accès à la terre étant donné le jeune âge de leur mariage (14 ans). Les épouses n'obtiennent pas l'usage d'un lot lors de leur premier séjour chez leur mari, sauf parfois de petits jardins. Ce n'est que lorsqu'il y a certitude que la femme veut demeurer chez son mari que le chef de l'unité de production lui alloue un lot, en général près de la maison. Cette certitude s'établit par une enquête discrète auprès des autres épouses de la maison à qui la femme peut avoir confié ses intentions. La femme perd automatiquement l'accès à son lot si elle se rend chez un autre époux, mais elle peut alors en obtenir un autre de celui-ci. Dès la vingtaine toutes les femmes ont au moins un champ, un nombre appréciable en ont deux (24%) ou trois (11%). Les produits cultivés sont généralement le sorgho (58%), le millet (33%), les arachides (3%), les condiments (3%) et le rizga (coleus dazo) (3%).

Les femmes ne participent pas au travail de préparation et de labour du sol, elles n'ensemencent que leurs lots particuliers, elles sont responsables du sarclage au racloir et lors des prestations matrimoniales des hommes de la maisonnée où elles résident, elles transplantent le millet. Elles sont les principales moissonneuses des récoltes qu'elles effectuent organisées en groupe d'entraide et reçoivent une part de chaque récolte pour cette aide.

Exclues des labours, les femmes reçoivent pour ce travail de l'aide de leurs époux, de leurs fils et de leurs beaux-fils. Elles peuvent aussi recevoir une fois l'an l'aide des garçons de la maisonnée qui organisent des tikap kituen, des «labours matinaux», au profit de chaque femme ayant des lots. De plus, les femmes peuvent avoir des relations d'amitié avec des garçons, membres du clan et plus généralement du hameau de leurs époux chez qui elles résident. Ces garçons pour lesquels elles servent d'intermédiaires avec des jeunes filles de leur localité d'origine peuvent mobiliser des petits groupes d'aide composés d'amis de leur classe d'âge et houer leurs lots. Sur un échantillon de 39 exploitations de femmes, 15 reçurent pour les labours de l'aide unilatérale des hommes de la maisonnée de leur époux (époux, fils, beaux-frères, neveux), 8 reçurent de l'aide de garçons du hameau, 6 reçurent l'aide de leurs beaux-fils et de leurs groupes d'amis et 12 utilisèrent de l'aide de groupes de travail volontaires qui ont exigé des contre-prestations en argent, bière et aliments.

Les femmes contrôlent la distribution des produits de leurs lots et des produits obtenus pour l'aide qu'elles fournissent aux hommes. Cette distribution concerne principalement la subsistance de leur unité domestique durant la saison sèche. En proportion de la taille de cette unité et du nombre

d'épouses qui partagent cette obligation, les femmes peuvent gérer un surplus agricole qui peut être vendu sous forme de bière.

Une partie de ce surplus pourra servir à la consommation individuelle (friandises, vêtements) ou au remplacement de moyens de travail usagés (pots). Une autre partie circulera sous forme de douaire que les mères fournissent à leurs filles mariées. Enfin, les femmes peuvent prêter des sommes à des hommes en général pour payer les impôts ou encore, comme cela existe depuis peu dans trois hameaux, placer cet argent dans un groupe de crédit rotatif.

La répartition sexuelle du travail concerne aussi les autres branches de la production, mais elle varie selon les procès de travail. Les femmes sont exclues de la chasse, de la pêche et de l'agriculture, mais elles sont les principales concernées par la transformation alimentaire, le soin des enfants et l'éducation. Elles ne possèdent ni chiens, ni chevaux utilisés par les hommes à la chasse, mais c'est une femme qui a pour tâche de donner le fourrage et l'eau au cheval de son époux. Cette femme nommée femme-cheval est réputée pouvoir influencer le cheval et peut lui demander de désobéir à son cavalier. Ce pouvoir est reconnu par les hommes qui disent éviter les disputes avec cette femme quand ils désirent utiliser leur cheval.

Les femmes possèdent des poules et elles élèvent des porcs. La vannerie et le tressage sont pratiqués par les deux sexes, mais les produits sont particuliers à chacun. Le travail du bois nécessite la collaboration entre les sexes, car les femmes procurent aux hommes le bois qu'ils travaillent. Enfin, les femmes ne participent pas directement à la construction des maisons sauf pour le transport de l'eau et du bois, mais chacune possède une hutte construite et enjolivée par son époux aidé du spécialiste de la maisonnée. Les hommes n'ont généralement pas de hutte personnelle et doivent dormir une nuit à tour de rôle chez chacune de leurs épouses.

La division sexuelle du travail ne repose évidemment pas sur une quelconque incapacité inhérente aux sexes de réaliser indistinctement ces tâches, elle est plutôt le fruit des rapports sociaux entre les sexes. Cependant, l'idéologie abisi explique cette répartition en termes d'incapacité biologique: les femmes ne sauraient avoir la force et la discipline pour houer mais les hommes ne sauraient avoir ni la patience de sarcler ni la force physique de transporter les récoltes et les charges. La vue des femmes rukuba qui houent leurs lots en collaboration avec leur époux n'attire pas l'envie des hommes abisi qui disent sarcastiquement que ces femmes sont presque des hommes. Cette division du travail est sanctionnée par le ridicule qui accompagne les écarts de conduite. Certaines sanctions apparaissent formellement dans des contextes rituels.

Lors des cérémonies annuelles[4], des plaisanteries stigmatisent l'antagonisme entre les sexes et un couplet chanté par les femmes dit: «Mara (un homme) et sa femme cuisinent tous les deux». Les hommes répondent: «Les femmes sont des voleuses; qu'elles retournent à la maison de leur père. Quand on leur donne des choses à cuisiner elles n'en donnent qu'une petite partie à leur époux et mangent tout le reste». Les femmes reprennent: «Si Mara a des médecines pour savoir cuisiner, laissons nos maris aller en chercher».

La spécialisation sexuelle de la préparation des aliments est exprimée dans ce chant qui note le caractère exceptionnel de la participation masculine. La méfiance des hommes y est manifestée, car tout en dépendant des femmes pour cette production, ils doutent de l'honnêteté de celles-ci. La division sexuelle du travail comporte donc des risques que les hommes doivent accepter sous peine de courir le risque encore plus grand d'être publiquement ridiculisés comme le fut Mara, le personnage de la chanson.

La division du travail est aussi représentée lors des rites de possession des femmes. Le labour est le sujet d'une des danses de possession dont le chant dit: «Quelle sorte de saison des pluies avons-nous sans eau pour boire?»[5]. Pendant cette danse, la femme possédée tient dans une main une petite houe miniature en bois fabriquée par un Rukuba qui y a inscrit «Made in Rukuba». La femme mime un homme en train de houer et projette derrière elle de grands jets de poussière à l'aide d'un bâton. Quand elle se relève, elle prend l'attitude nikenkri, c'est-à-dire le torse bombé et droit. Le chant reprend alors: «Que fais-tu debout, le torse bombé? C'est le temps de cultiver. Qu'est-ce que tu vas récolter?». Il est significatif que pour rappeler aux hommes leurs obligations, les femmes empruntent l'accès symbolique au procès de travail dont elles sont exclues en se plaçant dans le contexte rukuba où les femmes y participent.

Autre exemple intéressant: la danse de la chasse qui a lieu durant les mêmes cérémonies. Pour cette danse, une femme mime avec beaucoup d'expression le comportement d'un porc sauvage et une autre, le comportement d'un archer. Celle-ci danse avec un arc et une flèche ornementaux fabriqués en fer par le forgeron. Elle simule le chasseur qui suit les pistes et sent la terre à la poursuite de l'animal. Un petit mortier symbolise la proie au moment où elle lui envoie sa flèche. Aussitôt touchée, la femme-chasseur soulève le mortier-animal à bout de bras en signe de victoire.

L'une des significations de la danse exprime l'exclusion des femmes de la chasse masculine. Elles s'y réinsèrent symboliquement et en inversent même l'importance, car le chant accompagnant cette danse signifie que

---

[4] Chantal Collard dans un exposé sur le secret notait que les femmes Guidar utilisent fréquemment les chants pour exprimer leurs idées et même pour exercer des pressions sur les hommes.

[5] Rappelons que l'année 1973 fut une période de sécheresse en Afrique de l'Ouest.

«la proie des femmes est beaucoup plus grosse que celle capturée par les hommes en brousse». Ce chant inverse la réalité, car les femmes qui ne chassent pas y deviennent de meilleurs chasseurs. Il en est ainsi dans un autre chant selon lequel une femme aurait tué deux léopards, une fois avec ses mains et une autre fois à l'aide d'une motte de terre. La capture du léopard, le plus grand exploit d'un chasseur, devient un acte simple et facile.

Dans l'ensemble, il semble que les femmes abisi ne peuvent être situées en position économique marginale. Elles ne sont pas soumises à une exploitation directe de leur travail au sein de la branche agricole étant préservées des labours, procès de travaux les plus exigeants en temps et en énergie humaine. Au contraire, elles ont accès à une partie de la gestion des produits et de la force de travail, on peut dire qu'elles récupèrent ainsi une importante fraction du travail qu'elles ont fourni sans contrepartie directe à leur unité de production.

La position économique des femmes est toutefois conditionnelle à leur statut matrimonial qui, comme je le montrerai davantage plus loin, leur attribue des pouvoirs sociaux significatifs qui font que cette position économique est supérieure à celle des cadets dans leurs rapports avec les aînés.

Une première constatation générale suite à cette analyse de la production agricole indique que les unités domestiques de production ne se développent que dans le cadre élargi de communautés de voisinage (hameaux, clans) où l'accès à la terre et à la force de travail sont déterminés, plutôt que dans le cadre des groupes de filiation. Deuxièmement, la conséquence principale de cette organisation communautaire est de réduire les inégalités économiques qui peuvent se développer entre les groupes domestiques selon la variation de leur composition démographique.

Cet effet d'équilibre est réalisé soit par de l'aide réciproque ou par des prestations suivies de contre-prestations compensatoires qui, dans le cas des prestations inani des cadets du clan, transforme un avantage matériel en un gain de prestige.

La troisième constatation générale est que l'organisation domestique présente un potentiel d'inégalité entre les niveaux de séniorité des hommes supérieur aux inégalités entre les sexes. D'une part, même si les femmes ne participent pas aux labours contrairement aux cas de plusieurs autres ethnies de la région, elles accèdent à une part importante de la gestion économique. D'autre part, la métamorphose des cadets en adultes économiquement autonomes est précédée par une période de domination relative de leur force de travail. Cette domination prend un visage politique dont la signification est fonction de la dynamique communautaire au sein de l'organisation matrimoniale.

⊡ Le processus matrimonial

Les Abisi connaissent cinq types de mariage, tous polyandriques. Une jeune femme est mariée le même jour à trois maris, tous de clans différents, elle séjournera chez chacun d'eux pendant un temps minimal prescrit. Ces trois unions sont contrastées et elles constituent les trois premiers types de mariage. Après avoir essayé ses trois maris successivement, la femme peut rester aussi longtemps qu'elle veut chez l'époux de son choix sans qu'elle perde pour autant le droit de revenir, si elle en a envie, chez l'un ou l'autre des deux maris désertés où l'attendent sa hutte et ses possessions. Le quatrième type de mariage permet à la femme de se choisir un quatrième, ou même dans certains cas un cinquième mari, dans les clans où elle n'en a pas encore. Le cinquième type de mariage est une sorte d'héritage de la veuve qui peut choisir un mari dans le clan d'un de ses maris décédés. Chacun des époux est le père légitime des enfants conçus par la femme alors qu'elle était chez lui.

Chacun de ces mariages comporte des obligations et des modalités particulières. Le premier type de mariage est nommé isus riner (mariage-travail) dont le terme riner réfère à des prestations de travail de la part des cadets de l'unité preneuse d'épouses qui est soit un clan soit une section si le mariage y est endogame. Ce mariage est organisé par les parents du garçon, environ 4 ans avant qu'il n'arrive à l'âge du mariage vers 18 ans, mais la décision en revient essentiellement au père.

En principe, la fille ne peut refuser le mariage, mais ses parents peuvent l'aider à contourner l'offre en arguant qu'elle est trop jeune et parfois inciter le père du garçon à sélectionner une autre fille dans le même groupe ou ailleurs. Le choix du père du garçon repose sur un principe de réciprocité qui est exprimé ainsi: «Nous donnons et reprenons où nous avons donné». Le père du garçon tente de trouver une fille pour son fils dans une maisonnée où sa propre unité (sous-clan ou clan) a déjà donné une fille. Pour ce faire, le père demande aux femmes mariées dans sa patrilignée de contacter leurs filles mariées pour qu'elles lui indiquent les filles disponibles dans le groupe où elles se sont mariées. Le père choisit alors parmi ces filles âgées d'une dizaine d'année, celle qu'il croit la plus susceptible de plaire à son fils.

Le deuxième type de mariage appelé isus kiso (mariage amour) suit chronologiquement en général le mariage riner. Cette alliance diffère de la première quant au mode de sélection du conjoint, car le mariage est initié par le couple lui-même. Les adolescents utilisent toute l'information pertinente pour contacter les filles disponibles qui sont courtisées simultanément par quatre ou cinq garçons pendant deux à quatre ans; les filles choisissent finalement leur second époux parmi eux. Si le courtisan peut convaincre sa fiancée, ils peuvent s'enfuir (itʃumak: arracher, enlever) pendant les quelques semaines ou le mois précédent normalement le premier mariage. Toutefois, la fille doit absolument retourner chez son père avant ce mariage.

