

Entre le sept et l'indéterminé. Rites agraires Rukuba (suite)

Jean-Claude Muller

Volume 5, numéro 2, 1981

La dynamique biosociale

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/006029ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/006029ar>

[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

Muller, J.-C. (1981). Entre le sept et l'indéterminé. Rites agraires Rukuba (suite). *Anthropologie et Sociétés*, 5(2), 137–153. <https://doi.org/10.7202/006029ar>

ENTRE LE SEPT ET L'INDÉTERMINÉ

Rites agraires rukuba (suite)*

Jean-Claude Muller
Université de Montréal



▣ Les prémices

Les trois rites suivants sont encore des rites de passage tout comme ils sont aussi des rites de prémices. Tous trois, *iwyure aikpisa*, *adundut* et *iyayak* sont intimement connectés et ils sont même tous les trois fusionnés au village d'Uhit ainsi que ses villages dépendants dans un seul rite appelé *adundut*. Dans les sections de Kikala, Kishi, Ujja et Ubumu, *iwyure aikpisa* et *adundut* sont l'objet d'un seul et même rite désigné de l'un ou l'autre nom, ce qui ne laisse plus que le village de Kakkek et d'Egbak dissocier ces deux rites. Le jour où se fait *adundut* se déroule aussi le rite de l'allumage du feu nouveau à Ubumu et à Ujja et, autrefois, à Kikala et à Kishi, feu nouveau qui allumera à neuf tous les âtres de la section préalablement éteints. L'ordre est plus compliqué au village de Kakkek où l'on est censé faire tous ces rites en une séquence qui dure sept jours : le premier se fait *adundut*, le second *iwyure aikpisa*, le troisième et le quatrième sont consacrés au repos; on fait des discours cérémoniels, *igon*, pour souhaiter la venue de la saison sèche et faire cesser les pluies le cinquième; le sixième est consacré à *iyayak* et le tout est couronné le septième jour par l'allumage du feu nouveau (Muller 1979: 402-407). Comme ce rite ne se fait plus maintenant à Kakkek, les chefs de clans font soit *iwyure aikpisa* soit *adundut* en premier et c'est à *iyayak* que sont levées les prohibitions qui normalement l'étaient lors de l'allumage du feu nouveau.

Nous verrons d'abord *iwyure aikpisa*, « *iwyure des taros* » tel qu'il fut effectué à Asinshit, le 24 septembre 1966. Au lever du jour, Alibidi nettoya

* La première partie de l'article de J.-C. Muller a été publiée dans le numéro précédent de la revue (vol. 5, no 1, 1981: 191-214).

la hutte rituelle et en désherba les alentours. Il alla chercher dans son jardin deux taros, aikpisa (colocasia antiquorum) de la sous-espèce kuce, qui veut dire « rukuba », avec leurs feuilles qu'il lia ensemble et il plaça le tout sur l'autel dans la hutte. Un pot de bière acheté la veille avait été entreposé dans la hutte pour finir de fermenter; il mit le panier ainsi que le van cérémoniels à côté de la hutte.

Vers huit heures, Alibidi envoya son assistant chercher sept feuilles d'amfen agugo, « igname grande » (dioscorea sp.), une sorte d'igname géante sauvage qui croît le long de sa haie d'euphorbes. Alibidi alla lui-même prendre une grosse feuille de goumbo, anda (hibiscus esculentum) dans le jardin et il la donna à son assistant. Ils se « lavèrent la bouche », ituru kanu, c'est-à-dire qu'ils burent ensemble joue contre joue de la bière d'unealebasse avant de se rendre à la hutte où Alibidi se tint à l'intérieur avec la louche et la tige de kimbul. L'assistant passa une feuille de goumbo et une d'igname à Alibidi qui les chiffonna dans sa main et les mit dans la louche à bière; il les ressortit et les plaça sur l'autel. Il se mit alors à cracher comme prescrit et finit sur l'autel de chasse. Il revint alors à la hutte et y pénétra à nouveau; l'assistant lui passa alors les six autres morceaux des feuilles de goumbo déchirée en sept morceaux et les six feuilles d'ignames dont la dernière fut coupée en deux pour faire sept et Alibidi en fit une boule qu'il mit sur l'autel. Ils se rendirent vers le pot de bière pour se « laver la bouche » encore une fois. Ils remplirent unealebasse qu'ils bûrent tous deux assis sur le seuil de la hutte par sept fois pour terminer le rite. Les taros furent laissés sur l'autel où l'assistant les rôti le lendemain matin sans les manger car ils sont considérés encore trop petits.

Ce rite autorise la consommation des taros de jardin, aikpisa kube, de l'igname de l'espèce agugo et du goumbo. La première espèce se réfère uniquement aux taros cultivés dans les jardins situés près des maisons, kube, ceux qu'on cultive en brousse dans des bancs alluviaux riches, lourds et profonds du bord des ruisseaux n'ayant pas de calendrier, ni pour la plantation ni pour la récolte, sans qu'aucune raison ne soit donnée pour cette discrimination. Encore faut-il qu'on utilise pour ce rite l'espèce de taro dite kuce, c'est-à-dire « proprement rukuba » et non une essence récemment importée, aikpisa uzango, littéralement « taro de Zango », un village chawai d'où elle a récemment été importée, les importations étant des plantes « qui ne comptent pas dans les rites ». L'igname de l'espèce agugo est une igname qui n'est plus beaucoup cultivée car elle a été remplacée par des variétés connues sous leur nom hausa rukubaisé. Ce remplacement s'est fait petit à petit et l'on se souvient encore très bien de l'igname agugo qu'on pouvait, dit-on, laisser en terre plusieurs années et qui donnait alors un tubercule assez long et « aussi gros qu'une cuisse d'homme » en diamètre. On assume aussi que les ignames sauvages qui sont quelquefois récoltés sont de l'espèce agugo. Les autres espèces d'ignames sont autorisées à être mangées dès qu'elles arrivent à maturité. Quant au goumbo, comme les autres essences des rites, c'est une plante traditionnelle, au

sens rukuba, et l'on voit bien ici le refus d'intégrer des substituts. S'il n'en avait été des ignames sauvages poussant dans la haie d'euphorbes d'Alibidi, il se serait passé de cette espèce, comme on le fit dans les autres rites auquel j'assistai tout en sachant que ces feuilles auraient dû y entrer.

