

# Anthropologie et Sociétés



## Présentation

Jean-Claude Muller

Volume 3, Number 1, 1979

Parenté, pouvoir et richesse

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000905ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000905ar>

[See table of contents](#)

### Publisher(s)

Département d'anthropologie de l'Université Laval

### ISSN

0702-8997 (print)

1703-7921 (digital)

[Explore this journal](#)

### Cite this document

Muller, J.-C. (1979). Présentation. *Anthropologie et Sociétés*, 3(1), 1–10.  
<https://doi.org/10.7202/000905ar>

---

# PRÉSENTATION

---

Jean-Claude Muller



Les cinq premiers articles de ce numéro thématique traitent de six populations dites 'paléonigritiques' (Froelich 1968). Cinq de ces populations sont toutes contiguës et situées sur le haut plateau nigérian alors que la sixième se trouve au nord Cameroun, dans la même zone écologique (voir carte I). C'est donc un numéro régionaliste en même temps qu'un numéro thématique que nous présentons ici et il ne semble pas inopportun de situer ces populations dans leur cadre géographique en introduction afin d'en faire ressortir les contraintes écologiques, donc *ipso facto* économiques en un certain sens, quitte à laisser les articles eux-mêmes montrer les différences dans l'utilisation que chacune des populations en fait.

La zone écologique dans laquelle vivent ces ethnies se caractérise par deux saisons bien tranchées, la saison sèche qui dure d'octobre au début d'avril, et la saison des pluies qui couvre le reste de l'année. Les pluies sont assez abondantes et permettent la culture de plusieurs céréales, millet tardif, sorgho et fonio qui forment l'essentiel de la nourriture. Le reste est constitué par diverses tubercules, ignames, taros, manioc et patates douces ainsi que divers condiments. Le nombre d'espèces végétales cultivées pour la consommation peut être assez élevé et fait montre d'une remarquable adaptation au milieu. Par exemple, nous avons dénombré environ une trentaine de cultigènes couramment plantées chez les Rukuba, sans compter les sous-espèces qui correspondent toutes à des sols et des temps de culture particuliers à l'intérieur d'un calendrier rotationnel. Les méthodes agricoles remarquablement efficaces et souvent assez compliquées et sophistiquées ont amené Balandier (1957: 144) à parler à leur propos de « très ancienne réussite culturelle ». Certes, le haut plateau, par rapport aux aires voisines situées plus bas dans la plaine, montre une fertilité moindre qui doit être palliée comparativement par un surcroît de travail, mais les documents anciens datant de quelques années après la conquête britannique font tous mention de l'abondance des récoltes tout en louant ces agriculteurs avisés à qui l'on reproche tout de même de dissiper une bonne partie de leurs céréales en de longues et continuelles beuveries de bière. Si nous insistons sur cette