Le troisième type de mariage est appelé isus tiyikirat (mariage de ceux de la maison) parce que le mari est choisi par les parents de la fille soit parmi les candidats au second mariage qui ont été rejetés ou parmi des garçons dits «en retard» dont la cour est récente ou encore, parmi les jeunes gens plus âgés n'ayant jamais courtisé la fille.

Le quatrième type de mariage qui ne se contracte qu'après les trois premiers, est organisé par le couple et son nom, isus kpe, signifie «mariage herbe», car il s'agit d'un mariage dont la cour est clandestine et qui réfère à l'action de se cacher dans l'herbe haute. Cette méthode est nécessaire, car il s'agit de relations avec des femmes déjà mariées et qui ont lieu à l'insu du mari chez qui elles résident. Ainsi, pour faire leur cour, les hommes doivent se rendre en brousse où les femmes coupent le bois et se cacher dans l'herbe pour ne pas se faire prendre.

La cinquième alliance est un héritage de la veuve appelé pɔʃi (promener) qu'une veuve peut établir, après un veuvage de sept mois, avec un agnat aîné ou puîné du défunt. Ce délai passé, les vieux de la patrilignée du défunt organisent une divination sur le sépulcre du mort. Ils déterminent alors lequel des hommes héritera de l'épouse et consultent le mort en égorgeant un coq dit «des salutations». Si le coq meurt les pattes vers le haut, le mort aura manifesté son contentement, s'il meurt les pattes vers le sol, ce sera signe de mécontentement et on avance un autre nom. Ils boivent alors de la bière et au retour indiquent à la femme quel homme devra être son nouvel époux. Ce choix n'est pas déterminant, car la femme peut ou non accepter la suggestion. Si elle n'est pas d'accord, elle pourra choisir un homme du sous-clan ou du clan de son ex-époux parmi divers prétendants qui sollicitent continuellement la nouvelle veuve.

Une femme qui réside chez un autre de ses époux au moment où l'un d'eux décède doit se rendre chez les parents du défunt pour leur manifester ses sympathies. Elle y retournera après sept mois pour qu'on l'informe du nom de l'héritier. Elle peut accepter ou refuser ce choix et elle n'a aucune obligation d'y souscrire.

D'après M.G. Smith (1953: 323), le «mariage primaire» est le premier mariage d'une femme et le «mariage secondaire» est son ou ses mariages subséquents. Le mariage riner est donc un mariage primaire puisqu'il s'agit en principe, et pour la majorité des femmes (77%), de la première alliance effectivement contractée. Les autres mariages, outre l'héritage de la veuve, sont des mariages secondaires. Cette définition exprime le point de vue des groupes preneurs d'épouses pour lesquels une femme ne peut être que célibataire ou mariée.

Du point de vue des groupes donneurs de femmes, l'opposition entre le mariage d'une fille non-mariée et le mariage d'une femme déjà mariée s'établit d'après une distinction juridique différente. On classe dans une même

catégorie les trois premiers mariages appelés «mariages de la fille promenée par son père» et on classe le mariage «herbe» dans une autre catégorie dite des «mariages du droit de l'enfant-femme». La première catégorie de mariages concerne donc les filles non-mariées, dépendantes de leurs parents chez qui elles résident lors des fiançailles alors que la seconde catégorie concerne des femmes mariées qui résident déjà chez un époux et qui contractent leurs mariages de façon autonome.

Cette différence a des implications sur les relations entre les groupes échangeurs d'épouses que nous examinerons en détail plus loin. Notons cependant que pour les trois premiers mariages qui sont organisés sous le contrôle des aînés, les relations entre les co-époux et/ou les co-époux potentiels ne sont jamais ouvertement hostiles, mais caractérisées par l'expression d'une amitié formelle lors des rencontres publiques, alors que les relations de co-époux établies après un mariage «herbe» sont plus ouvertement hostiles et sont responsables de nombreux conflits inter-segmentaires.

⊡ Le mariage primaire

J'ai déjà mentionné que le premier mariage est organisé par les parents du garçon. Une fois que le père a choisi une jeune fille pour son fils, la mère rencontre la mère de la fille et en plus de lui faire part de cette décision, elle apporte à la fille un bracelet ou un coussin tressé de portage et un plat cuisiné de sésame. Les bracelets sont soit fabriqués en fer par le forgeron abisi essentiellement pour cet usage, soit achetés aux commerçants hausas. L'anneau de portage est fait par une vieille femme de la concession du mari. Ces objets constituent une première promesse de mariage.

Le père du garçon fait ensuite les arrangements avec le père de la fille et apporte lui-même la première prestation qui consiste en deux bottes de sorgho. À la première chasse fructueuse des hommes de la maison, le père enverra la tête d'un gros animal, porc sauvage ou antilope, que le beau-père consomme avec ses frères co-résidents. Cette prestation et les autres biens donnés sont transmis au groupe donneur d'épouse par un intermédiaire, l'udɔrɔ, choisi par le beau-père parmi les hommes d'une maison différente de sa patrilignée.

À la saison sèche suivante, le fiancé, aidé par un groupe de six à dix amis de son âge, récolte pour le beau-père de l'herbe utilisée pour la fabrication des toits de huttes. Ce travail est plus difficile que dans le passé étant donné la raréfaction du produit consommé par le bétail peul. Les jeunes gens doivent se déplacer plus loin et prennent le double de temps qu'auparavant, soit près d'une journée.

À chacune des deux saisons sèches suivantes le père du fiancé donne une botte de sorgho à la belle-mère ou à son substitut. Pendant les trois premières

saisons des pluies, le fiancé et son groupe d'amis effectuent un labour de fille (tikap asa) d'une journée sur des lots de sorgho de la belle-mère, les deux premières années et sur un lot du beau-père la troisième fois.

La dernière année avant l'obtention de l'épouse, les prestations sont plus diversifiées et chacune porte un nom particulier.

Au début de la saison sèche, après les récoltes, le père envoie l'uburga au beau-père. Il s'agit de deux bottes de sorgho et de deux bottes de millet. Il envoie ensuite l'akur usaŋ (poules-panier) composé de sept volailles, coqs et poules placés dans un panier géant que la belle-mère partage avec les autres femmes mariées de la maison.

La belle-mère reçoit ensuite deux poules dites de l'étang alors que son époux reçoit, peu après, un bouc castré. Ces deux dons se réfèrent à l'appropriation de la progéniture de la femme par le clan de l'époux. Le don du bouc signifie qu'on enlève les enfants à la matrilignée alors que le don de poules indique qu'on les attribuera réellement et mystiquement au clan de l'époux. En effet, il s'agit d'un étang où sont gardés les doubles symboliques des enfants nés dans le clan de l'époux. Chaque clan possède un tel étang et à chaque naissance, le gardien de l'étang décore de poudre rouge une pierre plate, qu'il place debout sur le bord de l'eau.

Si la pierre tombe, il y voit un présage de la mort de l'enfant. Les pierres symboliques des enfants antérieurs se noircissent au fil du temps et on ne les touche pas. L'étang est parsemé de fleurs aquatiques qui, dit-on, empêchent le niveau de l'eau de submerger les pierres et le vent de les faire tomber.

En avril, au début de la dernière saison des pluies, le beau-père reçoit l'ipa etat qui comprend un bloc de sel acheté aux hausas, une chèvre et un don d'argent variant de deux à trois nairas (trois à cinq dollars). Lorsque les cauris étaient utilisés comme monnaie, ce sel valait, selon le système de calcul abisi, trois fois cinq unités de cauris[6], d'où le nom du don. Cette prestation est la dernière compensation pré-matrimoniale du mariage primaire. Les autres dons ont lieu durant et après le mariage.

Pendant toute cette période et jusqu'à quelques jours après le mariage, les fiancés n'ont aucun contact et ils s'évitent systématiquement, alors que le fiancé établit des relations à plaisanteries avec les sœurs de sa fiancée. À la dernière saison sèche, la fiancée s'est fait raser la tête et ses parents lui donnent de la nourriture engraissante comme du fonio, du riz et des haricots blancs. C'est d'ailleurs une taquinerie à l'égard des femmes grasses que de leur demander si elles partent chez leur premier mari. Autrefois,

6 Notons que ni les cauris, ni les chevaux n'entrent dans la compensation matrimoniale abisi, le «prix de l'épouse» étant beaucoup moindre qu'un cheval.

les fiancées étaient scarifiées dans la région lombaire et sur l'abdomen, la plupart des femmes de plus de 30 ans ont subi cette opération.

La veille du mariage, le père du fiancé envoie deux femmes de sa concession porter à son homologue deux poules nommées akurinisak (poules de l'accord). Ce don symbolise l'acceptation finale du mariage et indique que le fiancé viendra chercher sa fille le jour suivant.

La fille passe cette nuit-là avec ses second et troisième fiancés sous la surveillance d'une sœur cadette qui agit comme chaperon. Toutes les conversations entre les fiancés ont lieu indirectement par l'intermédiaire du chaperon qui crée ainsi une distance sociale rappelant que la fille est déjà l'épouse de quelqu'un d'autre.

Vers 4 heures du matin, le père appelle doucement sa fille et lui demande s'il peut entrer. Il chuchote le nom des fiancés et demande s'ils sont présents tout en sachant qu'ils le sont. Les fiancés acquiescent et le père leur remet une calebasse vide en disant: «Voici votre repas et celui de la fille». Dans divers contextes, la calebasse représente la femme et par ce don le père indique que sa fille appartient aussi à ses futurs époux, mais le fait que la calebasse soit vide signifie qu'elle sera mariée à quelqu'un d'autre le soir suivant: le geste du père dramatise la situation et la fille passe le reste de la nuit à pleurer parce qu'elle ne peut épouser en premier celui qu'elle préfère.

La cérémonie du mariage se tient le même jour pour toutes les filles d'un sous-clan et cette journée est fixée d'un commun accord par leurs pères. Ce matin là, les frères de la fiancée vont dans chaque maison voisine de leur sous-clan inviter les autres filles non-mariées: «Venez venez, notre sœur se marie avec son premier mari, venez l'aider à pleurer»[7]. Lorsqu'elles sont toutes réunies, on leur sert du gruau de sorgho.

Le père de la fiancée envoie le messager chez le premier mari et l'invite à venir chercher sa femme dans la soirée. Le messager reçoit vingt ou trente kobos du père du fiancé. Les deux autres fiancés reçoivent aussi une invitation et se rendent chez leur fiancée dès l'après-midi accompagnés chacun d'un groupe de frères du sous-clan. À la maison, ils se placent à l'écart et font venir la fille. Le second fiancé est le premier à pouvoir lui parler. «Je sais que tu partiras avec ton premier mari ce soir, je ne crois pas que tu me reviendras, j'ai entendu dire que la hutte qu'il t'a construite est très jolie et je pense que tu ne voudras pas le laisser pour me revenir». La fille s'exclame, scandalisée par cette pensée. Elle affirme qu'elle reviendra, car il est après tout son fiancé par amour qu'elle a choisie elle-même. Satisfait, le second fiancé la laissera parler avec son troisième fiancé. Celui-ci reprend les mêmes reproches et lui dit qu'après le temps de résidence chez ses deux

[7] Ces pleurs se font avec une attitude particulière. La pleureuse se tient la tête des deux mains et crie le plus fort possible.

autres maris, deux années auront déjà passé ce qui lui semble une attente insupportable. La fiancée réaffirme son obligation de l'épouser aussitôt que le temps réglementaire passé chez chacun de ses époux précédents sera terminé. Les deux fiancés retournent alors chez-eux.

Vers la fin de l'après-midi, dans chaque concession où une fille se marie, des lamentations éclatent. Les sœurs et amies de la fille sont venues du voisinage pour manifester leur tristesse face à son départ et à son changement de statut (elles ne pourront plus jouer avec elle). Les filles doivent se rendre à la concession aînée du sous-clan d'où elles partiront avec leur premier époux. Des femmes de chaque maison dirigent les filles en pleurs qui s'arrêtent fréquemment et résistent à leurs incitations. Elles se rendent successivement de maison en maison où il y a des nouvelles mariées de leur sous-clan. À chaque endroit, elles se réunissent et pleurent davantage. Le groupe s'accroît ainsi au fur et à mesure qu'il approche de la concession aînée. Parfois des hommes de leur sous-clan tentent d'intervenir pour les faire cesser de pleurer. Certains les menacent avec un bâton, mais rien n'y fait.

Les seconds et troisièmes fiancés, accompagnés chacun d'un groupe d'une dizaine de frères, suivent en file le groupe de filles et gardent le plus grand sérieux.

Tous arrivent à la concession aînée au crépuscule. Les fiancés sont conduits dans une hutte où ils reçoivent une collation. Les filles se rendent dans une autre hutte où elles se préparent pour le mariage. Elles se huilent abondamment le corps puis ressortent de la hutte. Chaque second fiancé est muni d'un petit rasoir avec lequel il rase les cheveux de sa fiancée de façon décorative en laissant des touffes de cheveux ici et là. Les troisièmes fiancés font la même chose aux sœurs non-mariées de leur fiancées[8]. Les exégètes abisi expliquent que les fiancés montrent publiquement que les filles et leurs sœurs sont réellement ou potentiellement leurs épouses. Pour la même raison, les filles attachent ensuite au cou et à la taille des fiancés une ceinture et un collier de paille tressé par une vieille femme de leur maison.