◆ Adundut

Le second rite des prémices, *iwyure adundut* ou encore simplement *adundut* se déroula à Asinshit le neuf octobre 1966. Vers sept heures du matin, Alibidi mit dans sa hutte rituelle trois gerbes d'*adundut* (essence non déterminée), une sorte de mauvaise herbe qu'il venait d'arracher dans son champ. Deux de ces gerbes furent attachées à chacune des deux lances rituelles appuyées contre l'autel de la hutte au sommet desquelles Alibidi avait mis une grosse coquille d'escargot. La troisième gerbe fut placée au milieu de l'autel. Alibidi a pilé et moulu à l'avance de la vieille éléusine, *atutuk ikup*, « éléusine ancienne », qu'il a mis dans un petit panier.

Alibidi sortit son pot à cuire, car la cuisson va maintenant se faire dehors pour la première fois après la saison des pluies, et y versa sept fois de l'eau. L'assistant arriva et tous deux se rendirent à la hutte avec le panier d'éléusine. Alibidi y entra et ils se passèrent sept fois le panier au travers de la porte. Ils s'en retournèrent près du foyer et l'assistant versa la farine d'éléusine dans l'eau sept fois par pincées et le reste en une fois. Le type de nourriture préparé est un gruau nommé *ajaka*.

Alibidi alla ensuite chercher dans sa maison quelques plantes séchées d'*isunga* (essence non identifiée) et les mit près de l'autel de chasse; il les réduisit en poudre avec une pierre qu'il prit à l'autel. Ces feuilles, ainsi que celles d'*adundut* sont considérées comme des médecines protectrices « pour couvrir, envelopper et apaiser l'autel de chasse au cas où on aurait mal agit envers lui ». Après avoir terminé, il prit d'autres feuilles d'*isunga* et s'assit dans la hutte; il tendit à l'assistant sept morceaux de la tige de ces feuilles et dit : « Sept », après avoir fini. Les deux hommes retournèrent vers l'autel de chasse et l'assistant planta ces morceaux entre les pierres dressées et tout autour. Tous les deux dirent : « Sept », après avoir achevé le travail. Alibidi prit ensuite quelques feuilles d'*isunga*, en frotta les deux pierres dressées et les laissa tomber par sept fois sur l'autel. Il alla alors chercher la louche à cracher, y mit un peu de gruau délayé dans de l'eau et demanda à son assistant de lui apporter quelques fragments de feuilles d'*isunga* laissés sur l'autel. Il rentra alors dans la hutte et demanda que l'assistant passe à travers la porte sept pincées de feuilles d'*isunga* pour les mettre dans la louche que tenait Alibidi. Celui-ci dit « Sept », après l'opération. Les deux hommes firent de même avec les feuilles d'*adundut* déchirées en sept morceaux. Alibidi mélangea la mixture avec une herbe de *kimbul* et se mit à cracher dans la hutte et à l'extérieur comme à l'accoutumée jusqu'à l'autel de chasse où il versa le restant sur les pierres de l'autel.

Vers huit heures il partagea le repas avec l'assistant et quelques spectateurs. À partir de ce moment-ci les gens d'Asinshit ont la permission de manger de la nouvelle éleusine et de commencer à désherber le millet tardif.

Le rite adundut ouvre une nouvelle activité agricole, le désherbage du millet tardif. Même si le rite se situe à la fin des pluies, le millet continue de croître, ainsi que les mauvaises herbes, ceci dû aux précipitations occultes de rosée très abondantes qui détrempe chaque matin le sol et les herbes jusqu'aux premiers vents desséchants venus du nord en novembre ou décembre. Après le rite seulement on peut s'activer à désherber. La consommation d'éleusine est aussi autorisée, symbolisée ici par le porridge ajaka. Ce rite, en l'absence de feu nouveau où ce rite ne se fait plus, autorise à nouveau la cuisson à l'extérieur et permet également aux chevaux de sortir en brousse. Les médecines utilisées sont les mêmes que précédemment, sauf les feuilles d'adundut ou d'isunga qui apparaissent pour la première fois et dont la fonction est d'apaiser l'autel de chasse.

Dans les sections où adundut et iwuyure aikpisa sont jumelés, adundut ou undut se réfère au mélange pilé, que l'on ne consomme pas, d'éleusine, de taros, de feuilles d'ignames agugo, quand on en a, etc. On connaît le rite sous ce nom à Kakkek mais pas le mélange et c'est la médecine qui donne son nom au rite. Le destinataire de celui-ci reste encore un mystère bien qu'Alibidi ait pris soin d'apaiser l'autel de chasse par des médecines appropriées.

◆ iyayak

Le dernier rite des prémices, iyayak, se fit à Asinshit le quinze octobre 1966. Le matin de bonne heure, l'assistant apporta une petitealebasse de fonio provenant d'un champ où avait été cultivé l'an passé du sorgho, fonio appelé iki kunsapul, « fonio (sur) chaume (de) sorgho ».

Vers sept heures Alibidi s'en alla chercher une petite fille pour piler le vieux fonio et à huit heures il amena près de la hutte rituelle le mortier, le pilon, le van et le panier rituel. L'assistant alluma le feu dehors et y mit le pot à cuire plein d'eau pendant que la petite fille pilait le vieux fonio donné par Alibidi.

Celui-ci apporta alors des feuilles séchées apportées par l'assistant rituel, feuilles nommées akari et qui proviennent de la plante du sésame noir, ibi ini ishit, pour la sauce. À neuf heures quinze les pilages requis pour le fonio sont terminés; l'assistant prit un peu de balle et entra dans la hutte pour faire le rite car Alibidi, souffrant des jambes, le laissa officier à sa place. Il mit la balle de fonio sur le van et le passa à l'assistant qui, après l'opération, s'en alla la mettre sept fois sur l'autel de chasse.

Alibidi prit du fonio nouveau et l'assistant pila sept fois le vieux fonio qu'il mit dans un panier : ils allèrent à la hutte où l'assistant entra avec le nouveau fonio, Alibidi se tenant en dehors avec le panier de vieux fonio. L'assistant versa le nouveau fonio dans le panier et le mélange fut ensuite versé sept fois dans le pot à cuire. Alibidi demanda ensuite à un autre assistant de mettre sur le seuil de la hutte la boîte où il garde son sel hausa. Il prit alors sept pincées de ce sel qu'il mit dans un second pot pour cuire la sauce qu'il avait mise sur le premier. L'assistant y mit par sept fois les feuilles de sésame. La nourriture, baku, étant prête, Alibidi en passa un peu à l'assistant pour la mettre dans la louche à cracher qu'il brassa avec un kimbul. Il cracha ensuite dans la hutte et aux alentours comme à l'accoutumée. On aurait dû ajouter au plat quelque peu de graisse de chèvre, bahiun, et quelques graines de sésame mais comme Alibidi en manquait, il s'en passa. Après ceci tout le monde présent se mit à manger. Normalement, à la fin du rite, on prend un bâton et on crie à tue tête waa waa tout en courant autour de la maison en frappant partout pour « faire partir la faim » mais Alibidi ayant mal aux jambes, aucune « chasse à la faim » ne fut faite ce jour-là.