relative abondance – quelque peu diminuée aujourd’hui soit par le fait de l’obligation de payer l’impôt que l’on se procure en vendant des grains qui autrefois auraient servi à des occasions festives, soit dans certains villages birom, par l’expropriation de certaines terres agricoles pour des fins minières – c’est parce que l’environnement austère du haut plateau a, par un glissement de sens pervers, assimilé moralement et matériellement les populations à leur environnement physique selon l’équation suivante: terres pauvres = gens pauvres, ce qui n’est certes pas le cas ici. D’autre part, certaines caractéristiques de ces populations font que, jugées à notre aune, elles semblent réellement « primitives », pour autant que ce terme veuille dire quelque chose, et nous en doutons fort. Une bonne partie de ces populations allaient toutes nues, les hommes exhibant seulement un étui pénien en raphia tressé alors que les femmes portaient une gerbe de feuilles devant et derrière quand ce n’était pas, comme chez les Ganawuri, des chaînes d’anneaux de fer. D’où une nouvelle perversion de sens avec deux autres équations: nudité = primitivité et nudité = pauvreté, la seconde rejoignant la première que nous avons vue ci-dessus et la renforçant. Une troisième caractéristique de bien des populations de ces régions, leurs systèmes compliqués de mariage où les femmes ont plusieurs époux dans des familles différentes chez qui elles résident alternativement, a, elle aussi, donné lieu à des assimilations péremptoires tout aussi fausses et abusives. Comme ces systèmes de mariage ne se retrouvent nulle part ailleurs au monde et qu’on ne les avait pas compris dans leur intentionnalité la plus profonde, on les taxa de promiscuité et comme la promiscuité est associée, au moins depuis les fameux stades évolutifs d’Engels, avec la primitivité la plus pure, on s’autorisa de notre mythe culturel occidental pour placer ces populations dans une primitivité pristine. Un auteur célèbre va même jusqu’à lier explicitement ces coutumes mal comprises avec la nudité pour faire ressortir encore plus fort le prétendu fond primitif dans lequel seraient restées ces ethnies en les qualifiant en plus de « cul-de-sac culturels » (Murdock 1959: 90). On ne saurait allier plus d’incompréhension avec autant d’auto-suffisance...

Autre vice redhibitoire tout à fait impardonnable affectant nos sociétés: elles se refusaient au commerce intensif donc aux bienfaits d’une économie marchande ‘libérale’ où le miracle de l’échange est censé faire le bonheur des peuples. Cà, c’est aussi du primitif. Certes nos populations échangeaient des biens d’usage entre elles selon différentes modalités mais, comme elles n’avaient pas de places de marché – ou très rarement – et pas de marchands vivant du négoce comme chez les Hausa voisins demeurant plus au nord, la « primitivité » était encore là aussi mise en évidence.

Autre trait négatif, ces populations sont, pour une bonne part, dites ‘acéphales’. C’est un terme qui revient souvent dans les textes des administrateurs et des exégètes, voire des ethnologues. Elles n’ont pas de chef ou, si elles en ont, ce sont des sortes de rois d’opérette qui ne peuvent imposer leur volonté à leurs sujets. Comparées aux royaumes hausa du nord de notre