Les filles retournent dans leur hutte et organisent la résistance au départ. Elles s'assoient en cercle, chaque fille ayant les jambes repliées autour de la taille et les bras autour de la poitrine de celle qui la précède. Les fiancées sont cachées parmi les autres filles du sous-clan qui ne se marient pas. Elles attendent ensuite l'arrivée des premiers maris.

Chaque premier mari a recruté des jeunes hommes forts de son sous-clan pour l'aider è enlever sa femme. Vers huit heures du soir, habillés de peaux

---

8 Cette phase fut escamotée aux mariages auxquels j'ai assisté.

de chèvres ou de pantalons courts, le corps huilé, des groupes de quinze à vingt jeunes gens se rendent à la concession où se trouvent les futures épouses.

Près de la maison, ils se cachent parmi les plants de sorgho qui, à cette période, ont une taille élevée. Chaque groupe attend son tour pour obtenir son épouse. Le moment venu, les hommes entrent dans la maison et se placent en rang. Ils sont armés de bâtons qu'ils portent haut afin de dissuader une attaque des femmes qui manifestent de l'agressivité à leur égard. Le premier mari caché derrière eux de peur que les femmes se ruent sur lui, sort rapidement de sa cachette et tend nerveusement deux poules au chef de la concession qui remplace les pères des filles qui sont restés chez eux. Il lui dit «ceci signifie que je viens chercher mon épouse». L'autre examine les poules et répond «oui, je vais la chercher».

Quand l'aîné arrive à la hutte où sont les filles, les deux groupes des seconds et troisièmes fiancés bloquent l'entrée et refusent à quiconque de pénétrer dans la hutte. L'aîné dit: «Je veux entrer dans la hutte». Ils répondent: «mais oui entrez», mais personne ne bouge. Ils insistent: «entrez, entrez donc, nous ne voulons aucune dispute avec vous». Mais à chaque tentative l'aîné est repoussé. Feignant de perdre patience il se rend au foyer, prélève des tisons et les lance doucement sur les garçons qui ne bougent pas plus qu'il ne faut pour les esquiver ou les rejeter par terre. L'aîné tente de jouer l'humilité: «je vous en prie, laissez moi entrer». On lui répond toujours: «mais oui, entrez». Et on lui bloque tout de même le passage. Dans une ultime tentative, le père sort un petit couteau et menace les cuisses des rivaux. Cette fois, on le laissera passer, mais ses peines ne sont pas terminées.

Il doit pénétrer dans la hutte qui est totalement obscure et où l'épouse est cachée parmi les autres filles qui la retiennent solidement. Aussitôt entré, la bousculade commence. Il tâtonne, cherche la fille, tente de reconnaître sa voix parmi les cris. S'il sort avec une fille et qu'il s'est trompé, il doit retourner aussitôt dans la hutte. Les autres jeunes filles retiennent fortement leurs sœurs dont le corps huilé ne facilite pas la tâche. Finalement, l'aîné réussit à dégager la fille et la projette violemment au dehors sur le sol. D'autres femmes l'accrochent, le bousculent et le frappent. Il traîne la fille en pleurs jusqu'au groupe du premier mari.

L'aîné tend le bras de la fille au fiancé et lui dit: «voici ta calebasse. Je te la donne aujourd'hui». Si la fille est malade, il ajoute: «mais cette calebasse est brisée, tu dois y faire attention pour ne pas l'abîmer davantage et en prendre grand soin». Si la fille est en santé, il dira: «Voici ta calebasse, elle est en parfait état, aussi je t'avertis de ne pas l'abîmer. Prends ta calebasse».

Aussitôt que le fiancé a saisi la fille par le poignet, il la passe rapidement à deux de ses frères qui la transportent; l'un tenant fermement les deux poignets par derrière ses épaules, l'autre soulevant les pieds. Ils partent en courant vers la concession du père du mari.

Ce geste active les hostilités, les femmes de l'unité donneuse se précipitent et tentent de se frayer un passage entre les frères du mari qui protègent les arrières des ravisseurs. Les frères et les autres fiancés de la fille regardent sans intervenir. La bousculade est de courte durée, les forces étant inégales. La bande de garçons laisse la maison quand ils jugent que les ravisseurs ont pris suffisamment d'avance.

Tout au long du parcours, le groupe crie d'une façon particulière de longs awi: qui avertissent la maisonnée de l'époux de son approche. L'entrée à la maison est bruyamment acclamée par des rires et des cris de joie: «entrez, entrez, nous avons notre nouvelle épouse».

La hutte réservée à la nouvelle épouse a été construite récemment par l'époux lors de la saison sèche et elle se distingue des autres par des décorations de tâches rouges et blanches qui en ornent le devant. Aussitôt arrivé dans la concession de l'époux, on tente de faire entrer l'épouse dans cette hutte. Elle résiste et doit y être poussée de force par quelques garçons. En entrant, elle se précipite près du mur et s'agrippe solidement aux montants de bois du toit, afin de résister aux tentatives des femmes de la maison pour la faire asseoir par terre. Quand celles-ci font mine de partir, la fiancée tente de les suivre, mais elle est aussitôt ramenée et assise par terre. De nouveau, la nouvelle épouse bondit pour se retenir aux poutres.

Le mari entre dans la chambre et s'asseoit sur le lit, invitant son épouse à venir près de lui. Elle s'asseoit timidement sur le bord du lit. L'époux la console, il la rassure en disant qu'il ne s'agit que d'une coutume et qu'elle ne doit pas pleurer autant. Il la convainc de sortir de la chambre et la mène chez une épouse de son père, autre que sa mère, que l'on nomme l'ukopɔk (femme-chambre). Cette femme recevra l'épouse à coucher dans sa hutte et sera responsable d'elle pendant près d'un mois.

Le matin suivant, la nouvelle épouse commence son apprentissage. Elle doit faire semblant de ne pas savoir faire les tâches habituelles d'une épouse. La première chose qu'on lui enseigne est d'aller chercher de l'eau à la rivière ou au puit. On lui place un tout petit pot sur la tête et les femmes de la maison la conduisent au point d'eau. Elle doit marcher droit et ne pas toucher son pot des mains. Une fois que l'on a rempli le pot pour elle, on la ramène à la maison où elle verse son eau dans le pot de l'ukopɔk. Peu après, elle doit faire semblant d'apprendre à moudre du grain en en laissant tomber volontairement un peu hors des bords de la pierre à moudre. Il est entendu que ce comportement est ritualisé, toute jeune fille sait faire ces tâches avant de se marier. Toute cette journée se passe sans qu'elle ne puisse

ni manger ni parler à qui que ce soit, jusqu'à ce que son mari ait effectué une prestation de travail pour son père.

Le jour suivant le déplacement de l'épouse, le fiancé et l'ensemble des groupes d'âge cadets de son unité corporée (clan ou combinaison de sous-clans) effectuent un grand labour riner sur le lot de millet de son beau-père.

Le labour terminé, les femmes de la maison du nouveau mari se rendent transplanter le millet. La nouvelle épouse les accompagne et participe aux travaux. À la fin de la journée, lorsque les femmes s'en retournent, l'épouse fait mine de s'enfuir chez sa mère et doit être amenée chez son mari par les autres femmes.

Au repas du soir on lui sert un plat spécial de gruau appelé «gruau de la nouvelle épouse». Après avoir consommé ce plat, l'épouse change complètement de comportement envers son époux et sa famille. Elle peut alors parler avec eux et, d'évitement et de réserve, son attitude devient abusive. Durant environ deux semaines elle aura des relations à plaisanteries avec sa nouvelle famille; les taquineries sont de mises, elle se moque de tout le monde et leur jette de l'eau par surprise.

Ce soir, l'époux tentera pour la première fois de consommer son mariage. Si la jeune fille a de l'intérêt pour lui il n'y a aucune difficulté, mais si l'épouse ne fait qu'obéir aux pressions sociales et qu'elle envisage de partir chez son second fiancé aussitôt que le temps réglementaire minimal sera passé, elle tentera d'éviter de coucher avec son époux. Elle profitera de toutes les occasions pour se sauver le soir venu et se réfugier dans un champ pour y passer la nuit. Elle n'a pas d'autre choix, car la ségrégation résidentielle l'isole en général de sa famille qui, de toute façon, n'accepterait pas de la recevoir et la renverrait immédiatement chez son époux avec des réprimandes sévères. Ce manège peut durer des jours et forcer l'époux à rechercher des médecines d'amour afin d'avoir raison des sentiments de l'épouse. Cette potion est fabriquée par le mari qui fait une poudre en brûlant des morceaux de ses ongles de doigts et d'orteils, un peu de ses cheveux et de son sang et de l'eau de rinçage de sa bouche après le repas. La poudre est mise dans les aliments de l'épouse par la femme responsable de la cuisson. Le mari doit omettre de mettre l'ongle de l'index car il aurait pour effet d'indiquer qu'il y a une médecine et qui l'a fabriquée.

Pendant les premiers jours de résidence de l'épouse, les frères de l'époux épient les conjoints. S'ils s'aperçoivent que la femme refuse son mari et que son obstination continue, ils la menaceront de l'obliger par la force. Sans avoir pu trouver de cas concrets de cette action, la possibilité est admise et menace les épouses récalcitrantes.

Les changements dans les relations du groupe preneur et de l'épouse avant et après la prestation de travail riner indiquent l'importance sociale

de celle-ci. Avant le travail, le groupe preneur n'a aucun droit ni sur la sexualité, ni sur la force de travail, ni sur l'amitié de l'épouse alors que ces droits sont actualisés dès que la prestation est effectuée.

Celle-ci n'est toutefois pas la dernière prestation. Le troisième jour après le mariage, le mari et son groupe restreint d'amis retournent retoucher les sillons effectués la veille et, un mois plus tard, ils iront biner le même lot. Ce travail est la dernière prestation du mari. Le moment de sa réalisation correspond au temps minimal que l'épouse doit résider chez lui. Cette période de résidence est symboliquement marquée car la nouvelle épouse doit, depuis le jour du grand riner jusqu'à celui du binage de la nouvelle épouse, porter un symbole de son statut de première épouse. Il s'agit d'une sorte de queue tressée de crins de cheval fabriquée par une vieille femme de sa concession d'origine. Le port de cet objet soumet l'épouse à la sanction de l'opinion publique qui comprend que cette femme ne doit pas, en principe, changer de résidence tant que le mois obligatoire ne sera pas écoulé.

Si l'épouse décide de demeurer chez son époux pour plus que le mois réglementaire minimal elle recevra un douaire de ses parents. À la saison sèche suivant son mariage, après les récoltes, tôt un matin de janvier ou février, quelques femmes de la maison de son père apportent à son mari un gros pot contenant un petit pot d'huile de corps et un plat de fèves et de fleurs de caroubier. Ce don indique que l'épouse recevra la visite de sa mère et de ses sœurs durant l'après-midi. Celles-ci lui apportent alors divers objets de travail féminins: une planche de portage, un ensemble de 30 pots divers, des vans, des paniers, des calebasses, des filets à calebasse et des anneaux de paille servant à soutenir les pots. De plus, la chaperonne et ses sœurs lui apportent du bois de chauffage.

L'aîné de la maison fait rôtir une chèvre, cuire du gruau et ramasser du miel qui seront servis aux femmes. Elles s'en retournent avec une patte de la chèvre qui sera remise au beau-père. Ce don est le dernier échange lié au premier mariage.

回 Le mariage Kiso

L'alliance kiso, le second mariage, est idéologiquement contrastée au premier mariage qui est arrangé par les parents, conçu comme un mariage du père du garçon et caractérisé par l'absence de choix personnel et par l'évitement prémarital, symboles de la soumission des jeunes garçons et filles. Au contraire, le second mariage implique un choix personnel des garçons et des filles et une forte compétition entre hommes durant une période prolongée de cour. Cette alliance est caractérisée par une vision romantique donnant au terme kiso le sens de l'expression «mariage d'amour».

Obéissant aux règles d'exogamie, la sélection du conjoint repose sur un ensemble de critères tels l'apparence physique, la sobriété, la générosité, la réputation et, plus important, l'âge. Les jeunes femmes refusent les propositions d'un prétendant dont la barbe pousse. Elle lui disent: «Tu es un vieillard, tu es aussi vieux que mon père. Pourquoi viens-tu me voir?». Les garçons de plus de 25 ans sont ainsi souvent mis dans l'obligation de contracter des mariages secondaires autre que le mariage par amour. Selon ces divers critères, chaque fille accepte trois ou quatre garçons parmi lesquels elle choisira son second mari.

La circulation des biens matrimoniaux s'effectue dans ce cas aussi par l'intermédiaire attitré qui les remet aux récipiendaires. Les prestations pré-maritales consistent pour chaque prétendant en un «labour de fille» annuel sur un lot de sorgho ou un jardin de la belle-mère, et de deux labours lors de la dernière année. La belle-mère reçoit en outre une botte de sorgho à chaque saison et deux bottes de sorgho et deux de millet la dernière année. Le dédoublement des prestations en travail de la dernière année constitue pour les abisi une différence spécifique aux prestations du second mariage.

À la fin de la saison sèche, chaque prétendant apporte une chèvre chez le beau-père. Celui-ci fait venir sa fille et lui demande: «laquelle de ces chèvres préfères-tu?». Elle répond «je préfère la chèvre de tel prétendant» et choisit ainsi celui de ceux-ci qui deviendra son second époux. Le père garde cette chèvre et renvoie les autres chez les jeunes gens en signe de refus. Ceux-ci n'ont aucun remboursement pour les prestations déjà effectuées.