◆ Ilisa ace

Après iyayak il est optionnel de faire ilasa ace. Nous l'avons vu à Asinshit le 23 octobre 1966 et nous allons le décrire ici. Vers huit heures, Alibidi envoya son assistant à la recherche d'une petite fille pour piler le fonio. L'assistant mit bouillir l'eau dans le pot à cuire sur lequel il installa un autre pot pour la sauce. Alibidi s'en alla quelque temps après à la recherche d'une plante nommée abumbuk (espèce non identifiée). Il fallut vingt minutes pour en découvrir près de quelques plantes d'adundut, une des médecines du rite précédent. Il prit deux branches de la plante et des feuilles d'adundut qu'il plaça sur l'autel. Il envoya ensuite l'assistant dans la hutte et, se mettant face à la porte lui donna le panier de fonio, maintenant pilé; ils se passèrent mutuellement le panier sept fois et le fonio fut versé par l'assistant dans le pot à eau en une fois et il se mit à cuire baku.

La nourriture étant cuite, Alibidi entra dans la hutte et donna la louche à cracher à l'assistant pour qu'il la remplisse avec la nourriture et qu'il la lui passe. Il cracha comme d'habitude et termina en versant sur l'autel de chasse de la balle de fonio. La nourriture placée sur le van fut laissée tiédir. Alibidi prit ensuite sa boîte à sel hausa, la mit sept fois contre le linteau extérieur de la porte et en mit sept pincées dans l'eau de la sauce. L'assistant amena quelques feuilles séchées de sésame noir et en fit de la sauce après quoi la nourriture fut mangée par les participants.

◆ Awuro anshi

Le dernier rite qui clôt la série, lui-aussi facultatif et rarement fait, s'appelle awuro anshi, « laver, nettoyer les yeux » et il sert à « laver », purifier les participants de la série rituelle des effets néfastes que des infractions commises dans la série pourraient amener. Tout rituel est ambivalent; s'il est bien conduit il ne doit pas occasionner de déboires mais s'il a été involontairement mal fait, il peut se venger en causant des malheurs divers. On met ainsi toutes les chances de son côté en faisant awuro anshi.

Ce rite se fit à Asinshit l'après-midi du 25 octobre. Après avoir acheté un pot de bière, Alibidi se rendit à la hutte rituelle où il prit la louche à cracher qu'il passa au travers de la porte et dans laquelle l'assistant versa une petite quantité de bière sept fois. Alibidi cracha dans la hutte et demanda plus de bière en sortant pour continuer, la louche étant vide. Ceci fut fait à nouveau sept fois et le crachage continua comme d'habitude jusqu'à l'autel de chasse.

Alibidi prépara ensuite un pot d'eau pour la sauce dans lequel il mit des goumbo et des fleurs de goumbo — un assaisonnement — pour cuire akpa banda, « akpa au goumbo ». Cette nourriture n'est pas expressément requise pour ce rite où n'importe laquelle convient et où la seule médecine nécessaire est un peu de sésame.

À trois heures, Alibidi apporta au seuil de la hutte un pot à cuire avec de la farine de sésame noir et unealebasse avec des graines de sésame blanc. Il s'assit dans la hutte et l'assistant, faisant face à la porte, lui passa une pincée de sésame noir avec laquelle Alibidi se frotta les yeux. Cette opération se répéta sept fois et ensuite sept fois encore avec les graines de sésame blanc. Après s'être frotté les yeux plusieurs fois, Alibidi rejeta chaque fois la farine contre l'autel; il se frotta aussi le visage et quelquefois la poitrine. Il refit la même chose au milieu du chemin conduisant à l'autel de chasse, sept fois avec le sésame noir en faisant face à la hutte rituelle et sept fois dans la direction opposée face à l'autel de chasse, cette fois avec du sésame blanc. Il refit ensuite la même chose devant l'autel de chasse sept fois avec le sésame noir et sept fois avec le sésame blanc.

Vers trois heures et demie, il alla chercher la boîte à sel hausa et demanda à l'assistant de la faire toucher le linteau de la porte puis le seuil ceci sept fois. Alibidi se tint à l'intérieur et l'assistant lui passa alors la boîte avec laquelle il fit de même, une fois en haut, une fois en bas, etc., touchant ainsi la porte sept fois. Il ressortit et mit sept pincées de sésame dans la sauce au goumbo qui était en train de bouillir.

Alibidi apporta ensuite le panier contenant le fonio pilé et demanda à l'assistant de le faire toucher sept fois le seuil. Il lui dit ensuite de mettre sept pincées de sésame noir suivies de sept pincées de sésame blanc dans

le fonio. L'assistant, tenant le panier de fonio, le versa sept fois dans le pot à cuire qu'il se mit à brasser. Lorsque la nourriture fut prête, Alibidi demanda à l'assistant d'en remplir la louche à cracher. Il brassa le tout avec le kimbul avant d'entrer dans la hutte sacrée en demandant à l'assistant d'y ajouter une pincée de chaque variété de sésame après quoi il se mit à « cracher la hutte » comme à l'accoutumée et termina à l'autel de chasse. La nourriture fut ensuite mangée après qu'on lui eût ajouté le reste du sésame des deux sortes.

Après le repas, Alibidi prit une plume de coq tué lors d'un rite antérieur, plume qu'il avait placée dans la hutte contre la paroi. Il la mit sur une brique de poterie cassée et plaça un charbon ardent sur la plume qui brûla en fumant. Dès l'apparition de la fumée, Alibidi se saisit de la poterie et se la passa devant les yeux. Il prit ensuite du sésame blanc — il ne restait plus de noir — déchira un morceau de plume et, tenant la plume et le sésame, se rendit à l'autel de chasse où il se frotta une dernière fois les yeux et le visage avec la plume et le sésame.

La série des rites agraires est maintenant terminée et il ne reste plus qu'à l'assistant de venir dans les jours qui suivent pour remettre la hutte en ordre, retirer les cendres et remettre les objets en place pour l'an prochain sous peine de voir des incon vénients affecter la maison. Ce rite est aussi fait pour « libérer » l'assistant des *iwiyure* jusqu'à l'an prochain, c'est-à-dire l'exonérer de toute mauvaise influence potentielle due à des rites mal faits.