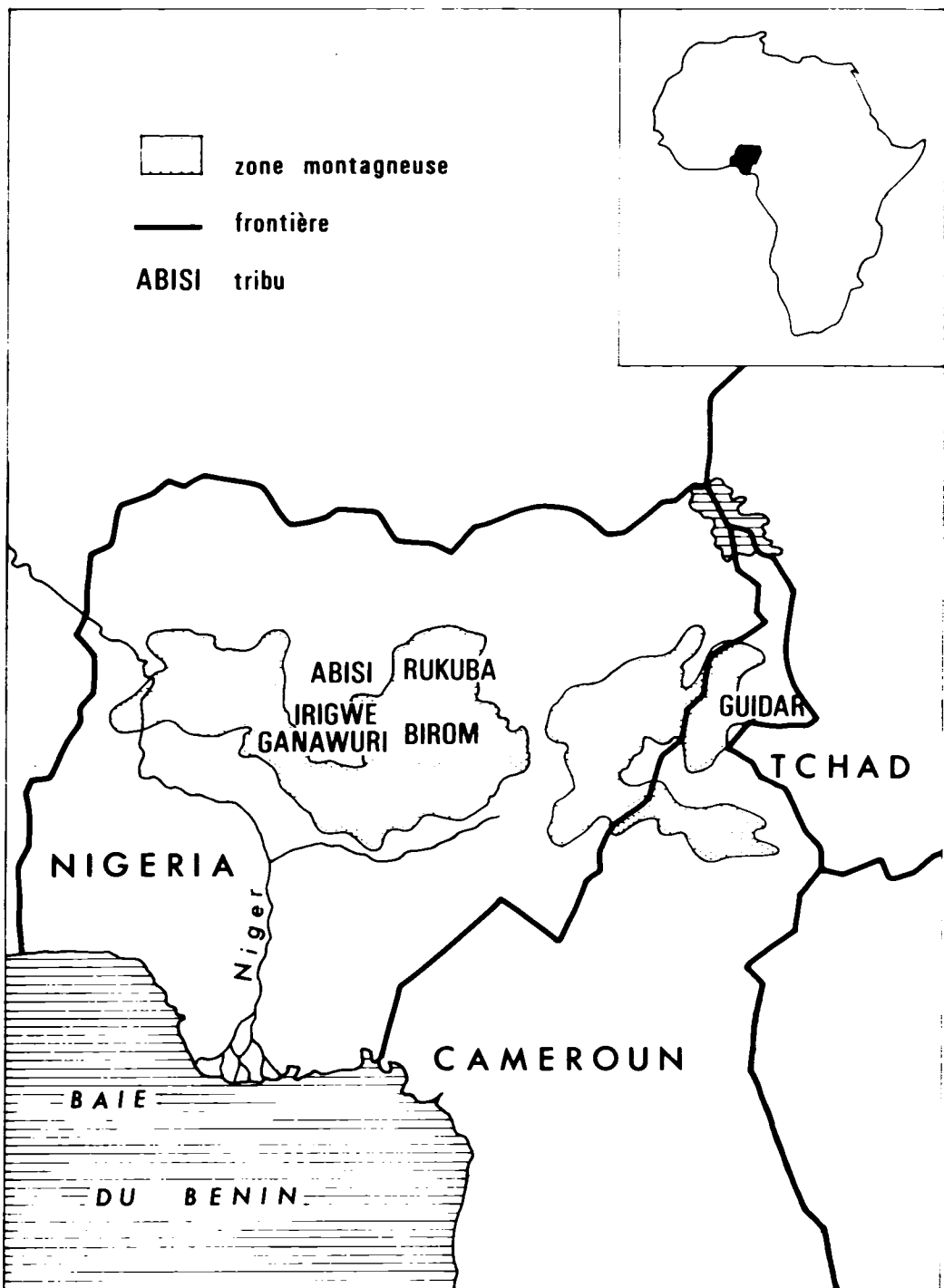
zone, ces populations sans tête ne peuvent que souffrir de la comparaison avec les Emirats musulmans qui, dans la logique occidentale, se comparent assez bien aux principautés et aux royaumes européens d'il y a quelques siècles, preuve d'une organisation prétendument plus avancée. Le salut est plus proche pour ceux-ci que pour nos pauvres deshérités...

Tout au plus leur concède-t-on une certaine ingéniosité dans l'utilisation d'une technologie rudimentaire en ce qui concerne les outils agricoles, surtout les grandes houes à éperon si caractéristiques du plateau mais pour ce qui est du reste de la culture matérielle, elle se réduit à l'essentiel, poteries, nattes, capes de pluie, mortiers pilons, vans, tous objets utilitaires où les créations artistiques ou de luxe jouent un rôle plutôt cérémoniel et rituel – pots plus ornementés qu'à l'ordinaire par exemple, lances entièrement en cuivre, etc. Bref, rien de bien transcendant si l'on persiste à juger ces populations d'une manière privative, essentiellement sur ce qu'elles n'ont pas et que nous avons et que d'autres populations possèdent partiellement.