En juin, la belle-mère reçoit du second fiancé un panier de fonio et de haricots blancs pour qu'elle nourisse sa fille et l'engraisse. Peu après, le beau-père, la belle-mère et l'intermédiaire reçoivent chacun une chèvre, les deux hommes recevant en plus une petite houe chacun et le beau-père une somme de 8 à 10 naïras ($12 à $15).

Le mois d'août approchant, les fiancés peuvent décider de fuir ensemble. Les filles se cachent avec leur chaperon pendant que leurs pères les cherchent croyant qu'elles se sont déjà enfuies avec le second fiancé. Ce jeu peut devenir réalité surtout si la fille a eu des relations sexuelles pré-maritales avec son second fiancé ou si elle est enceinte. Dans ce cas, la fille doit nécessairement fuir avec son second fiancé avec la connivence de sa mère.

L'itjumak (arracher, enlever) est un enlèvement qui a lieu sans l'autorisation du père de la fille, il précède son départ chez son époux primaire. Ils sont assez fréquents (33% des femmes), mais d'une durée variant d'une semaine à quelques mois.

Ce n'est que quelques mois plus tard que le fiancé ira visiter ses beaux-parents et leur faire part de sa volonté de régulariser sa situation en versant la suite des prestations matrimoniales. Toutefois, le responsable de l'enlèvement n'aura pas droit aux contre-prestations habituelles que les beaux-parents versent aux seconds fiancés. Cela constitue une sorte de sanction contre un acte possible, parfois nécessaire lorsque la femme est enceinte, mais repréhensible.

Dès le lendemain du premier mariage de sa fiancée, le second fiancé la visite avec quelques amis. Il se présente à l'entrée de la maison du premier mari et salue les gens présents. Il ressort et se place à l'écart. La femme est avertie de sa présence; elle va le rejoindre et ils conversent. Le garçon lui demande quand elle se décidera à venir chez lui et il lui recommande de ne pas s'attacher à son premier mari. Quatre jours plus tard, il revient avec un seul ami et répète la même chose. Il peut visiter ainsi sa fiancée durant un mois, mais ensuite les gens de la maisonnée le renverront. Ce mois correspond à la période prescrite avec le premier mari alors que ses prestations de travail agricole ne sont pas terminées.

Un mois après cette période légale, le fiancé peut rencontrer la femme au point d'eau où il est toléré. Après, il ne peut plus approcher les abords de la maison et, s'il veut parler à la femme, il doit se rendre où elle coupe son bois et risquer de se faire prendre par l'époux ou ses agnats. Il doit alors prendre beaucoup de temps et faire montre d'imagination pour rencontrer sa femme clandestinement.

Vers la fin de la résidence chez le premier mari, en février ou mars, le père de la femme emprunte au chef mystique abisi un panier rituel (rikuruŋ). Il l'envoie rempli de haricots blancs au second fiancé, il y ajoute un panier semblable de sésame, un panier de rizga, un panier d'arachides abisi, un panier de patates sucrées préparées à la manière abisi (patates sucrées coupées en cubes, séchées et écrasées servant à sucrer le gruau) et un autre de patates sucrées rukuba (patates sucrées tranchées, séchées et bouillies puis salées et assaisonnées de sésame). D'autres produits tels du maïs et du riz peuvent être inclus selon la richesse du beau père. Ce don est exposé avant d'être partagé entre les filles du groupe preneur qui discutent de la générosité du beau-père. Le panier rituel est ensuite remis au chef uyikut.

Le second mari reçoit ensuite du beau-père l'uyirakiso alow (panier du mari kiso). Ce panier décoratif est fabriqué par des Chawai, population voisine, il contient un don de 4 lames de houes de labours et 4 à 10 naïras selon la richesse du donneur.

Quand la femme a terminé sa résidence chez le premier mari, l'intermédiaire va l'avertir que c'est le temps de partir. Le lendemain, il envoie des femmes de son groupe domestique qui ramènent d'abord l'épouse passer la nuit chez lui afin qu'elles la conduisent ensuite chez le second mari.

Ce changement de résidence se fait en avril ou mai. Le second mari attend quelques mois avant de poursuivre ses prestations de travail. Il veut s'assurer que sa femme a bien l'intention de s'établir chez lui pour au moins un an car il craint qu'elle ne le pousse à faire ses prestations et qu'aussitôt terminées, elle parte chez un autre époux.

Le fiancé reçoit alors de sa belle-mère l'anin buru (vêtement-enfant), autrefois une ceinture et un collier tressé par une vieille femme abisi ou acheté des Azingere (Jere peut-être). Aujourd'hui, ce vêtement est remplacé par des sous-vêtements, une ceinture et des souliers de plastique obtenus au marché. Le mari doit porter ces vêtements pendant trois mois en signe de son mariage.

La dernière prestation de travail consiste en un labour riner sur un lot de sorgho ou d'igname du beau-père. Ce labour comprend aussi tous les groupes d'âge de l'unité preneuse d'épouses comme pour le mariage primaire. Toutefois, la participation des femmes du groupe domestique preneur est différée et consiste en un sarclage du lot houé. Comme pour le mariage primaire, l'épouse reçoit un douaire de sa mère composé des mêmes moyens de travail.

回 Les mariages tiyikirat et kpe

◆ La décision des beaux-pères est primordiale pour ce troisième mariage (tiyikirat) qualifié de «mariage pour les parents de la fille» ou de «mariage de ceux de la maison». Les arrangements se font avant que la fille ne parte de chez son premier époux. Ce troisième époux est en général choisi parmi les ex-prétendants au second mariage que la fille n'a pas épousé ou encore parmi d'autres courtisans nouveaux.

Dans le premier cas, deux situations peuvent se produire qui dépendent du statut du fiancé lors de la cour faite pour le second mariage. Premièrement, si l'homme fut un prétendant rejeté par la fille, il a pu convaincre ses beaux-parents de la lui donner en troisième mariage. Cette situation comporte un élément de ridicule, car il démontre ainsi son impuissance à convaincre une fille de l'épouser alors qu'il est en compétition avec des hommes de son âge. Ce manque de «machisme» le désservira encore plus tard, car le second mari le ridiculisera devant son épouse afin qu'elle ne se rende pas chez lui. La seconde situation est plus rare. En effet, quelques pères avouèrent – ce que la majorité nie – qu'ils auraient convaincus leurs filles d'épouser en second mariage le prétendant qui leur aurait fourni le plus de prestations prémaritales, i.e. plus de grain et des groupes de travail plus nombreux. Dans ces conditions, le troisième mari est choisi par la fille.

Dans le second cas, il s'agit d'un courtisan «arrivé en retard», c'est-à-dire qu'il ne fut pas un prétendant au second mariage. Il s'agit d'un homme un

peu plus âgé, à la fin de la vingtaine, dont la position n'implique pas de ridicule, car il n'aura pas été en compétition directe avec les prétendants plus jeunes.

Les prestations matrimoniales de cette alliance vont au beau-père. Elles consistent, avant le mariage, en une chèvre et deux houes, et après le mariage, en un travail riner restreint regroupant une vingtaine d'hommes environ d'un ou deux sous-clans. À ces prestations formelles s'ajoutent des dons d'argent ou de services, principalement à la belle-mère, durant les deux années que devra attendre le fiancé. Celui-ci espère que les beaux-parents maintiendront les pressions sur leur fille afin de l'obliger à se rendre chez lui. Malgré cela, les droits du fiancé sont limités, car plus de la moitié des femmes ne l'épousent pas réellement. Les femmes qui acceptent d'aller chez le troisième mari reçoivent aussi un douaire comme pour les autres mariages.

Le changement de résidence de chez le second au troisième mari se fait en deux étapes. La femme se rend d'abord chez une parente mariée à un voisin du second mari, cette parente avertit le troisième mari qui envoie des femmes de sa maison chercher l'épouse.

♦ Le mariage kpe diffère des autres mariages car la femme est libre de sa décision: il s'agit d'un mariage du «droit de l'enfant-femme» qui s'oppose aux trois autres mariages de la «femme promenée par son père». Il n'est pratiqué que par les personnes adultes, c'est-à-dire ayant terminé leur premier cycle matrimonial.

Ce mariage est considéré comme un vol d'épouse puisqu'il n'est pas soumis au contrôle préalable des groupes échangeurs et n'est régularisé par des prestations au beau-père seulement qu'après que la femme se soit rendue chez son nouvel époux. Les prestations sont les moindres de toutes puisqu'elles ne comportent qu'une chèvre et deux houes. Il ne s'agit pas de sigisbéisme, relation légale d'amants, car les maris kpe ont tous les droits sur les enfants qu'ils auront eu avec la femme.

Les mariages kpe sont créateurs d'hostilité inter-segmentaire. Au niveau clanique, l'hostilité s'exprime dans différents contextes de rencontres inter-segmentaires. L'occasion habituelle est fournie par des cérémonies funéraires de commémoration des aînés, hommes et femmes décédés à un âge avancé ou reconnus comme des héros de chasse et de guerre. Ces cérémonies regroupent les membres des différents clans qui se rendent dans le clan de l'aîné décédé, où, après que les aînés se soient partagés la bière rituelle, les cadets terminent la cérémonie par une bataille généralisée[9]. L'hostilité est déclenchée par un chant de provocation, urabagaya. Les cadets des clans

[9] L'administration locale a interdit ces combats organisés durant la période coloniale des années cinquante, mais ceux-ci, dit-on, peuvent encore se produire «spontanément».

invités chantent: «Nous allons vous couper la tête. Nous allons vous couper les bras. Nous allons vous couper les jambes» et aussitôt la bataille commence. Une femme décrivant l'une de ces batailles raconte: «Ce jour-là, la poussière montait vers le ciel et on ne voyait rien. On n'entendait que les cris des hommes et les coups de bâton sur bâton». Les hôtes sont évidemment les vainqueurs de ces batailles étant plus nombreux et confiants d'être près du lieu rituel de leur clan.

Ces conflits ne sont pas directement liés au mariage kpe dans l'idéologie abisi mais indirectement, car ces cérémonies sont une importante occasion pour les hommes d'amorcer une cour clandestine avec les épouses des hôtes.

L'hostilité inter-clanique se manifeste aussi, sous contrôle des aînés, lors des chasses collectives où la compétition oppose les chasseurs des différents clans. De plus, les marchés régionaux sont l'occasion d'exprimer ces conflits matrimoniaux où des membres du groupe qui ont perdu une épouse peuvent provoquer leurs opposants.

Durant mon séjour, le chef administratif local eut à juger un cas où un membre de la patrilignée d'un mari déserté fut tenu responsable d'avoir provoqué le mari kpe ce qui eut pour effet d'opposer les membres des deux clans présents.

Les relations entre les co-époux, mariés alors que l'épouse était sous contrôle de ses parents, différent des rapports entre co-époux kpe. Au contraire de ceux-ci, les premiers ne peuvent manifester publiquement aucune hostilité. Ils doivent plutôt entretenir une amitié ritualisée qui s'exprime par des salutations et des dons de bière lors des rencontres publiques.

⊡ La signification sociale de la polyandrie

Généralisation de la polygynie et surtravail des cadets

Du point de vue des hommes, la polyandrie a pour effet de généraliser la polygynie. En effet, tous les hommes de plus de vingt ans ont une épouse primaire et une épouse du second type. Une très faible proportion (5%) ont contracté deux mariages primaires, il s'agit d'hommes ayant remplacé un frère décédé à l'âge de son mariage primaire. Un nombre élevé d'hommes (71.4%) ont épousé plus d'une femme en second mariage, cette proportion est fort probablement causée par une confusion volontaire entre les seconds et troisièmes mariages étant donné les pressions administratives en faveur de l'abolition de ce dernier mariage, mais que l'on réalise quand même sous les apparences de la légalité du second mariage. Néanmoins, la fréquence des hommes qui ont contracté un troisième mariage est relativement élevée (47.6%) si on considère que cette alliance est moins valorisée, car la dépendance envers les beaux-parents est en contradiction avec l'idéologie mascu-

line selon laquelle chaque individu doit affirmer sa supériorité sur les autres par son pouvoir de séduction. De plus, même si les droits matrimoniaux de ce mari sont reconnus lors du mariage primaire de la femme, celle-ci n'est pas contrainte de se rendre chez lui. La fréquence du mariage kpe est très élevée (76.2%) et 14.28% des hommes l'ont pratiquée deux fois. L'héritage de la veuve est aussi très fréquent (42.84%), mais n'est réalisé qu'une seule fois.

La multiplication des mariages des femmes permet donc la multiplication des mariages des hommes. Dans l'ensemble, 30% des hommes ont deux épouses, 25% ont quatre épouses et 30% ont cinq épouses, les autres ayant plus de cinq épouses. Cependant, le développement de la polygynie est limité par le nombre de femmes et par le caractère collectif des trois premiers mariages. Le cadet doit d'abord convaincre l'aîné dont il dépend de contribuer à ses prestations. Or, ceux-ci souscrivent aux demandes dans un ordre préférentiel, une épouse primaire par jeune homme, une ou deux éventuellement pour le mariage par amour et une pour le troisième mariage.