Iyayak clôt la série des rites des prémices. Il permet la consommation du nouveau fonio; lorsque le rite tarde trop, certaines variétés précoces de fonio venant à maturité fin août ou début septembre déjà, on peut manger cependant le nouveau fonio quitte à le « vieillir » par l'adjonction d'une ou deux pincées de fonio de l'ancienne récolte. Le rite donne, en somme, la permission de manger des plats faits exclusivement avec la nouvelle récolte. Le sésame y entre comme médecine de clôture, si l'on peut dire; dans un autre contexte (Muller 1978b: 43-44) le sésame dresse une barrière qui empêche qu'on la franchisse et un des chefs de clans termina sa série des rites agraires en jetant du sésame de la hutte jusqu'à l'autel, marchant à reculons.

On voit apparaître ici le sorgho pour la première fois sous forme de plat dans certains clans et sous une forme atténuée à *Asinshit* — où c'est du fonio, mais du fonio moissonné sur un champ ayant recélé du sorgho l'année précédente — et les *Rukuba* sont, ici aussi, unanimes pour dire que le sorgho n'est pas une de leur nourritures principales, même si certains villages et clans de villages en cultivent beaucoup plus que de fonio, ceci à cause de terres plus riches. On retrouve encore des médecines familiares et la « chasse à la faim » qui termine le rite est plus symbolique qu'instrumentale. C'est pour « montrer que la saison sèche est revenue et que le

temps de la faim est terminé » ; point d'instrumentalité donc, à telle enseigne qu'on peut omettre cette partie, comme le fit Alibidi, pourtant d'habitude pointilleux sur les détails. Rien à ajouter non plus au sujet d'ilisa ace dont l'interprétation est la même que celle que nous avons déjà donnée pour le même rite. Le premier et le dernier rite de la série, étant plus marqués, donc plus importants et dangereux, sont les seuls qui demandent ce rite.

Awuro anshi, « laver les yeux », une expression qui est traduite par « purification » par les Rukuba occidentalisés, signifie laver, purifier, débarrasser des mauvaises influences. C'est un rite optionnel après les rites agraires, et, en fait, très rare mais il se fait couramment dans plusieurs autres contextes pour purifier une femme qui ; a) a touché de trop près au rituel, le plus souvent par inadvertance ; b) qui a assisté aux derniers instants d'un homme initié qui est « mort à ses pieds » ou « sur ses genoux », comme disent les Rukuba ; c) qui a du soigner un certain temps un invalide initié – donc pratiquement n'importe quel homme – le manipuler sur son lit et surtout « sortir ses déjections de sa chambre » ; ces contacts sont dangereux car l'homme a acquis, par son initiation, une puissance détrimentale pour les femmes lorsqu'elles sont en contact de cette façon avec lui ; d) qui vient de terminer la fabrication d'un pot sacré pour les initiations ; e) pour purifier un homme malade qu'on suspecte d'avoir enfreint des règles normalement punies par le rituel.

Le plus souvent, ce rite est donc un rite d'expiation et on sacrifie un animal, poulet « rouge » ou, pour ceux qui en ont les moyens, un bouc « noir » si possible, dont quelques gouttes de sang sont mises sur le patient qui est aussi frotté comme dans notre rite avec du sésame et enveloppé de la fumée des plumes ou des poils de l'animal sacrifié. Dans le rite analysé ici, il s'agit d'un rite préventif qui ne nécessite pas un sacrifice mais seulement le rappel d'un sacrifice antérieur, la plume de coq gardée à cet effet dans la hutte rituelle.

Lorsqu'un sacrifice a lieu, il s'appelle tout simplement « couper », ha:k; on « coupe » un poulet, une chèvre ou un mouton et il n'y a pas d'autres termes pour désigner un sacrifice. Ce sacrifice peut aussi, et est même le plus souvent désigné comme ici, un rite, ou encore comme une séquence d'un rite qui en comporte plusieurs, sans non plus que le récipiendaire du sacrifice soit bien défini. C'est le rite, ici aussi, qui est efficace par lui-même et non pas tant un récipiendaire hypothétique. Si l'on fait ce rite après la série des rites agraires, on garde les éléments de purification – sésame et plume qui représente le poulet – mais on insère le rite dans le cadre des rites agraires en cuisant une nourriture – non prescrite celle-là – ce qui n'est pas nécessaire dans les autres rites de purification.

La fin des moissons de céréales est quelquefois l'occasion, pour certains individus qui en ont le goût, de marquer cette étape en sacrifiant un coq, non pas en l'égorgeant comme c'est habituellement le cas, mais en frappant

la tête tout autour de la paroi extérieure du grenier où sont maintenant entreposées les récoltes. Ceci a pour effet de « rendre le grain heureux », *iyi iwo kumise*, « le grain se sent bien ». On peut aussi facilement « rendre le grain joyeux » en plaçant des offrandes de bière des deux côtés du trou qui sert de porte au grenier lorsqu'on brasse de la bière pour la première fois avec du grain nouveau mais ceci peut être fait aussi en tout temps. Bien des Rukuba ont l'habitude de jeter les restes de bière contre les greniers centraux d'une concession lorsqu'ils ont terminé de boire une calebasse; ceci s'appelle « donner de l'eau (une métaphore courante pour désigner la bière) au grain » pour lui montrer la reconnaissance qu'on lui porte. Tout ceci n'est qu'optionnel et considéré comme pas tellement important.

Une fois le grain engrangé, il faudra que les femmes potières se gardent de toucher un grenier avec des mains encore salies de l'argile de leur travail, ce qui ferait diminuer le grain et il faut aussi se garder de siffler ou de siffloter une mélodie à l'intérieur du village. Ces deux actions sont censées mécontenter l'esprit du grain qui s'arrangera pour se diminuer en quantité. Certains ajoutent que la seconde prohibition s'applique aussi en brousse lorsque le grain est en terre, en fait partout où celui-ci peut entendre ces mélomanes intempestifs. Les récoltes maintenant dans le greniers, les petits rites qui suivent pendant la saison sèche, les rites de chasse, peuvent alors commencer.