Ces stéréotypes ont la vie dure. Il n'est que de consulter une certaine littérature de compilation relativement récente (Murdock 1959: 89-100) pour s'en rendre compte. Mais les travaux de terrain entrepris depuis une quinzaine d'années nous font entrevoir une toute autre réalité. Si celle-ci a mis si longtemps à se frayer un chemin, c'est en grande partie par manque de travail de terrain entre les années 1920 et 1960, un trou d'une quarantaine d'années depuis la publication des enquêtes de C.K. Meek en 1924 et 1931 sur un certain nombre de ces populations. Une autre raison pour les exclure des discussions théoriques est que beaucoup d'entre elles présentent des caractéristiques si inhabituelles qu'on les a souvent simplement ignorées dans toutes les typologies relatives aux structures sociales et matrimoniales, typologies où elles s'avéraient décidément si atypiques qu'il valait mieux les en écarter. En effet, un certain nombre de ces peuples ont comme institution sociale fondamentale celle du mariage secondaire qui conditionne leur organisation sociale globale selon certains patrons inhabituels. Les femmes sont autorisées ou même obligées dans bien des cas à avoir plusieurs maris dans des groupes exogames différents. La répartition des femmes entre les groupes donneurs et preneurs obéit à des règles strictes. L'organisation sociale s'articule autour de la combinaison de deux paires contrastées, exogamie versus endogamie et mariage avec une fille non mariée (mariage primaire) versus mariage avec une femme déjà mariée (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. Cette articulation se fait selon plusieurs patrons au niveau territorial (Muller 1973, 1976), donnant au moins cinq actualisations possibles simples sans compter les raffinements provenant de la fusion de deux de ces modèles comme le montrent les Kagoro (Muller, mmss).

Trois de ces sociétés sont décrites dans ce numéro. On verra immédiatement quels sont les points théoriques soulevés. Premièrement, les typologies simples jouant sur l'opposition entre structures élémentaires et structures complexes de mariage sont à reviser. Si les structures complexes peuvent se définir par le fait que le conjoint est choisi aléatoirement en dehors d'un petit nombre de personnes qui lui sont généalogiquement reliées, comme c'est le cas chez nous, et que les structures semi-complexes le sont par le fait que, outre ces prohibitions généalogiques, ces systèmes interdisent de prendre des conjoints dans des clans entiers, le plus généralement le sien, celui de la mère, celui de la mère de la mère et celui de la mère du père, on s'aperçoit, par un examen attentif des prohibitions exercées par les sociétés discutées ici, qu'elles tombent toutes dans la catégorie des structures semi-complexes de mariage et qu'elles fonctionnent donc comme les systèmes Crow-Omaha et Hawaïens que Lévi-Strauss place à la charnière entre les structures élémentaires et les structures complexes. Le but de ces systèmes est de diversifier les alliances en tournant les alliés en parents pour au moins la génération suivante et le plus souvent pour les deux et même trois générations suivantes, obligeant les groupes à garder des liens de parenté entre eux pendant plusieurs générations et les obligeant aussi du même coup à créer des alliances nouvelles avec des groupes non encore apparentés pour élargir ainsi le cercle des groupes avec qui on a des liens soit de parenté soit d'alliance. L'alliance matrimoniale crée de la parenté qui force à contracter de nouvelles alliances dans d'autres groupes non parents. En obligeant une femme à avoir plusieurs maris dans des groupes différents, les populations à mariages secondaires poussent cette logique un peu plus loin en démultipliant ainsi le système d'alliances, les rendant des systèmes semi-complexes au carré, si l'on peut s'exprimer ainsi.

Mais ce ne sont pas tant ces considérations théoriques ni leur incidence sur la morphologie sociale qui seront examinées ici. Elles l'ont été ailleurs (Muller 1973; 1976) et nous n'y reviendrons pas. Le thème même de ce numéro ne prête pas non plus à de telles discussions mais il pose immédiatement la question de la place du prix de la fiancée dans de telles sociétés. Les discussions générales récentes sur la question sont de deux types; le premier est l'approche de J. Goody (1973) qui voit dans l'institution du prix de la fiancée un mécanisme de nivellement économique à long terme et de rééquilibrage des richesses et des terres selon l'équation suivante: plus on est riche plus on peut épouser de femmes mais plus aussi on a d'enfants donc chacun de ceux-ci recevra moins comme héritage ce qui réaligne les unités de production et les ramène à une certaine moyenne. L'autre façon d'envisager les choses est l'optique employée par certains auteurs marxistes comme Meillassoux, Terray et Rey qui, en cela moins marxistes que Goody, ne se placent pas du point de vue de la reproduction globale de la société sur plusieurs générations en analysant l'institution du prix de la fiancée, mais sur le problème de l'extorsion que les aînés prélèvent sur les cadets en termes de surtravail pour produire les biens requis pour le prix de la fiancée, souvent improprement appelé dot par certains de ces