Le jeune homme doit ensuite convaincre les cadets de son hameau et de son unité preneuse d'épouses de l'aider pour les prestations de travail. Cette aide est fonction de l'égalisation des échanges d'aide; dans le cas où un cadet du groupe n'a pas encore obtenu son mariage primaire, il aura priorité sur celui qui contracte un mariage secondaire. Or, ces prestations collectives limitent la capacité individuelle des cadets de se marier.

En effet, si nous faisons une brève évaluation du temps de travail qu'un jeune homme, entre 12 et 30 ans, doit en principe fournir annuellement pour les divers beaux-parents des membres de son clan, nous obtenons un total de plus de deux mois soit la moitié du temps de travail annuel alloué aux labours, si le nombre de cadets impliqués est de 60 personnes, si le nombre moyen de mariages est 2.5 par personne (la moitié seulement des filles se rendent chez le troisième époux) et si le nombre de jours de travail par personne est de 10. Dans l'ensemble, il faut admettre que le prix à payer pour généraliser la polygynie des cadets est relativement élevé!

S'il est possible d'obtenir plusieurs épouses, il est toutefois plus difficile de les garder en résidence avec soi. En effet, le nombre d'épouses en résidence par homme varie d'une moyenne de 0.85 pour les hommes dans la vingtaine à 1.67 pour ceux de la trentaine. Les hommes dans la quarantaine ont un taux moyen beaucoup plus élevé (2.31 épouses) alors que ceux de plus de 50 ans ont un taux de 2.26.

Ces différents taux de polygynie résidentielle indiquent que la métamorphose graduelle du cadet en adulte s'accompagne de l'accroissement de la capacité de retenir ou de récupérer une épouse où d'en obtenir de nouvelles par le mariage kpe et l'héritage des veuves. Les différences d'âge entre un homme et chacune de ses trois premières épouses sont rarement supérieures

à 5 ans et les jeunes filles rejettent tout prétendant assez âgé pour se laisser pousser de la barbe, que seuls les aînés peuvent porter. Ces pratiques attribuent effectivement toutes les filles en âge de se marier aux jeunes gens. Cependant, une fois que les femmes sont mariées elles adoptent de nouvelles normes et peuvent sélectionner des lévirs ou épouser en mariage kpe des hommes plus âgés qu'elles sans que ceux-ci n'aient à fournir de prestations matrimoniales importantes ou, si elles sont veuves, elles peuvent choisir d'être héritées. De fait, 30% des hommes de plus de 30 ans ont entre 5 et 10 ans de plus que leurs épouses, 13% ont entre 10 et 15 ans de plus et 10% présentent plus de 20 ans de différence.

Au contraire de plusieurs systèmes gérontocratiques africains, ce ne sont pas les vieux qui accaparent toutes les épouses (Rey 1971); toutes les filles sont données en mariage à des hommes approximativement de leur âge mais les hommes âgés de trente à cinquante ans peuvent concurrencer les jeunes gens en épousant par un mariage kpe les filles si facilement cédées par les aînés. À ce stade, l'homme d'âge moyen a plus de temps à consacrer à la cour des femmes qu'un jeune marié, cela aide à expliquer pourquoi ils ont un taux de polygynie plus élevé. Cependant, il y a un facteur probablement plus important à considérer: les relations de productions aînés-cadets. Jusqu'à ce qu'un homme cesse d'être un abiko vers l'âge de 35 ans, il n'est pas vraiment autonome; d'abord il doit travailler pour les aînés de son clan et il a l'obligation de contribuer aux prestations en travail de tous les cadets de son unité preneuse d'épouses à chacun des trois mariages obligatoires.

Le jeune homme n'est libre de gérer sa propre vie que vers l'âge de 30 à 35 ans. Sa nouvelle autonomie lui permet de travailler davantage pour sa propre unité de production et pour le bénéfice de ses épouses. Cet homme a évidemment un potentiel économique et productif meilleur que celui d'un cadet et même d'un vieillard et il est compréhensible que des jeunes femmes soient attirées par les hommes de la quarantaine, contribuant ainsi aux différences de taux de polygynie.

Échanges matrimoniaux de biens et de services, rapports aînés cadets et redistribution

L'analyse de la circulation et des échanges matrimoniaux de biens et de services n'est globalement significative que si l'on peut «penser l'efficace simultanée de l'économie, du juridique, et de l'idéologie et de trouver la dominante de leur articulation» (Rey 1971: 60).

À l'analyse du tableau II, nous pouvons constater que la nature des biens et services échangés consiste essentiellement en biens de subsistance, en moyen de production et en travail direct. Sauf pour quelques objets spécialement produits pour leur signification sociale (titʃelen: queues de crin; rikat: bracelets; tibɔnu: colliers et ceintures de paille), tous les

TABLEAU 2

Les échanges matrimoniaux de biens et services

LE MARIAGE RINER

Termes abisi	*Nature*	*Donneur*	*Receveur*	*Signification*
rikat	bracelet de fer ou de cuivre ou coussin de portage en paille et 1 plat de sésame	MMa	Fe	promesse de mariage
idar	2 bottes de sorgho	PMa	PFe	prestation
cnam	1 tête de gros animal	PMa	PFe	habileté à la chasse
akpe	herbe (3-5 journées/hommes)	Ma et amis	PFe	habileté artisanale
tikap asa	2 labours (12-20 journées/hommes)	Ma et amis	MFe, PFe	prestation
uburga	2 bottes de sorgho, 2 bottes de millet	PMa	PFe	prestation
akur usa	7 poules et coqs, panier géant	PMa	MFe	
akur iŋmɛri	2 poules	PMa	MFe	parenté symbolique
rikat iwɔksirɔk	1 bouc castré	PMa	PFe	appropriation symbolique des enfants
ipa etat	1 chèvre, 1 bloc de sel, 2-3 *naïras* (3 à 5 dollars)	PMa	PFe	prestation
tibɔnu	1 collier, 1 ceinture de paille	Fe	Ma	symbole d'alliance
akur inisak	2 poules	PMa	PFe	symbole d'acceptation
riner	30-60 journées/hommes de labours	Ma, Ma, SMA	PFe	prestation
impiow kapas	6-10 journées/hommes de labours	Ma et amis	PFe	prestation
tit ʃelen	1 queue de crin de cheval	Aînés de Fe	Fe	symbole d'alliance
isuru	1 gros pot, un petit pot, huile cosmétique, 1 plat de fèves de caroubier	MFe	Ma	signe de visite
udukia	environ 30 pots, des paniers, des calebasses, des filets à suspendre, une planche de portage, du bois de chauffage	MFe, SFe	Fe	dot
	1 chèvre, du gruau, du miel	PMa	MFe, PFe	don, fin des échanges

TABLEAU 2 — (suite)

LE MARIAGE KISO				
Termes abisi	*Nature*	*Donneur*	*Receveur*	*Signification*
tikap asa	30-5 hommes/jours de labours	Ma et amis	MFe	prestation
uburga	5 bottes de sorgho et 2 bottes de millet	PMa	MFe	prestation
iwun	1 chèvre	PMa	PFe	proposition de mariage
-	1 panier de fonio et d'haricots	PMa	MFe	pour engraisser l'épouse
iwun	3 chèvres	PMa	PFe, MFe, Udɔrɔ	prestation
ipatina	2 petites houes	PMa	PFe, Udɔrɔ	prestation
-	8-10 *naïras*	PMa, Ma	PFe	prestation
rikuruŋ	1 panier de haricots blancs, 1 panier de sésame, 1 panier de rizga, 1 panier d'arachides, 2 paniers de patates douces, 1 panier de maïs, 1 panier de riz	PFe	Ma	don et prestige
uyira kiso alow	1 panier *chawai*, 4 lames de houes, 4-10 naïras (6 à 14 dollars)	PFe	Ma	contre prestation
anin buru	vêtements (caleçon, ceinture, souliers)	MFe	Ma	don
riner	30-50 journées/hommes de labours	Ma, FMa	PFe	prestation
riner	sarclage	Fe, SMa	PFe	prestation
udukia	environ 30 pots, des paniers, des calebasses, des filets, des coussins de portage, des planches de portage et du bois de chauffage	Me, Fe	Fe	dot

TABLEAU 2 — (suite)

LE MARIAGE TIYIKIRAT				
Termes abisi	*Nature*	*Donneur*	*Receveur*	*Signification*
iwum	1 chèvre	Ma et/ou PMa	PFe	prestation
ipatina	2 petites houes	Ma et/ou PMa	PFe	prestation
riner	20 journées/hommes de labours	Ma et FMa	PFe	prestation
-	dons d'argent	Ma	MFe	don
udukia	environ 30 pots, des paniers, des calebasses, des filets, des coussins de partage, des planches de portage, du bois de chauffage	MFe	Fe	dot

LE MARIAGE KPE				
iwun	1 chèvre	Ma	MFe, PFe	prestation
ipatina	2 petites houes	Ma	PFe	prestation
-	dons d'argent	Ma	MFe, PFe	don

M-	mère	udɔrɔ-	intermédiaire
P-	père	Fe-	femme
F-	frère	S-	sœur
Ma-	mari		

biens et les services matrimoniaux s'inscrivent directement au sein des sphères de la production et de la consommation agricole et cynégétique. L'absence de spécialisation matérielle des biens matrimoniaux telle que la présuppose Meillassoux («les biens matrimoniaux ne peuvent être que des biens improductifs», 1975: 101) est une fausse assertion comme l'a expliqué Berthoud (1974) qui montre que l'on ne peut définir la fonction des biens matrimoniaux par leur nature matérielle mais plutôt par leur place dans le procès de production social.

Les échanges de biens et services matrimoniaux abisi, comme ceux des Ganawuri étudiées par Berthoud, sont caractérisés à ce niveau «...par une indifférenciation dans la production, et une bifurcation de biens de même nature dans les procès de distribution et de circulation» (lieux de réalisation des «biens de prestige» (Berthoud 1974: 319), et ainsi «...les biens de subsistance et les produits artisanaux deviennent des biens matrimoniaux ou de prestige, seulement lorsque les aînés les utilisent à l'intérieur de la réciprocité dominante» (idem: 312-313).

Les pouvoirs des aînés et leur position dans les rapports de production sont représentés par la nature composite des compensations matrimoniales qui «témoignent d'une concentration d'énergie humaine, soit en quantité, soit en qualité, que seul un doyen, par sa position, peut rassembler» (Meillassoux 1975: 101), car, ainsi que nous l'avons montré, les aînés abisi contrôlent les surplus de grains, l'élevage et la force de travail des cadets. Ce rapport social entre les aînés et les cadets peut-il être considéré comme un rapport d'exploitation tel que défini par Dupré et Rey (1969: 151): «Il y a exploitation lorsque l'utilisation du surproduit correspondant reproduit les conditions d'une nouvelle extorsion de surtravail aux producteurs». En d'autres termes, peut-on assimiler à des rapports de classes les rapports aînés-cadets fondés sur la production et l'échange des biens matrimoniaux?

À ce niveau, les rapports entre les aînés et les cadets abisi manifestent certaines des caractéristiques des rapports de classes tels que définis par Rey (1975). Selon cet auteur, les aînés contrôlent la «distribution fondamentale» des moyens de production et des forces productives dans les procès de production en contrôlant la reproduction de la séparation des unités de production. Ce contrôle s'exerce par le contrôle de l'échange, en particulier de l'échange matrimonial, qui unifie les aînés en une classe dominante et divise le reste de la société en une classe dominée. Cette division des cadets repose sur le conflit et l'hostilité entre les groupes de production et parfois même sur les apparences d'une division parallèle de groupe des aînés.

Chez les Abisi, les prestations de travail riner fondées sur l'organisation des cadets en groupes d'âges hiérarchisés en fonction de leur productivité et soumis aux contraintes d'un chef des cadets redevables aux aînés, constituent l'aspect le plus évident du contrôle de la «distribution fondamen-

tale» par les aînés. Par cet élargissement social des obligations matrimoniales des cadets individuels, se différencient les deux catégories sociales aînés et cadets. L'aîné individuel se libère des contraintes démographiques de son groupe domestique et devient une sorte de super doyen contrôlant le travail des cadets de toute son unité preneuse d'épouses et participerait ainsi à la «classe» dominante. Pour le cadet individuel, l'acquisition d'une épouse est une procédure essentiellement collective qui a pour effet de niveler les différences de capacité individuelle de travail en les insérant dans les obligations mutuelles de la «classe» des cadets. En témoigne le fait que ces différences individuelles peuvent s'exprimer par la compétition entre les cadets houeurs, mais aussi qu'elles ne permettent pas aux plus productifs d'utiliser cette force pour obtenir par eux-mêmes des épouses supplémentaires tant qu'ils seront dans la position sociale de cadet. Cependant, ces différences de productivité permettront aux plus productifs d'exercer plus librement leur choix du conjoint par amour et d'influencer leur troisième épouse par leur assiduité aux travaux de petits groupes donnés pour les beaux-parents, et par leur participation aux travaux volontaires ugaya qui permettent d'obtenir les moyens d'acheter des dons pour les fiancés et leurs parents.