☒ Conclusion

Dans les pages brillantes, denses et quelquefois cryptiques de la finale de *L'Homme nu*, Lévi-Strauss (1971: 596-611) examine plusieurs façons d'aborder le rituel et, ce faisant, il émet quelques hypothèses sur sa nature même. C'est ici une bonne occasion de vérifier ces idées en tentant de les appliquer à nos rites agraires. Il semble bien que, pour Lévi-Strauss, les rites soient toujours pris dans une gangue relevant d'une mythologie implicite, mythologie dont il faut se débarrasser pour pouvoir « étudier le rituel en lui-même et pour lui-même, afin de comprendre en quoi il constitue un objet distinct de la mythologie et de déterminer ses caractères spécifiques » (*Ibid.*: 598). La généralité de cette conception du rite est cependant, nous semble-t-il, sujette à caution dans le cas de nos rites agraires; « les gloses et exégèses du rituel » seraient de l'ordre du mythe et c'est précisément ce dont il faut se détacher pour analyser la spécificité de ceux-ci mais ceci s'applique-t-il à nos rites où les exégèses et commentaires sont des plus rares et manifestement ne relèvent pas d'une mythologie lorsqu'on en fait ? À moins d'élargir le champ de la mythologie implicite à tout le système des représentations comme semble aussi le suggérer Lévi-Strauss ? Toujours est-il que cette gangue mythologique est inexistante ou alors extrêmement ténue dans nos rites agraires ce qui aurait l'avantage de nous permettre peut-être d'atteindre cette spécificité du rituel un peu plus rapidement comme le suggère Lévi-Strauss lorsqu'il définit ce qu'on pourrait appeler « le degré zéro du rite » qui « consiste en paroles proférées, gestes accomplis,

objets manipulés indépendamment de toute glose et exégèse permise ou appelée par ce genre d'activité et qui relèvent, non pas du rituel même, mais de la mythologie implicite », (*Ibid.*: 600). Un tel examen montre, selon Lévi-Strauss, une propension à utiliser deux techniques, le morcellement et la répétition pour « refaire du continu à partir du discontinu ». Ceci semble bien s'appliquer aux exemples des rites choisis par Lévi-Strauss pour illustrer sa thèse mais ces rites ne sont certainement pas de la même classe que les rites agraires rukuba. Ceux-ci utilisent bien les deux techniques, le morcellement lorsqu'on fractionne les opérations culinaires, et la répétition lorsqu'on les reproduit toutes par sept fois mais c'est pour en arriver exactement à l'inverse de ce que font les rites pris en exemple par Lévi-Strauss. Le « marquage », si l'on peut s'exprimer ainsi, par sept fois de toutes les opérations culinaires ne vise pas à « refaire du continu à partir du discontinu » mais à rendre plus discontinues des opérations banales en marquant cérémoniellement toutes les phases. Ce ne sont pas des opérations visant à remplir les trous que l'homme remarque entre le discontinu des grosses opérations binaires engendrées par le mythe et le vécu qui, lui, est de l'ordre du continu, ceci afin de le rattrapper mais des opérations qui, partant d'un certain vécu, la cuisson, vise à le rendre encore plus discontinu en isolant simplement toutes les phases « naturelles » sans qu'on s'attache à « boucher les interstices » entre ce vécu et le mythe puisqu'aucun d'eux ne sous-tend ces cuissons.

En somme, si le mythe s'applique à faire du discontinu, certains rites, dont les nôtres, s'évertuent à faire exactement la même chose et la différence entre mythes et rites ne saurait s'expliquer par « un abâtardissement de la pensée consenti aux servitudes de la vie » (Lévi-Strauss 1971: 603). Nos rites fonctionnent comme les mythes en instituant des écarts. Mais si les rites peuvent dégénérer en répétitions fastidieuses, comme les exemples choisis par Lévi-Strauss le montrent, les mythes n'en font-ils pas quelquefois autant lorsqu'ils diminuent les écarts et les oppositions pour finir par aboutir à des sortes de romans qui, eux-aussi, comme dans les rites cités par Lévi-Strauss, courent après le continu en opposant entre eux des écarts de plus en plus ténus (Lévi-Strauss 1968: *passim*) ? Cette similitude entre mythes « dégénérés » et rites, eux-mêmes peut-être dégénérés, nous est donnée par Lévi-Strauss lui-même et on peut alors se demander si, procédant d'une même démarche initiale, faire du discontinu, certains mythes et rites ne seraient pas susceptibles, indépendamment les uns des autres, de suivre la même évolution qui les pousserait à renier leur propre nature, rendant ainsi séries mythiques et séries rituelles encore plus homologues et moins différentes que ne le voudrait Lévi-Strauss.

Quant à la répétition d'actions faites sept fois, nous serions partiellement d'accord avec Lévi-Strauss, mais nous avons déjà fait remarquer que le sept a aussi une valeur de marquage; ce chiffre marque le temps chez les Rukuba, il le maîtrise et le canalise et son adjonction dans les rites n'a peut-être pas, après tout, la même signification que les répétitions envisagées par Lévi-

Strauss car elles seraient ici aussi un rappel d'un cadre beaucoup plus général en plus de sa signification « magique » qui nous semble bien relever de la répétition en soi, comme le fait aussi remarquer Lévi-Strauss. Mais encore faut-il être prudent : lorsqu'on « nourrit » l'autel de chasse en temps normal, on ne s'embarrasse pas de le faire sept fois; on place simplement les poils, plumes ou chyme sur les pierres et le sept, dans nos rites, semble bien être la marque du rituel qui ne veut rien dire d'autre que c'est une occasion marquée dont la répétition ne serait que le rappel. Ce qu'il est important de remarquer c'est que ces rites, non sous-tendus de mythes, utilisent finalement les mêmes procédés de morcellement et de répétition que ceux analysés par Lévi-Strauss mais, au moins partiellement, avec des significations différentes.

On a ici presque un « rituel à l'état pur dont, à la limite, on pourrait concevoir qu'il perde toute affinité avec la langue parce qu'il consisterait en paroles sacrées – inintelligible pour le vulgaire, ou provenant d'une langue archaïque que personne ne comprend plus, ou même formules dénuées de signification intrinsèque comme on en trouve souvent dans la magie – en gestes corporels et en objets diversément choisis et manipulés » (Lévi-Strauss 1971: 599-600). Nos rites répondent à cette définition minimale mais ce n'est pas une constatation suffisante pour en épuiser le sens.

◆ Offrandes ou sacrifice ?