auteurs (voir A. Marie 1976 pour une revue critique de ces auteurs). C'est une vision entièrement comptabiliste du problème, qui existe indéniablement dans nombre de sociétés, mais qui ne saurait être généralisée dans l'absolu. Dans ces sociétés 'comptables', un prix de la fiancée donne des droits sur la femme et les enfants tant que la femme reste chez son mari mais ce prix est remboursé si la femme s'en va, quitte à ne restituer qu'une partie du tout en proportion du nombre d'enfants qu'elle aura donné au mari avant le divorce. À ne voir que celà, la fonction à long terme de redistribution des richesses est entièrement occultée. Or, cette fonction est bien mise en évidence dans nos sociétés. Si les circuits matrimoniaux sont en quelque sorte démultipliés, les prestations matrimoniales le sont aussi et elles ne peuvent être analysées ici dans une optique comptable (Muller 1978). Comme la femme a plusieurs maris, qu'il n'y a pas de divorce et que chacun des maris est astreint soit à des prestations en travail, soit à un prix de la fiancée, soit encore aux deux et que la femme ne réside que chez un des maris à la fois, ceci dépendant de son choix personnel, il s'ensuit qu'une bonne partie des prestations est faite uniquement pour obtenir des droits plus potentiels que réels sur les épouses. Mis à part un séjour minimal obligatoire chez chacun des maris, les femmes ont toute latitude de demeurer ou de retourner chez l'un ou l'autre pour toujours, les maris désertés n'ayant aucun recours pour se faire rembourser. C'est une sorte de jeu de hasard qui fait circuler biens et prestations sans aucune garantie de rentrer dans sa mise si le mariage ne s'actualise pas en cohabitation à long terme qui permettra éventuellement d'avoir des enfants.

Cette démultiplication permet un jeu différentiel subtil en combinant diversément les prestations en travail et le prix de la fiancée, l'un pouvant être exigé seulement pour le premier mariage et l'autre pour les mariages secondaires, comme c'est le cas chez les Irigwe, ou encore on pourra demander l'un et l'autre pour plusieurs mariages comme le font les Abisi. Ceci n'épuise pas les possibilités qui sont ordonnées selon un groupe de transformations, au moins chez les groupes du haut plateau (Muller mmss). Il est intéressant de souligner ici que ces prix de la fiancée ne consistent pas, comme le pense Meillassoux, en biens de prestige. Ce sont des biens tous produits par les groupes domestiques impliqués dans le mariage et ce sont tous des biens d'usage courant et utilitaires. Si, dans certaines sociétés africaines, on a pu montrer (Marie 1976) que ce sont les femmes elles-mêmes qui produisent ultimement les prix de la fiancée, il n'en est pas de même ici, dans plusieurs de nos sociétés. Chez les Abisi, ce sont les hommes qui produisent toutes les prestations et même si les femmes apportent des dots — au sens propre du terme —, dots données par la mère à sa fille, elles sont le produit de la vente de récoltes d'un champ possédé par la mère mais cultivé par les hommes. On ne peut parler ici d'exploitation féminine. Dans le même esprit, les femmes irigwe travaillent lors de certaines phases du cycle agricole mais ceci est vu comme demandant rétribution et les hommes doivent payer pour ces services.