Les modalités du mariage primaire représentent clairement le rapport de production du travail riner tant par le fait qu'on nomme ce mariage du même nom que la prestation par ailleurs exigée sous une autre forme pour les deux autres mariages des jeunes gens, que par le déploiement de compétition auquel il donne lieu. La division segmentaire en clans exogames est justifiée par le mariage kpe, créateur d'antagonismes et de conflits inter-segmentaires propres aux hommes et aux femmes affranchis de leurs responsabilités de cadets. La séparation sociale des cadets est donc reproduite par les pratiques matrimoniales des aînés. De plus, cet antagonisme segmentaire ainsi que la fonction de gestion matrimoniale des aînés apparaît franchement lors des cérémonies du mariage primaire. En effet, la concession aînée du sous-clan d'où partent les jeunes mariés est le lieu du pouvoir des aînés qui, littéralement, «arrachent» leurs filles à leur groupe d'appartenance pour les envoyer chez leurs maris. Cette opposition inter-segmentaire est d'ailleurs amplifiée par la présence de représentants des deux groupes additionnels des seconds et troisièmes maris qui expriment fortement leur opposition ritualisée à ce mariage.

Les cadets forment donc une catégorie sociale distincte des aînés auxquels ils versent des prestations unilatérales lors des mariages primaires. Ces cadets sont divisés en segments mutuellement opposés et hostiles, cette division correspond à une séparation des aînés reproduite par le mariage kpe, ou sa possibilité, facilité par la faible importance des compensations matrimoniales.

Le mariage primaire exprime donc un rapport de production du type «lignager» défini par Rey (1971), car il y a exploitation directe des cadets

par les aînés qui amorcent ainsi un nouveau cycle matrimonial par lequel se reproduisent les conditions d'une nouvelle ponction de surtravail par les aînés lors des seconds et troisièmes mariages. En effet, quand les biens produits par le travail des cadets lors du premier mariage servent à marier les beaux-frères ou leurs aînés, ceux-ci prennent en mariage secondaire des épouses d'autres cadets qui doivent alors eux aussi se remarier avec d'autres épouses d'autres cadets. Ainsi, le cycle matrimonial de la polyandrie crée les conditions du renouvellement du rapport de production de travail riner dans le contexte des seconds et troisièmes mariages qui permettent au père d'une fille d'obtenir ces prestations de travail pendant 3 ans en obligeant sa fille à changer d'époux après 8 mois de résidence, au moment de la saison des labours.

Que les prestations matrimoniales permettent un tel élargissement des rapports matrimoniaux est explicite pour les abisi qui notent avec humour le fait que les échanges de cousins croisés patrilatéraux et matrilatéraux ne dispensent pas de fournir les compensations réglementaires du mariage même s'il s'agit dans le premier cas d'un échange restreint et dans le second d'une relation avunculaire. De plus, ils soulignent par le dicton suivant que les biens obtenus pour le mariage d'une fille peuvent servir au mariage des garçons: «nous lavons le poisson avec la même eau qui a servi à laver l'autre poisson». Enfin, le terme traduisant celui de compensation signifie «circuler», car le mot udukia réfère aussi aux animaux domestiques que l'on caractérise par leur mobilité et leur déplacement au hasard.

Si nous replaçons maintenant les prestations riner dans le contexte global des échanges matrimoniaux nous constatons d'abord que les prérogatives des aînés n'ont qu'une importance relative à l'âge des dépendants et au type de mariage (voir Tableau 3). Les échanges matrimoniaux de biens et services les plus élevés sont exigés pour les premiers et seconds mariages que seuls les cadets les plus dépendants de leurs aînés peuvent contracter. L'importance des échanges diminue beaucoup pour un troisième mariage ce qui correspond à une plus grande autonomie du cadet plus âgé qui contribue davantage à la constitution de sa compensation. Enfin, les échanges des mariages kpe sont relativement minimes et entièrement fournis par le mari qui, à ce stade, est d'un niveau de séniorité intermédiaire ou aîné. Notons aussi que ces derniers peuvent hériter des veuves, ce qui ne demande aucune compensation. Les exigences matérielles des mariages varient donc d'une façon inversement proportionnelle à l'âge; plus on est jeune, plus la compensation est importante.

Il y a donc un lien entre l'importance de la contribution et la métamorphose du cadet en aîné. Cette logique de la dépendance relative des cadets s'exprime par la nature des contributions. Ainsi, le nombre des transactions baisse de 18 à 13 et de 7 à 3 selon l'ordre chronologique des mariages, cela correspond à une diminution du nombre de transactions socialement significatives. En effet, le premier mariage comprend plusieurs échanges, signes

TABLEAU 3

Volume des échanges de biens et services versés par les groupes preneurs

Nature	*Riner*	*Kiso*	*Tiyikirat*	*Kpe*
Sorgho (bottes)	4	5	-	-
Millet (bottes)	2	2	-	-
travail (hommes/jours)	50-90	60-100	20-30	-
viande	1	-	-	-
volailles	11	-	-	-
bouc	1	-	-	-
chèvre	2	4	1	1
sel	1	-	-	-
argent (Naïras)	2-3	8-10	2-5	5-20
houes	-	2	2	2
fonio, haricots	1	2	-	-
sesame (paniers) bracelets ou coussins	1	-	-	-

de promesse de mariage, de l'habileté à la chasse, à l'artisanat, de parenté symbolique, etc... Le nombre d'échanges de biens symboliques diminue d'un mariage à l'autre en tant que lieu principal du rapport aîné-cadet et en tant que moyen d'équilibre de la réciprocité des échanges matrimoniaux entre les segments sociaux.

La position différentielle du cadet dans les échanges des premiers et seconds mariages illustre sa métamorphose car, dans le premier cas, le mari ne reçoit de la MFe que deux biens mineurs (tibɔnu: collier de paille, et isuru: pot d'huile) alors que dans le second cas, le mari reçoit de l'aîné PFe, le rikuruŋ: multiples paniers d'aliments, l'uyirakiso alow: 4-10 naïras et un panier de houes, ainsi que des vêtements de la MFe. Le second mariage constitue donc une reconnaissance par un aîné du statut d'homme marié, i.e. ayant une relation d'échange réciproque par laquelle le cadet reçoit des biens d'une valeur en principe supérieure à ce qui serait nécessaire pour contracter un mariage kpe. De plus, la redistribution ostentatoire des aliments de prestige montre que ceux qui reçoivent les prestations doivent être généreux et que les femmes de la lignée du fiancé qui reçoivent ces dons, participent directement aux échanges matériels.

Cette reconnaissance du statut intermédiaire du second époux est implicite dans le fait qu'un homme qui enlève sa fiancée par amour avant qu'elle n'ait épousé son premier mari se voit privé des contre-prestations de son beau-père. Cela indique donc que la réciprocité des échanges matrimoniaux ne peut être réalisée qu'entre hommes mariés et que l'on ne peut se soustraire par soi-même aux obligations filiales. De plus, l'absence de contre-prestations peut être considérée comme une amende indirecte imposée à celui qui tenterait de marier une jeune célibataire en premier selon ses préférences personnelles. Le choix aléatoire du conjoint ne doit donc en principe s'exercer qu'après que la femme soit épousée en premier mariage préférentiel par échange différé, cela signifie par conséquence qu'une femme doit avoir au moins deux maris. Cette interprétation est plausible, car Muller (1976) montre que le même raisonnement s'applique, mais à l'inverse, chez les Rukuba voisins: le mari préférentiel doit fournir une compensation matrimoniale élevée s'il épouse sa conjointe préférentielle en premier alors qu'il n'a rien à payer, s'il l'épouse en second. Dans ce cas, le mariage aléatoire doit précéder le mariage préférentiel.

Selon Goody (1973: 3), les différences de volume des paiements matrimoniaux sont fonctions des droits sur les femmes et leurs enfants: «In Africa, the relative size of payment is in a general sense linked with the quantum of rights transferred». Cette hypothèse n'explique que partiellement les différences de volume des compensations, car les droits *in uxorem* et *in genetricem* de base sont équivalents pour tous les mariages, y compris le lévirat qui n'implique pas d'échange de biens ni de services. Par contre, elle pourrait s'appliquer si on considère que le volume des compensations varie selon la probabilité de la réalisation du mariage: le premier fiancé épousera certainement sa fiancée alors que le prétendant au second mariage en est moins certain puisqu'il est en compétition avec d'autres hommes et les troisièmes fiancés ainsi que les prétendants au mariage kpe sont en position respective encore plus aléatoire.

Le transfert des droits *in uxorem* des parents aux époux est bien représenté d'abord par la calebasse, symbole féminin de fécondité et de travail domestique, puis par le comportement de la nouvelle épouse le matin suivant son mariage: elle ne sait pas comment travailler et elle ne peut parler à personne. Ce n'est qu'après avoir effectué la prestation de travail riner que le mari et ses parents jouiront de l'aide et de l'amitié de la femme comme le souligne jusqu'à l'exagération la relation à plaisanterie subséquente, mais qui ne dure cependant pas. Que ce transfert de droits concerne aussi les futurs maris autres que le premier est fréquemment rappelé par les circonstances des mariages: les seconds et troisièmes maris reçoivent une calebasse de leur beau-père la veille du mariage en signe de leur propre mariage et le jour même du mariage ils peuvent rappeler à leur épouse qu'ils sont aussi ses maris; les seconds fiancés rasent la tête de leur fiancée le soir même de son premier mariage alors que les troisièmes fiancés font la même chose à ses sœurs, les groupes de frères et d'amis des seconds et troisièmes fiancés

s'interposent devant leur beau-père lorsque celui-ci veut donner sa fille au premier mari et finalement, les fiancés doivent revendiquer leur épouse directement chez celui-ci.

Les droits *in uxorem* sont donc partagés entre les trois hommes comme si l'épouse n'était en fait que prêtée à chacun d'eux marquant ainsi l'élargissement de la fongibilité des femmes quel que soit leur mariage.

Les droits sur les enfants sont équivalents pour tous les mariages. Quand l'enfant d'une femme atteint 6 ans, son père ou, s'il est décédé, un agnat va le revendiquer auprès de la femme où qu'elle soit établie. S'il est dans son droit, il obtiendra l'enfant sans peine. Ce droit est déterminé à la conception de l'enfant qui appartient au mari avec lequel la femme résidait durant les premiers mois de la grossesse. S'il y a ambiguité, la femme peut attribuer la paternité au mari de son choix, mais s'il y a conflit, les chefs des clans des maris se réunissent pour une divination avec un coq. L'enfant appartiendra à l'homme dont le coq meurt les pattes vers le haut. Ce procédé est aléatoire et les enfants sont distribués au hasard entre les requérants.

Le fait d'avoir obtenu une épouse en mariage ne signifie donc pas que le mari peut s'approprier tous les droits *in uxorem* et *in genetricem* sur la femme, car elle épousera ou a épousé d'autres hommes. Si la richesse et le travail aident à obtenir des épouses et des enfants, ceux-ci doivent être partagés avec les autres, ainsi qu'il en est chez les Rukuba (Muller 1976: 16). La métamorphose des cadets est donc ordonnée de façon à ce que quand ils produisent des biens pour obtenir les épouses, celles-ci sont immédiatement redistribuées à d'autres hommes sans qu'il n'y ait de remboursement. Ces facteurs montrent donc que la circulation des prestations matrimoniales a pour résultat de redistribuer les richesses et leur fondement, l'énergie des travailleurs.

Ce système limite la capacité de différenciation économique entre les unités de production, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur des unités claniques. D'une part, en tant que groupe preneur d'épouses de base, les unités de production les mieux pourvues en force de travail doivent équilibrer la force de travail des autres unités de production les moins bien pourvues de leur groupe clanique puisque les prestations riner sont communes à toutes. D'autre part, en tant que groupe donneur d'épouses de base, chaque unité de production, quels que soient les aléas démographiques, a accès à la force de travail de la majorité des cadets de l'ensemble de la population. De plus, la nature même des biens et services matrimoniaux limite aussi la capacité de différenciation entre les groupes preneurs et donneurs, car les premiers ne peuvent «accumuler» les épouses sans produire de nouveau directement et à chaque fois les biens et services nécessaires.

Polyandrie et pouvoir social des femmes

Le fait qu'une femme abisi ne réside qu'avec un mari à la fois donne l'impression que la polyandrie n'est que formelle, mais nous avons vu que ces relations matrimoniales sont réactualisées par la circulation possible et effective des femmes entre leurs époux qui ne peuvent les obliger à demeurer chez eux.

Cette mobilité des femmes constitue l'une des assises de leur pouvoir social, car chaque femme peut confronter entre eux ses différents époux acquis et potentiels et s'assurer ainsi un pouvoir de négociation. Ce pouvoir limite toute forme de contrôle violent des femmes par les hommes qui peuvent cependant utiliser des menaces symboliques pour tenter d'empêcher leurs épouses de partir chez d'autres maris (Chalifoux 1978). Il permet aussi aux femmes d'avoir accès à une part de la production agricole que les époux chez qui elles résident plus d'un an mettent à leur disposition afin de conserver leurs faveurs. Le pouvoir économique joue aussi dans le cas des veuves qui sont soudainement privées de leur principal support économique mais qui profitent de dons en nature (grains, ignames) de prétendants à l'héritage qui peuvent aussi envoyer leurs fils travailler les champs de ces femmes.

Le pouvoir de gestion économique des femmes est aussi reconnu dans le cadre des échanges de biens et services matrimoniaux. Les objets tressés sont produits par les vieilles femmes de la concession donneuse d'épouses. Les calebasses sont produites par la belle-mère qui doit aussi se procurer les pots, les vans et la planche de portage que les abisi ne produisent pas. Ces objets sont obtenus par échange avec des populations voisines et sont fondés sur la production d'un surplus de sorgho, le millet étant plus rarement employé comme valeur d'échange.