Qu'en est-il maintenant de l'interprétation du contexte de ces rites agraires ? Sont-ce des offrandes ou des sacrifices ? On sait que la question a été posée par Hubert et Mauss (1899) et qu'elle est toujours débattue, certains qualifiant de sacrifice seulement les sacrifices sanglants, les offrandes ou les rites des prémices n'entrant pas dans la classe des sacrifices. S'il y a altération de l'objet, comme le disent Hubert et Mauss, il s'agit d'un sacrifice et l'on peut donc considérer les cuissons, les 'crachages' et la disposition d'une partie des mets ou de la bière sur l'autel de chasse comme des sacrifices. Pour ceux qui y verraient plutôt des offrandes, le rappel de sacrifices sanglants est tout de même présent : on peut éventuellement tuer un poulet pour accompagner les mets – bien que ceci soit plus du niveau de l'imaginaire que de la réalité, car je n'ai jamais entendu parler d'un exemple concret – mais ce poulet est, dans ce cas hypothétique, plus un luxe qu'autre chose; il serait fait uniquement pour « agrémenter la nourriture » et non pour des propos rituels spécifiques. Mais les Rukuba disent aussi que les plumes brûlées lors d'iwiyure baship proviennent d'un autre rite, sanglant celui-là; on ne spécifie pas lequel mais il s'agit là d'un poulet 'coupé' rituellement comme pour bien faire la liaison entre rites importants et petits rites. D'une façon ou d'une autre on pourrait parler de sacrifice au niveau formel mais il nous reste à voir, pour que nos rites agraires le soient vraiment, quels en sont, éventuellement, le ou les destinataires.

◆ Destinataires multiples, destinataires absents ou bouteille à la mer ?

Nous avons délibérément laissé en suspens la question du ou des destinataires des rites agraires. Les théories du sacrifice tiennent pour acquis la nécessité d'avoir un destinataire car le sacrifice est, par définition, oblation; celle-ci s'adresse nécessairement à quelqu'un ou à quelque chose. Nous avons noté avec soin les invocations et les évocations prononcées par les Rukuba lors de ces rites. Les invocations directes ne sont pas nombreuses, comme c'est aussi d'ailleurs le cas dans les rituels plus importants, et elles peuvent se réduire à Alibidi demandant de la viande et une bonne santé à l'autel de chasse, ce qui fit rire toute l'assistance, comme nous l'avons fait remarquer. Nous avons donc ici un destinataire qu'Alibidi apaise aussi à l'avance lors d'adundut en y mettant des feuilles d'isunga et d'adundut. Si les invocations sont rares, les évocations de destinataires éventuels sont plus nombreuses dans les commentaires *spontanés* faits lors des rites; Alibidi mentionne une fois les ancêtres qui seront contents, et Dieu est aussi mentionné lorsque la pluie tombe comme prévu à iwyure baship. Le rituel lui-même, ici, entre aussi dans les commentaires, mais surtout dans son aspect punitif; si le rite n'est pas fait correctement, il punira comme d'ailleurs aussi l'autel de chasse, la hutte sacrée¹ et, quelquefois, Dieu. Si l'on élimine ici des destinataires possibles le rite lui-même, une instance ici particulière du serpent qui se mordrait la queue, il nous reste Dieu, les ancêtres et l'autel de chasse et la question qu'il faut poser, en supposant qu'il doive y avoir un destinataire, est laquelle de ces instances est plus importante ou plus déterminante que les autres.

On est donc en présence de destinataires paradoxaux car si ils sont sur-déterminés parce que trop nombreux, ils sont aussi trop peu définis puisqu'on évoque les uns et les autres ou les uns ou les autres à propos des mêmes rites. On pourrait aussi raisonner d'une autre façon en disant que les Rukuba ont une façon bizarre de communiquer leurs messages : une bouteille à la mer qui serait saisie par l'un ou l'autre des destinataires en l'absence de certitudes plus tangibles. D'autant plus que nous n'avons pas encore examiné les discours formels qui accompagnent le rite d'iwyure aikpisa chez les chefs importants. Nous en avons entendu un où les ancêtres sont rapidement mentionnés. Mais qu'en est-il de ces discours au plan général ? Ils se nomment igon, tout comme l'autel situé dans la hutte rituelle, et ils ressortissent d'une classe bien définie. Ils se font soit avant, soit après un rite public, surtout lorsque le rite comporte des invitations à des représentants d'autres clans ou d'autres villages; ils sont improvisés mais tournent toujours autour de certains stéréotypes comme la situation présente et les références presque obligées au passé vu comme meilleur qu'aujourd'hui; l'on fait des vœux pour que tout aille bien dans le futur, l'on souhaite que

¹ La hutte sacrée est punitive mais dans un sens plus restreint que les autres instances; elle frappe ceux qui ne l'ont pas respectée en y entrant lorsqu'ils n'avaient rien à y faire ou qui ont marché sur les ruines d'une de ces huttes.

les gens fassent ceci plutôt que celà et l'on désire que les récoltes mûrissent bien, etc. Ces discours sont en général fort courts – les orateurs trop diserts sont taxés de vouloir copier les Hausa tout proches – et les Rukuba qui savent l'anglais traduisent le terme *igɔn* par 'bénédiction', *blessing*, et non pas par le terme de prière. En effet, ces évocations, même si on y mentionne parfois Dieu ou les ancêtres ne leur sont pas adressées nommément et certains jeunes rukuba ironiques les qualifiaient par dérision du sobriquet anglais de *lectures*, 'conférences', en ridiculisant l'aspect formel de celles-ci, *lecture* ayant ici le sens fort de leçon magistrale et gourmée. Cette question de la traduction du terme *igɔn* est particulièrement ambiguë chez les Rukuba. Nous n'entrerons pas dans les détails dans le cadre de cet article sauf pour dire que les missionnaires n'ont pas trouvé de termes rukuba adéquats pour qualifier la prière telle que nous l'entendons; ils ont introduit le terme hausa *adua*, qui se dit *ado* en rukuba, pour la caractériser et les Rukuba se définissent entre eux en *banici*, « les gens du rituel » pour les traditionalistes et *banado*, « les gens de la prière » pour les chrétiens, une antinomie radicale qui exclut la prière des rites traditionnels puisqu'on emploie un terme emprunté à une langue étrangère pour la caractériser.

Il existe cependant un terme pour une certaine sorte de prière publique, celle qu'on fait directement à Dieu lorsqu'une grave sécheresse menace et qu'on fait les rites de pluie; ceci s'appelle *ikuti kuru*, « implorer, crier, pleurer Dieu » (Muller 1971) mais, ici aussi, le terme prière a semblé inadéquat aux missionnaires car cette prière s'accompagne invariablement d'une recherche de sorciers possibles, niés par l'église, et se termine quelquefois par un rite où, cette fois, on provoque Dieu et on le met au défi.