Si les femmes ne sont souvent pas partie prenante dans le système de production directe — elles font toutes tout de même la cuisine et d'autres tâches domestiques —, et qu'on ne peut parler d'exploitation, qu'en est-il des cadets? Certes, on a déjà souligné l'aspect de pari dans ces systèmes de mariage, les aînés ne donnant en fait que des droits potentiels sur les femmes qu'ils accordent si libéralement. Du point de vue d'un père qui donne d'un coup sa fille à trois hommes entre lesquels la fille en choisira finalement un pour rester chez lui sans jamais retourner chez les autres, comme chez les Abisi, il est bien clair qu'il y a extorsion de surtravail puisque les candidats malchanceux ne seront pas dédommagés. Bien plus, un jeune homme travaille non seulement pour ses trois beaux-pères mais aussi pour tous les beaux-pères de ses compagnons de groupe d'âge et ceci pendant une quinzaine d'années, les cadets déjà mariés aidant jusque vers trente ans environ les plus jeunes de leur groupe de travail. En tout, c'est pendant la moitié du temps de travail productif de houage et de sarclage, deux mois sur les quatre que compte la saison agricole, qu'un cadet travaille pour se procurer ses trois fiancées avec l'aide de ses pairs et en les aidant. On peut vraiment parler là d'extorsion puisque, statistiquement, le jeune homme qui épouse trois fiancées, données elles aussi en même temps à deux autres concurrents, ne reçoit en fait qu'une épouse. Le cas abisi est cependant un cas limite mais les hommes irigwe, même si le mariage secondaire qui est le mariage le plus valorisé ne demande que des prestations mineures, n'en sont pas quittes pour autant. En effet, dans tous ces systèmes, s'il n'est pas difficile de se procurer une épouse, il est néanmoins ardu de la garder. L'extrême facilité de contracter mariage chez les Irigwe est contrebalancée par la grande mobilité des femmes qui choisissent de rester avec des maris qui pourront payer les cures visant à faire tenir tranquilles les esprits dont presque toutes sont affectées. Ces cures coûtent cher et seuls les maris travailleurs pourront les faire effectuer, redistribuant leurs richesses acquises pour soigner leur épouse. Les hommes durs à la peine peuvent ainsi garder leurs femmes pour des raisons médicales et les maris polygynes ne le sont que dans la mesure où ils peuvent prendre soin de plusieurs épouses qui se redistribuent entre les maris de cette façon pour vider les greniers des hommes « riches ».

Les femmes ont donc, dans plusieurs de ces sociétés, une position particulière, différente de celle qui leur est assignée dans bien des sociétés africaines plus connues où l'acquisition d'une épouse est vue comme un capital. Selon ce modèle abondamment attesté ailleurs, plus on est riche plus on peut épouser de femmes et les faire travailler à son profit, sans rien perdre au change puisque si la femme divorce on reçoit le remboursement du prix de la fiancée qui va permettre immédiatement de s'en procurer une autre. Dans plusieurs des sociétés examinées ici, comme chez les Abisi, les femmes ne contribuent en rien à la production matérielle principale, les récoltes ou, si elles le font, c'est contre paiement chez les Irigwe. Au contraire des sociétés plus connues, ce sont ici les femmes qui tirent avantage des hommes et non l'inverse tout en contribuant activement à l'égalisation des richesses.



Encore quelques stéréotypes sur la place des femmes dans les sociétés africaines qu'il faudra reviser. Tout comme celui de la femme africaine dont la mission « naturelle » ne serait que de faire des enfants et qui entérinerait cette idéologie sans jamais la mettre en question. Cette apparente acceptation de son statut exclusif de mère et d'épouse a déjà été réfutée par A. Zempléni (1973) qui a finement noté que les femmes Moundang, voisines des Guidar traités dans ce numéro, se résignent mal à n'être que des pourvoyeuses d'enfants. La contribution sur les Guidar nous dit la même chose, mais de façon plus détaillée: les femmes veulent aussi avoir du bon temps et changent de mari si le présent ne convient pas, le mari étant averti du sentiment de sa femme à son égard lorsque l'épouse chante publiquement ses succès et ses échecs. C'est une forme de contrôle social exercé par les femmes qui est fort craint des hommes qui se bourrent d'aphrodisiaques pour être toujours à la hauteur de la situation.