La production de ce surplus est réalisée par les cadets des différents groupes de fiancés de ses filles. Pour chacune d'elle, la mère reçoit tant du premier fiancé que des prétendants au second mariage du sorgho chaque année et des prestations en travail sur ses lots de sorgho. L'importance réelle de cette production n'est pas négligeable. Chaque fille a un premier fiancé et peut avoir en plus jusqu'à quatre prétendants au second mariage qui feront ces prestations annuelles pendant trois ans. Seulement pour les prestations en travail, elle peut recevoir pour chacune de ses filles, entre 30 et 50 journées/hommes de travail, ceci dépendant de la taille des groupes d'amis des fiancés. La mère de la femme peut donc disposer d'un surplus plus que suffisant pour se procurer le douaire.

Selon Goody (1973: 2, 3 et 20), il s'agirait là d'un douaire indirect (indirect dowry) car l'épouse apparaît la récipiendaire finale de la circulation amorcée par le groupe preneur d'épouses. Cependant, des différences majeures distinguent le cas abisi de ceux étudiés par Goody. D'abord, les bottes de sorgho fournies par le père du garçon s'insèrent dans des rapports

de production aînés-cadets où ces derniers sont prestataires. De plus, le surplus nécessaire à l'acquisition du douaire ne provient pas seulement d'un seul groupe preneur, mais de plusieurs et donne lieu à une redistribution de la force de travail sur une base élargie. Comme nous l'avons vu, un seul des quatre prétendants au second mariage épouse la femme qui aura droit au même douaire que lorsqu'elle se rend chez le premier mari. Parmi les trois autres prétendants au second mariage, un seul peut possiblement épouser la fille en troisième mariage pour lequel il y a aussi un douaire. Il y a donc apparemment une extorsion de surtravail des deux ou trois prétendants rejetés. Mais en fait ce sont les femmes et leurs époux, des cadets eux aussi, qui profiteront de la production alimentaire de la femme et de ses moyens de travail. Les prétendants exclus profitant eux aussi pour tous leurs mariages de la même redistribution de la force de travail qui aura permis à leurs épouses d'obtenir les moyens de travail nécessaires.

La production et la nature des biens circulés en tant que «douaire indirect» sont différents de ceux donnés en exemple par Goody: biens de consommation et moyen de travail chez les abisi, biens de prestige (bijoux) en Inde. Nous ne pouvons donc appliquer aux abisi l'hypothèse de l'auteur selon lequel le douaire indirect est «...a contribution which again represents an early call on inheritance prospects» (Goody 1973: 20). Les femmes abisi sont exclues du contrôle direct de la terre, mais elles contrôlent leur propre moyen de travail qu'elles peuvent hériter de leur mère et que celle-ci leur fournit à chacun des trois premiers mariages. La possession de ces moyens de travail chez chacun des époux dégagent les jeunes femmes d'une trop grande dépendance envers ces hommes, leurs mères et leurs épouses plus âgées, et donnent aux femmes l'autonomie nécessaire pour exercer leurs droits de polyandre.

Cette flexibilité relative du contrôle matrimonial des femmes se retrouve aussi dans les modalités d'arrangements des mariages, car ainsi que nous l'avons montré, les femmes exercent leurs préférences personnelles dès qu'elles ont réalisé le mariage primaire. Elles ont le choix de leur second mari, le choix d'aller ou non chez le troisième et de prendre un nouvel époux de leur choix en mariage kpe ou de choisir l'homme qui l'héritera si l'un d'eux décède.

Cependant, des cinq mariages qu'une femme peut contracter, le premier mariage lui confère le statut social le plus élevé ainsi que le montrent les exemples suivants.

Dans le cadre de l'unité domestique, l'épouse primaire a des obligations conférées par son statut de première épouse. Elle a des fonctions de gestion et de coordination du travail des autres femmes et elle est responsable du partage de la nourriture entre les groupes consommateurs de la maisonnée ainsi que du partage de la part des récoltes attribuée à chaque femme.

L'épouse primaire a aussi des obligations de nature mystique qu'elle doit exécuter sous peine de mettre la production en danger. Elle doit transporter les premières semences de sorgho, de millet et de fonio qui seront utilisées sur les lots de l'uyikirat, le maître de maison. Quand le fonio, culture rituelle, est récolté, elle doit préparer le premier plat qu'elle conserve une nuit entière dans sa chambre afin, dit-on, d'en domestiquer les propriétés mystiques. Ce n'est que lorsqu'elle aura goûté ce plat que le fonio pourra être partagé entre les autres épouses.

L'épouse primaire participe aussi à des activités cérémonielles très valorisées qui placent ce rapport conjugal au centre des activités rituelles de chasse et de guerre et de l'intégration des différents segments sociaux de la population.

La présence de la première épouse est exigée lors des rituels de victoire célébrant la capture d'animaux dangereux tels le léopard et la hyène ou, dans le passé, d'ennemis auxquels on coupait la tête. Brièvement, ce rituel commence le matin lorsque les hommes et les femmes du sous-clan du héros de chasse ou de guerre apporte le trophée au lieu dit upara où se trouve une pierre rouge utilisée pour les rites de pluie autour de laquelle ils ont une danse appelée miek pour laquelle les deux sexes sont placés sur une même ligne.

L'après-midi, les chasseurs du sous-clan du héros regroupent leurs fiancées et les épouses primaires qui résident avec eux et, malgré que les femmes disent être très effrayées par l'événement, vont tour-à-tour danser upanasa (bâton-fille) aux divers lieux rituels de chaque clan. Cette danse consiste à asseoir l'épouse primaire sur les épaules de son cavalier qui lui tient les deux mains et une branche de caroubier. L'homme tourne tranquillement sur lui-même d'un côté et de l'autre. Ce rituel pan-ethnique se termine chez le chef alors que le trophée est placé sur une pierre à sacrifice autour duquel avec toute la population réunie, les chasseurs dansent encore l'upanasa.

Des vieilles femmes frappent le trophée avec des branches de caroubier et chantent divers chants dont un refrain qui mentionne les épouses primaires, «les ukoriner viennent de la brousse».

Le héros ne participe pas lui-même à ces cérémonies, car il est soumis à diverses obligations rituelles dont l'une est de renverser tous les contenants d'eau de la maison aussitôt après son exploit. Seule une épouse primaire peut remplacer cette eau qu'elle doit mettre dans des vases neufs afin que le héros puisse boire et se laver avec des médecines qui lui sont fournies par le chef de chasse.

La signification de l'alliance primaire apparaît aussi par les obligations spécifiques de cet époux de procurer à son épouse primaire toute l'aide et les cures dont elle a besoin lorsqu'elle est malade. Dans ces circonstances

le mari ne peut jamais refuser l'hospitalité à sa femme, on dit que souvent les épouses primaires vont mourir chez ce mari[10]. L'importance idéologique de ce mariage s'étend aussi à la progéniture des conjoints, car tous les détenteurs de postes politico-rituels sont préférentiellement choisis parmi les fils d'épouses primaires.

L'importance attribuée à l'épouse primaire est fonction de l'importance structurale du mariage primaire qui relève de la réciprocité qu'il institue entre les communautés échangeuses et du rapport social aîné-cadet. Cela est aussi perceptible dans la terminologie de l'alliance. Si nous comparons les termes de références des époux selon le type de mariage, nous constatons que les conjoints primaires se nomment uko riner et ure riner; les termes uko (femme) et ure (mari) sont utilisés aussi pour les conjoints d'un héritage de la veuve (ukopɔʃi et urepɔʃi) et kpe (uko kpe et ure kpe). À l'opposé, les termes utilisés pour les conjoints des seconds et troisièmes mariages font référence à un niveau de séniorité plus jeune puisqu'ils sont composées des termes uyira (cadet, uyira kiso, uyira tiyikirat) et usa (fille, usa kiso, usa tiyikirat). Cette assimilation du mariage primaire à un mariage d'adulte s'explique par le fait que ce mariage est considéré comme un mariage du père parce que celui-ci a choisi l'épouse de son fils qui, pour sa part, réfère souvent à cette épouse par le terme ukoeba (femme du père), signifiant ainsi que cette femme est plus l'épouse de son père que la sienne propre. Il est donc logique qu'une «épouse du père» soit une femme telle que l'indique le terme uko riner et que même si le récipiendaire effectif est un cadet, il soit considéré comme un adulte dans la terminologie au même titre que ses aînés qui épousent des femmes mariées.

Nous constatons donc que par le mariage primaire, les femmes obtiennent des avantages sociaux qui apparaissent en corollaire du pouvoir des aînés sur le contrôle pratique et idéologique de la gestion sociale. Malgré cela, l'analyse de la répartition des femmes de plus de 40 ans entre leurs divers époux montre qu'elles se fixent préférentiellement chez le «mari par amour», le second (42.6%), plus que chez les maris primaires (32%), maris hiérarchiques, troisième maris (22.6%), 2.6% et kpe (1.3%). Ces femmes qui arrivent à la fin de leur période de reproduction s'établissent d'abord où elles ont des enfants et ensuite chez l'homme pour lequel elles ont eu une préférence personnelle, malgré les avantages conférés par la structure sociale au mariage primaire.

⊡ Parenté, filiation et polyandrie

La logique du système matrimonial joue à deux niveaux de la structure sociale, elle résulte d'une dialectique entre les déterminations particulières à chacun.

---

10 Cette obligation de l'époux primaire constitue une assurance pour l'avenir des femmes qui n'auraient malheureusement pas eu des enfants capables de les entretenir durant leurs vieux jours.

La première détermination est économique, elle est fonction du mode de production où l'on peut reconnaître le processus de reproduction domestique conceptualisé par Meillassoux (1975). En effet, il est possible de déduire une relation de nécessité logique entre les cycles d'avance et de restitution entre les générations d'hommes et la constitution de groupes de patrifiliation. Le cycle de développement des «groupes de grenier» abisi et la constitution des sous-clans illustre ce processus. De plus, si la reconstitution des effectifs producteurs et reproducteurs des unités de production exige l'ouverture des groupes domestiques vers d'autres groupes analogues, l'aîné peut contrôler l'échange matrimonial à partir de sa position privilégiée au sein des rapports de production et se défaire d'une partie de la gestion économique. C'est aussi ce qui se passe chez les abisi car ce sont les femmes et les hommes mariés intermédiaires qui assurent la subsistance durant la saison sèche. L'aîné n'ouvre le grenier central que pour certaines dépenses somptuaires et pour la subsistance durant la saison des pluies lorsque les autres greniers sont vides. De cette façon, l'aîné conserve une mainmise sur la force de travail de ses dépendants et sur les biens de subsistance qui entrent dans les échanges matrimoniaux.

On peut aussi constater que le pouvoir de gestion matrimoniale de l'aîné favorise l'extension du groupe domestique par un contrôle politique, juridique et idéologique des jeunes gens et filles d'unités exogamiques plus vastes. De fait, la règle exogamique de base chez les abisi, qu'une analyse de près de 500 alliances corrobore à 100%, est la prohibition d'intermariages entre membres d'un même sous-clan.

Cette exogamie n'est toutefois pas justifiée par des généalogies profondes comme le pense nécessaire Marie (1976: 100), mais, comme nous l'avons déjà mentionné, par le fait résidentiel d'être né dans un groupe domestique appartenant au sous-clan et par les pratiques matrimoniales. Parmi celles-ci, rappelons les mariages simultanés des filles pubères d'un sous-clan, le contrôle symbolique de l'aîné de la concession aînée du sous-clan sur la cérémonie de mariage, la solidarité des jeunes filles du sous-clan qui résistent et contestent collectivement l'autorité de cet aîné et enfin, l'équivalence matrimoniale des filles manifestée au moment du rasage de la tête des sœurs de la fiancée par les frères du fiancé. À cela, il faut ajouter l'héritage préférentiel de la veuve au sein du sous-clan.

La deuxième détermination est de nature idéologique, elle joue au niveau de l'ethnie entière et manifeste une autonomie structurale significative par rapport aux déterminations du mode de production.

Il s'agit en fait de l'essence même du système polyandrique abisi dont la logique diffère de celle de la polyandrie que l'on retrouve en Asie (Berreman 1962; Prince Pierre 1963; Tambiah 1966). Dans ce cas, la femme réside simultanément avec ses époux et la polyandrie apparaît généralement comme une alternative à une autre forme dominante de mariage. De plus, chez les

abisi, il n'est pas possible de faire appel à une analyse fonctionnaliste qui déduirait la nécessité de la polyandrie de la rareté des femmes puisque non seulement il y a un surplus global de femmes mais aussi les indices de masculinité présentent partout dans les divers sous-clans un surplus de femmes.

Au Nigéria, plusieurs sociétés pratiquent la polyandrie mais sur des bases différentes car elle y est à la fois la norme et la pratique la plus répandue. Muller (1976: 10-11) indique comment l'organisation sociale de ces sociétés:

> peut s'articuler autour de la combinaison des deux paires contrastées, endogamie par opposition à exogamie, et mariage avec des jeunes filles non-mariées (mariage primaire) par opposition au mariage avec des femmes déjà mariées (mariage secondaire), les deux termes de la seconde paire étant toujours mutuellement exclusifs c'est-à-dire qu'un groupe preneur ne peut épouser une femme mariée et une femme non encore mariée dans le même groupe donneur.