Toujours est-il que les Rukuba qui prononcent les discours *igɔn* disent que ce n'est pas à proprement parler des prières, dans le sens traditionnel ou chrétien, puisqu'ils ne sont adressés à personne en particulier mais ils avouent cependant volontiers, lorsqu'on leur en fait la suggestion, qu'il se pourrait bien, sait-on jamais ?, qu'ils soient entendus mais ils disent qu'ils ne les font pas dans ce but précis. Cependant, le plus important est que cette question des destinataires n'est pas pensée ainsi par les Rukuba : tout comme les discours, on ne fait pas les rites et les offrandes pour quelqu'un en particulier mais si le rite est exécuté dans les règles, Dieu montrera sa satisfaction pour un rite bien fait en envoyant la pluie et ne punira pas une mauvaise exécution mais là-encore, la pluie censée tomber pendant le rite d'*iwyure baship* n'est pas un quelconque « don de Dieu » ; elle n'est qu'un signe montrant que le rite a été bien fait. Si les participants mentionnent Dieu, ils ne le remercient en aucune façon mais félicitent, au contraire, l'exécutant du rite de l'avoir fait correctement. Dans un rite d'*iwyure baship* auquel nous avons aussi assisté au village de Kakkek, les participants congratulèrent l'officiant aussitôt que la pluie tomba et Dieu ne fut pas mentionné.

La même indifférence s'applique aux ancêtres qui sont vus comme des spectateurs qui vont approuver et se réjouir de voir leurs descendants faire les rites comme ils les leur ont transmis, sans qu'ils aient ici la même puissance punitive que les pierres ou que le rite lui-même. Mais on aurait peut-être tort d'écarter trop vite les ancêtres; Lévi-Strauss (1953) a bien montré que les cadeaux de Noël donnés aux enfants sont en fait des offrandes aux morts – bien que notre société ne voie pas la connection ou qu'elle la nie. Or, une particularité des rites agraires rukuba tient précisément à ce qu'une partie de la nourriture cuisinée soit donnée à de petits enfants. Même si les Rukuba n'en invitent pas toujours effectivement, par manque de temps ou à cause d'une nourriture cuite parcimonieusement, les descriptions du rite obtenues sans les voir en entrevue font toutes explicitement mention de ce don aux enfants. Ceci, certes, n'est pas une preuve patente, seulement une possibilité car cette équation enfants-ancêtres ou enfants-morts n'est pas attestée partout. On sait que c'est le cas dans quelques populations de l'Afrique de l'Ouest (Lallemand 1978) mais celles-ci sont bien éloignées des Rukuba. Cependant, les Irigwe voisins (Sangree 1974) font explicitement l'équation entre ancêtres et jeunes enfants et les Rukuba la font entre grands-parents et petits-enfants, sinon entre ancêtres et petits-enfants, mais comme les vieillards et les ancêtres ont aussi le même nom (Muller 1976a) on peut se demander si cette connexion n'est pas aussi faite là, mais implicitement. Toujours est-il que les Rukuba n'ont pour 'explication' que la tradition. On le fait parce que cela s'est toujours fait ainsi...

Quant aux autels de chasse, ils sont censés receler une puissance, *anga*, qui les rend efficaces. Quelquefois, les Rukuba leur parlent et les invoquent en leur disant : « Sois avec moi », lorsqu'ils y mettent une offrande quelconque ou encore avant de partir à la chasse. Les pierres sont donc efficaces, mais le sont-elles pour procurer réellement du gibier ou plutôt pour prévenir des troubles quelconques ? Les Rukuba ne les voient pas comme pourvoyeuses mais comme gardiennes des traditions. Si on omet trop longtemps de les 'nourrir' avec des plumes, des poils et du chyme, elles risquent de se fâcher et d'amener des ennuis – mineurs certes, mais des ennuis tout de même. Elles ont néanmoins un aspect bénéfique puisqu'on pile des médecines sur ces autels, médecines qui sont rendues plus 'fortes' à leur contact. Enfin les pierres sont les garantes de la bonne exécution des rites et c'est bien cet aspect conservateur et potentiellement punitif qui est souligné lorsqu'Alibidi les 'apaise' à l'avance.

Si tous ces destinataires potentiels n'en sont pas en fin de compte, et c'est bien comme cela que les Rukuba voient les choses, et qu'ils sont surtout censés surveiller et superviser la bonne marche des rites, ceci nous ramène directement à la question centrale du rite. C'est lui et lui tout seul qui est opératoire et efficace. Certes, quelques Rukuba chrétiens tentent de sauver Dieu du naufrage 'païen' (Muller 1974), puisqu'il est assumé par ceux-ci que les Rukuba étaient chrétiens auparavant et que c'est un malheureux accident de l'histoire qui les a dévoyés dans le paganisme et l'obscuran-

tisme, en disant que les autels de chasse et les rites sont ultimement contrôlés par Dieu et que leur force n'est qu'une émanation de Dieu et une de ses personnifications, ceci pour montrer que même leurs concitoyens 'païens' ne sont peut-être pas si loin du Salut. Il est vrai aussi que le Dieu traditionnel rukuba est vu comme l'explication dernière, un peu à la manière de Voltaire, « la somme des ignorances », et que si l'on fait un peu de jésuistique avec un Rukuba 'païen' bien articulé on en arrive vite à se mettre d'accord que Dieu est partout puisqu'il est le *fons et origo* et qu'ultimement tout vient de lui. Mais la question est philosophique et le côté éminemment pragmatique des Rukuba tient en même temps un autre discours parallèle qui dit que l'important n'est pas tant d'établir dans l'abstrait des relations entre le rituel, Dieu, les ancêtres, ou les pierres de chasse, etc., — relations qu'on admet volontiers comme possibilités, et ceci d'autant mieux qu'on en ignore le principal, leur fonctionnement — que de savoir comment tout ceci peut être manipulable par l'homme. On pare au plus pressé et le rite, que ce soit l'une ou l'autre instance ou même lui-même qui se protège contre une mauvaise exécution, est vu comme la partie essentielle.