Si le débat aîné/cadet a pris une si large place en anthropologie française ces dernières années sans qu'on s'occupe vraiment des femmes dans ce schème d'analyse, c'est probablement parce que leur liberté de choix était fort limitée dans les sociétés les mieux étudiées sous cet aspect et parce que la désertion d'une épouse ramène la contribution chez le mari déserté. Mais on voit que cette optique comptable n'est pas du tout partagée par les sociétés à mariages secondaires où une bonne partie des prestations matrimoniales est dilapidée sans espoir de retour, contribuant ainsi à un nivellement économique entre les unités productrices.

Mais les canaux de redistribution des biens et des services par la circulation des femmes ne sont pas le seul pouvoir des aînés sur les cadets, pouvoir médiatisé par la liberté de choix des femmes. Les sociétés du haut plateau ainsi que celles du nord Cameroun ne consistent pas seulement en des sociétés segmentaires où la dimension aînés/cadets est la principale division politique. Elles montrent une variété stupéfiante de types d'organisation politique allant des systèmes lignagers « classiques » comme les Tiv au royaume achevé comme celui des Jukun en passant par les sociétés contrapuntiques, où chaque segment de la société possède une attribution particulière qu'il exerce pour l'ensemble de l'ethnie, et les chefferies uni- ou polycéphales. Les Guidar, les Rukuba et les Birom sont de bons exemples de ce dernier type. On ne peut que regretter que l'étude des chefferies en soit encore à ses balbutiements mais les contributions qui en traitent dans ce numéro montrent comment le pouvoir des chefs est contrôlé par la population. Une des questions cruciales de l'anthropologie des chefferies est la place qu'exercent les prestations dues au chef. On est certes bien à l'aise pour les expliquer lorsqu'elles sont exigées par la force ou par la menace d'utiliser des sanctions physiques mais lorsqu'elles sont volontaires quoique normatives, il faut scruter en détail l'idéologie qui les sous-tend.

Plusieurs de ces prestations sont des prestations de fonction, c'est-à-dire des prestations données en échange d'un certain service, fût-il de nature

mystique. Un aspect de celles données aux chefs guidar a disparu aujourd'hui mais l'article consacré au mariage guidar nous montre comment la chefferie a continué à recevoir des prestations mais d'une autre source, tout à fait moderne, leur permettant de garder le même statut économique qu'auparavant. Ces prestations ont presque toutes un aspect redistributif et festif. C'est de l'ostentation dans la dilapidation. On peut se demander alors quels sont les canaux de redistribution de ces richesses ou surplus dans les sociétés qui ne les dispersent pas dans la circulation des femmes et/ou qui n'ont pas de chefferie constituée. Un des articles compare deux de ces sociétés qui nous montrent que dans l'une, celle sans chef, les Ganawuri, les hommes ont toute latitude d'accumuler des biens sur plusieurs années et de devenir ainsi « riches » mais où cette accumulation ne saurait se traduire socialement de manière positive que par une consommation ostentatoire qui profite à tous, donnant du même coup un statut prestigieux au donateur. Dans l'autre, la chefferie rukuba, les hommes ordinaires n'ont pas la possibilité de s'affirmer de cette façon. C'est le chef et le chef seul qui doit toujours être le personnage économiquement le plus puissant du village, n'hésitant pas à sévir, de manière quelquefois fort sévère, contre ceux assez impudents pour lui faire concurrence sur ce plan, ceci avec l'assentiment de la population toute entière.