La comparaison transculturelle des différentes modalités juridiques, idéologiques et économiques de cette polyandrie permet de démontrer en détail (Muller 1973 et 1978) que ces systèmes appartiennent à un groupe de transformations et que chacun ne peut s'expliquer qu'en référence aux autres. Cette détermination est idéologique puisqu'il s'agit d'une façon pour chacune de ces populations de se différencier les unes des autres et qu'aucun de ces systèmes pris isolément ne peut s'expliquer que par les exigences fondamentales du mode de production.

Chez les abisi, les règles matrimoniales obligent les groupes claniques à s'ouvrir sur l'extérieur en contraignant chaque femme à épouser au moins trois hommes originaires de clans différents et lui permettent de se marier à nouveau dans un clan supplémentaire. Eu égard aux divers degrés de contraintes de ces mariages, les femmes d'un échantillon de 75 cas de plus de 40 ans puisés parmi les divers sous-clans ont vécus dans une proportion de 25% avec quatre époux, 42% avec trois époux et 33% avec deux époux.

Cette ouverture oblige les clans à abandonner l'endogamie qui pourrait leur assurer toute l'autonomie nécessaire pour constituer un groupe autoreproducteur, en faveur de l'exogamie mais, comme le dit Muller (1976: 182) à propos des Rukuba: «sans employer, comme cela se fait généralement, le tabou de l'inceste ou sa soi-disant extension». En fait, la tradition orale établit clairement que la population abisi originale fut un amalgame de personnes et de groupes provenant de populations installées dans la région. Ces groupes originels, de ce qui constitue aujourd'hui le premier clan abisi (le clan Agiram), se mariaient entre eux jusqu'à l'arrivée d'autres immigrants. C'est à partir de ce moment que les groupes installés sur la même colline, les «amis assis», établirent un système de réciprocité élargi, multilatéral, par lequel aucun groupe échangeur ne peut s'approprier le monopole des femmes ni, comme nous l'avons vu, celui des biens et services matrimoniaux.

Sur le plan idéologique, les moyens qui maintiennent la cohésion des segments empruntent des voies symboliques qui créent un sentiment d'appartenance fraternelle sans utiliser l'idée de la filiation généalogique.

La solidarité et l'exogamie clanique sont exprimées annuellement lors de rites commémoratifs que tient chaque clan au lieu rituel de sa colline respective. Ces rites consistent à cracher des aliments fabriqués avec les nouvelles récoltes de fonio sur un arbre symbole du clan. Le clan Agiram par exemple vénère un arbre qu'un ancêtre aurait choisi pour symbole. Cet ancêtre aurait attribué le nom Agiram au groupe d'immigrants de sa colline car ce nom désigne l'association de deux arbres entrelacés. Selon les termes du chef de clan actuel, l'ancêtre aurait dit: «vous êtes tous d'origines diverses et je vous nomme Agiram car, comme cet arbre, nous sommes maintenant liés et à partir de maintenant vous ne pouvez plus vous marier entre vous, vous êtes utinak (germains dans la terminologie hawaïenne des Abisi) et vous trouverez vos conjoints ailleurs».

Ces paroles illustrent l'importance idéologique de la définition matrimoniale et exogamique du groupe clanique au détriment de l'idéologie linéaire. Notons que d'autres pratiques rituelles impliquent la cohésion interne des clans comme par exemple la fabrication d'un double symbolique des enfants nés dans le clan et les cérémonies commémoratives des défunts héros, chefs, vieux et vieilles. De plus, cette exogamie est soumise à une sanction selon laquelle un homme ou une femme peuvent perdre la vie si, lorsque malades ou blessés, ils sont en présence, dans le cas de l'époux, de l'amant de sa femme et dans le cas de l'épouse, de deux hommes simultanément. Ainsi, cette sanction justifie la ségrégation résidentielle des clans car le risque d'être malade ou blessé en présence d'une autre personne de son clan est élevé considérant les activités productives communes.

Si nous comparons ce niveau de la structure matrimoniale aux modèles théoriques de Lévi-Strauss (1949), nous constatons qu'il se rapproche des systèmes complexes dans lesquels la parenté (filiation) n'a qu'un rôle prohibitif et où la sélection du conjoint est aléatoire grâce aux prestations matrimoniales. Cependant, la nature des unités exogames abisi n'est pas elle-même définie par la filiation mais plutôt par ce que pratiquent les populations voisines (Muller 1978: 296) et par les exigences de l'idéologie et des pratiques communautaires qui arrivent à redistribuer le potentiel de fécondité des femmes entre les différentes sections exogames. Les Abisi étaient, jusqu'à tout récemment, répartis en cinq clans totalement exogames pour tout mariage et une femme liait obligatoirement son clan à trois autres et, si elle le voulait, au quatrième. Tous les segments de la société étaient unis par la circulation matrimoniale d'une seule femme. Il s'agit bien ici de la causalité simultanée de l'idéologie et des rapports de production communautaires.

Le potentiel aléatoire de ce système matrimonial est toutefois contingenté par les exigences de la réciprocité entre les unités échangeuses de base qui produisent des effets comparables aux structures élémentaires en ce sens qu'elles tendent à un échange continu entre les groupes.

En effet, le mariage primaire peut être considéré comme un mariage préférentiel puisqu'un homme doit choisir l'épouse de son fils là où sa patrilignée a déjà donné une fille c'est-à-dire qu'il choisit une jeune fille soit dans la maisonnée même, soit dans une autre maisonnée du hameau où réside son gendre.

Cet échange se réalise quel que soit le type de mariage de la fille donnée et il permet au groupe preneur d'obtenir une femme pubère même si celle qu'il a donné ne l'était pas. Par exemple, l'épouse primaire peut être choisie parmi le groupe d'un époux kpe d'une femme qui en sera à son troisième ou quatrième mariage. Cette équivalence des femmes pubères et impubères assure donc que tout circuit ouvert par le mariage puisse être refermé rapidement en un cycle court qui pour le quart des mariages se réalise par un véritable échange restreint différé, par lequel l'épouse sélectionnée provient de la même maisonnée où réside la fille donnée antérieurement.

Il est donc possible de conclure que le système polyandrique abisi fut construit à partir d'éléments donnés par les systèmes voisins, la variante retenue manifeste les exigences communautaires qui par la réciprocité bilatérale au niveau domestique et local permet de rééquilibrer les effectifs féminins et la progéniture tout en le permettant aussi au niveau clanique par l'échange multilatéral obligatoire.

Conclusion

Dans cet essai, j'ai tenté de montrer qu'on retrouvait au sein de l'organisation sociale abisi une structure communautaire complexe qui s'est développée sur la base de contradictions au sein des rapports de production: comment reproduire la dynamique de la hiérarchie entre les aînés, les cadets et les femmes tout en maintenant l'équivalence structurelle entre les unités de production si la dynamique exige l'appropriation de la force de travail et des produits au niveau des groupes domestiques et si l'équivalence exige leur redistribution?

La solution à ce problème réside dans l'intervention directe de l'idéologie matrimoniale au sein des rapports de production. Non seulement la polyandrie assure une redistribution élargie de la force de travail des cadets mais aussi le pouvoir reproducteur des filles et des épouses. Cependant, la reproduction des rapports communautaires, égalitaires, entraîne un «coût social»: la domination politique et la subordination économique des cadets aux aînés. Toutefois, le développement de la contradiction synchronique entre

les aînés et les cadets est bloquée par la dialectique diachronique des rapports d'égalité et d'inégalité qui entraîne la métamorphose des cadets en leur assurant un accès rapide à la fécondité et à la sexualité de plusieurs femmes et en assurant à celles-ci des droits et des privilèges qui limitent leur subordination aux hommes. Nous sommes donc loin ici du type de situation décrite par Rey (1977: 126) où l'espoir d'accéder au pouvoir «n'est qu'une consolation bien légère pour faire supporter des privations telles que le célibat jusqu'à trente cinq ans à un homme de vingt ans.»

Le modèle de structure sociale qu'on peut construire à partir de la formation sociale abisi écarte toute tentative de classification au sein d'une typologie bipolaire qui oppose les formes sociales avec exploitation à celles où il n'y en aurait pas. En effet, je pense que les rapports sociaux fondamentaux de la formation sociale abisi manifestent une «ambivalence» selon la formule de Berthoud et Sabelli (1976) et théoriquement reconnue par Beaucage (1976: 402) qui voit aussi que des rapports de domination voire d'exploitation peuvent exister au sein de formations sociales globalement communautaires. Ainsi, comme le pense Bonte (1977: 105), la forme communautaire de la production exige un surtravail au-delà de ce qui est nécessaire à l'entretien et au renouvellement de la force de travail dans le cadre familial. On pourrait ajouter que chez les abisi, ce surtravail s'accompagne d'une surcirculation des femmes dont la résultante est un système matrimonial hypercomplexe qui indique que si la détermination des structures lignagères par l'agriculture est partiellement un faux problème (Rey 1977: 127), on ne peut pas non plus généraliser l'idée de cet auteur qui veut que les systèmes de parenté complexes — ou veut-il dire compliqués — ne soient que des «hypertrophies des processus extra-économiques de reproduction des rapports de production, hypertrophie dont les sociétés lignagères agraires peuvent se dispenser, l'adaptation de leur base technique à leurs rapports de production assurant cette reproduction et garantissant le non-retour à des formes prélignagères».

Au contraire, les populations du plateau de Jos nous montrent qu'il faut se méfier des réductionismes ethnocentriques à tendance évolutionniste qui ne nous permettent pas d'imaginer des solutions originales et variées aux contraintes de l'infrastructure et qu'il faut reconnaître une plus grande autonomie à l'idéologie par rapport à son efficacité sociale et économique.

Enfin, il aurait fallu aller beaucoup plus loin dans la démonstration et montrer comment de multiples situations cérémonielles et pratiques quotidiennes sont «time consuming», comme disent les américains soucieux de productivité, et sont responsables de la «consumation» (Berthoud 1977) c'est-à-dire de la dépense de richesses matérielles créatrice d'une richesse sociale contradictoire à la mise en place des différents moyens de pénétration locale de l'économie capitaliste.

BIBLIOGRAPHIE

BEAUCAGE P.
1976 «Enfer ou paradis perdu: les sociétés chasseurs-cueilleurs», *La Revue Canadienne de Sociologie et d'Anthropologie*, 13,4: 397-412.

BERREMAN G.
1962 «Pahary Polyandry: a comparison», *American Anthropologist*, 64:60-75.

BERTHOUD G.
1974 «La signification sociale des 'biens de prestige' dans les formations lignagères africaines», *Revue Canadienne des Études Africaines*, 8:307-324.
1977 «La première société autogestionnaire», *Autogestion et Socialisme*, 39: 23-50.

BERTHOUD G. et F. Sabelli
1976 *L'ambivalence de la production. Logiques communautaires et logiques capitalistes*. Institut d'Études du Développement, Genève: Presses Universitaire de France.

BONTE P.
1977 «Classes et parenté dans les sociétés segmentaires», *Dialectiques*, 21:103-115.

CHALIFOUX J.J.
1978 «Pouvoir des cadets et société secrète dodo chez les Abisi (Piti) du Nigéria (Kaduna State)», communication présentée lors de la réunion annuelle de la Société Canadienne pour l'Avancement des Sciences, London, Ontario.

DUPRÉ G. et P.Ph. Rey
1969 «Réflexions sur la pertinence d'une théorie de l'histoire des échanges», *Cahiers Internationaux de Sociologie*, 46:133-162.

GOODY J.
1973 «Bridewealth and Dowry in Africa and Eurasia»: 1-58, in Goody, J. et S. Tambiah (eds), *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.

LEVI-STRAUSS C.
1949 *Les structures élémentaires de la parenté*. Paris: Presses Universitaires de France.

MARIE A.
1976 «Rapports de parenté et rapports de production dans les sociétés lignagères»: 86-117, in F. Pouillon (éd.), *L'Anthropologie économique*. Paris: François Maspéro.

MEILLASSOUX C.
1975 *Femmes, Greniers et Capitaux*. Paris: François Maspéro.

MULLER J.C.
1973 «De l'importance d'avoir deux maris. Contribution à l'étude des structures complexes de mariage»: 445-465, in *L'homme hier et aujourd'hui*. Recueil d'études en hommage à André Leroi-Gourhan. Paris: Cujas.
1976 *Parenté et Mariage chez les Rukuba (État Benue-Plateau, Nigéria)*, Collection les Cahiers de l'Homme, XVII. Paris, La Haye: Mouton.
1978 «*Du bon usage du sexe et du mariage*». (À paraître).

PETER Prince of Greece and Denmark
1963 *A Study of Polyandry.* The Hague: Mouton.

REY P.Ph.
1971 *Colonialisme, néo-colonialisme et transition au capitalisme. Exemple de la «Comilog» au Congo-Brazzaville.* Paris: François Maspéro.
1975 «L'esclavage lignager chez les Tsangui, les Punu et les Kuni du Congo-Brazzaville. Sa place dans le système d'ensemble des rapports de production»: 509-528, in C. Meillassoux (éd.), *L'esclavage en Afrique pré-coloniale.* Paris: François Maspéro.
1977 «Contradictions de classe dans les sociétés lignagères», *Dialectiques*, 21: 116-133.

SMITH M.G.
1953 «Secondary Marriage in Northern Nigeria», *Africa*, XXI: 298-323.

TAMBIAH S.J.
1966 «Polyandry in Ceylon. With special Reference to the Laggala Region», in C. von Furer-Haimendorf (éd.), *Caste and kin in Nepal, India and Ceylon.* London: Asia Publishing House.