Mais quelles est exactement son influence, pourquoi le fait-on ? Lorsqu'on pose la question aux Rukuba, la réponse est presque invariable : « C'est un rite, ici » ce qui justifie tout, ou encore : « C'est en souvenir des rites semblables faits autrefois par nos pères ». Pas question ici d'un rite qui aiderait les plantes à pousser et à prospérer comme le pensent, entre autres choses, les Trobriandais lorsqu'ils font leurs rites agraires (Malinowski 1935) sauf peut-être le rite de réparation *isok ingyio iyi* que nous avons décrit mais qui n'est en fait qu'un rite pour ramener la normalité et non pour accroître le rendement agricole. Toute une symbolique qui pourrait faire penser à une action de magie sympathique, qu'elle soit déduite par l'ethnologue comme le réchauffement par le feu des couches de millet avant de les transplanter dans la terre 'froide', ou reconnue par les intéressés, comme de mentionner la venue de la belle saison en introduisant dans le rite un œuf de gallinacé, est niée par les Rukuba. Cela n'a pas d'effet, c'est pour « montrer, indiquer » quelque chose, pas pour agir. Les Rukuba savent bien que seul le travail fait pousser les récoltes mais alors pourquoi les rites ? Pour ouvrir et fermer une saison disent les Rukuba mais le rite n'a pas que cette fonction et la réponse vient en clair quand on pose la question en creux : « Et si les rites n'étaient pas faits ? » Si les rites ne sont pas faits on court le risque de subir des perturbations et d'avoir de mauvaises récoltes. Le rite n'est pas là pour aider à la croissance des plantes et au déroulement normal de la saison agricole. C'est pour empêcher des perturbations, c'est en somme de rites prophylactiques qu'il s'agit, mais de rites à caractère magique. Luc de Heusch (1974: 230), dans une tentative de classer les rites, dit « ... ou bien l'activité rituelle est contraignante; ou bien elle se fait suppliante, elle adopte le mode d'une relation filiale ou de clientèle. Suivant une tradition ethnologique largement reçue, ... décidons d'appeler magie la première, religion la seconde ». Nos rites agraires tombent bien dans la catégorie des rites magiques. Mais c'est une magie prophylactique générale tentant d'éviter

toute perturbation (foudre, sauterelles, sécheresse, pluies trop abondantes, etc.) par opposition à la magie faite dans un but plus spécifique, magie *contre* quelque chose de mal défini plutôt que magie *pour* un but plus restreint.

Mais là-aussi on peut se demander quelle serait l'instance punitive si le rite n'était pas exécuté ? C'est le rite lui-même qui punirait, selon les Rukuba, parce qu'il n'a pas été fait. Il est la cause et le remède des malheurs. La normalité telle que vue par les Rukuba ne saurait se passer des rites, même s'ils ne sont là que pour la soutenir mais ce soutien n'est pas le principal : les rites marquent, ils font du discontinu et c'est là, nous semble-t-il, la réponse. La nature est trop continue, les saisons se font mais l'on passe graduellement de l'une à l'autre dans un délitement progressif. Il faut une marque plus ferme, que les portes soient ouvertes ou fermées, et l'homme rukuba ne peut se contenter de ces à peu près naturels; il faut qu'il y ajoute, littéralement parlant, sa marque en régentant et en anthropomorphisant la nature pour la faire obéir à son intellect qui répugne au continu, faisant ici en grand en séparant les saisons l'homologue de ce qu'on réalise en petit dans les rites lorsqu'on marque les cuissons pour bien en séparer les opérations.

BIBLIOGRAPHIE

AUGÉ M.

1979 *Symbole, fonction, histoire. Les interrogations de l'anthropologie*, Collection « L'esprit critique ». Paris: Hachette.

HEUSCH L. de

1974 « Introduction à une ritologie générale », *L'unité de l'homme III. Pour une anthropologie fondamentale*, E. Morin et M. Piattelli-Palminari (éds.). Paris: Seuil (cité d'après la réimpression de 1978: 213-247).

1976 « Introduction. Pour une nouvelle problématique du sacrifice », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, Cahier 2, Le Sacrifice I: 7-22.

HUBERT H. et M. Mauss

1899 « Essai sur la nature et la fonction du sacrifice », *Année sociologique*, 2: 29-138.

LALLEMAND S.

1978 « Le bébé-ancêtre mossi », *Systèmes de signes. Textes réunis en hommage à Germaine Dieterlen*. Paris: Hermann, 307-316.

LÉVI-STRAUSS C.

1952 « Le Père Noël supplicié », *Les Temps Modernes*, 77: 1572-1550.

1968 *Mythologiques III. L'origine des manières de table*. Paris: Plon.

1971 *Mythologiques IV. L'homme nu*. Paris: Plon.

MALINOWSKI B.

- 1974 *Les jardins de corail*. Paris: Maspéro. (Traduction de *Coral Gardens and their Magic*, London, 1935).

MULLER J.C.

- 1971 « Pouvoir mystique, sorcellerie et structure sociale chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigéria) », *L'Homme*, XI, (3): 71-111.
- 1972 « Quelques réflexions sur l'auto-restriction technologique et la dépendance économique dans les sociétés d'auto-subsistance », *Cahiers d'Études Africaines*, XII, (48): 659-655.
- 1974 « Old Wine in New Wineskins. Traditionalists and Christians among The Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria) », *Archives de Sciences Sociales des Religions*, 38: 49-62.
- 1975a « Clan Headship and Political Change among the Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria) », *Canadian Journal of African Studies*, 9, (1): 3-16.
- 1975b « La royauté 'divine' chez les Rukuba (Benue-Plateau State, Nigéria) », *L'Homme*, 15, (1): 5-27.
- 1976a « Of Souls and Bones : The Living and the Dead among the Rukuba (Benue-Plateau State, Nigeria) », *Africa*, 46, (3): 255-270.
- 1976b « Interlude pour charivari et tambour silencieux. L'intronisation des tambours chez les Rukuba (Plateau State, Nigéria) », *L'Homme*, 16, (4): 77-94.
- 1976c *Parenté et mariage chez les Rukuba (État Benue-Plateau, Nigéria)*. Paris-La Haye: Mouton.
- 1977a « The Roofing of Ritual Huts among the Rukuba, Nigeria », in *Religion in the West African Savanna*, *Savanna*, 6, (2): 119-128.
- 1977b « Femmes métaphoriques et travestis chez les Rukuba (Plateau State, Nigéria) », *Anthropologie et Sociétés*, 1, (3): 43-62.
- 1978a « Ritual Legitimacy and Demography among the Rukuba (Plateau State, Nigeria) », *Canadian Journal of African Studies*, 12, (1): 61-81.
- 1978b « Maladies, traitements et docteurs chez les Rukuba (État du Plateau, Nigéria) », *Anthropologie et Sociétés*, 2, (3): 29-52.
- 1979 *Pouvoir et rituel. L'idéologie politique des chefferies rukuba*. Thèse de doctorat d'État, Université de Paris X-Nanterre.

SANGREE W.

- 1974 « Youth as Elders and Infants as Ancestors: The Complementarity of Alternate Generations, both Living and Dead, in Tiriki, Kenya, and Irigwe, Nigeria », *Africa*, 44, (1): 65-70.

SMITH P.

- 1979 « Aspects de l'organisation des rites », in *La fonction symbolique. Essais d'anthropologie*, M. Izard et P. Smith (éds.). Paris: Gallimard, 139-170.

SPERBER D.

- 1974 *Le symbolisme en général*. Paris: Hermann.