Une autre contribution s'intéresse aux prestations en travail que les villageois font sur les champs du chef, ceci dans deux populations différentes, les Birom et les Rukuba. Ces contributions sont volontaires et, si la place qu'elles occupent et les fonctions sociales qu'elles remplissent semblent en surface être les mêmes, les idéologies respectives qui les informent sont radicalement différentes. C'est bien ici l'idéologie qui conditionne ces rapports de production entre chefs et villageois. L'idéologie est ici constituante de certains rapports de production et non constituée par eux, montrant ici une fois de plus les limites de la théorie du reflet.

La différence entre chefferies et royaumes ou, comme certains aiment mieux les appeler, proto-États, est difficile à tracer. Où faire passer la ligne de démarcation entre un « petit roi » et un « grand chef » ? Ceci d'autant plus qu'on discerne dans bien des chefferies les mêmes attributs du pouvoir et la même idéologie que dans les royaumes élaborés, la différence principale étant la taille des unités considérées. La dernière contribution tente d'analyser ce problème dans une perspective originale, celle de l'« État sans classes », un vocable qui en fera sursauter plus d'un. Non que ce soit toujours le cas dans les sociétés possédant la royauté divine ou la royauté sacrée analysées ici où l'on trouve souvent des aristocrates, des classes sociales et même des castes. Mais dans bien des cas on s'aperçoit tout d'abord que le personnage du roi est étroitement contrôlé par la population, qu'il en est métaphoriquement le prisonnier et qu'ensuite il ne peut agir en son nom qu'en d'étroites limites, prévenant ainsi toute velléité de despotisme. Le pouvoir volontariste et individuel du souverain est plus du côté du spectacle et de l'apparence tandis que son pouvoir profond est de garder le *statu quo* et

d'empêcher les catastrophes qui lui seront tout aussi bien créditées — avec pénalités allant de la déposition à la mort — que le succès des récoltes et le bien-être général de la population. Le souverain est placé au-dessus de la société, un gage d'impartialité et d'objectivité que les anthropologues anglais ont abondamment mis en exergue, mais aussi hors-clan bien souvent, empêchant la formation d'une caste ou d'une classe sociale basée sur ses affinités parentales. Ces sociétés sont bien encore dans la catégorie des formations sociales communautaires ce qui nous montre encore une fois que la dimension politique est bien plus autonome qu'on pourrait le penser.

## RÉFÉRENCES

- BALANDIER G.  
1957 *Afrique ambiguë*. Paris: Plon.
- FROELICH J.C.  
1968 *Les montagnards paléonigritiques*. Paris: Berger-Levrault.
- GOODY J.  
1973 «Bridewealth and dowry in Africa and Eurasia», in J. Goody et S.J. Tambiah (Eds.), *Bridewealth and Dowry*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MARIE A.  
1976 «Rapports de parenté et rapports de production dans les sociétés lignagères»: 86-116, in F. Pouillon (Éd.), *L'anthropologie économique. Courants et problèmes*. Paris: François Maspéro.
- MEEK C.K.  
1925 *The Northern Tribes of Nigeria*. London: Oxford University Press.  
1931 *Tribal Studies in Northern Nigeria*. Vol. I et II. London: Kegan Paul, Trench, Trubner and Co.
- MULLER J.C.  
1973 «De l'importance d'avoir deux maris»: 445-456, in G. Sauter (Éd.), *L'Homme, hier et aujourd'hui. Recueil d'études en hommage à Leroi-Gourhan*. Paris: Cujas.  
1976 *Parenté et mariage chez les Rukuba*. Paris-La Haye: Mouton.  
1978 «On bridewealth and meaning among the Rukuba, Plateau State, Nigeria», *Africa*, 48, 2:161-175.  
(n.d.) *Du bon usage du sexe et du mariage. Structures matrimoniales du haut plateau nigérian*.
- MURDOCK G.P.  
1959 *Africa. Its peoples and their culture history*. New York: McGraw Hill.
- ZEMPLINI A.  
1973 «Pouvoir dans la cure et pouvoir social», *Nouvelle Revue de Psychanalyse*, (numéro sur les «Pouvoirs»), 8:141-178.