

Le sexisme chez les Irigwe, Nigéria : ses contraintes et ses corrélats socio-culturels et économiques

Walter H. Sangree

Volume 3, Number 1, 1979

Parenté, pouvoir et richesse

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/000911ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/000911ar>

[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 article

Sangree, W. H. (1979). Le sexisme chez les Irigwe, Nigéria : ses contraintes et ses corrélats socio-culturels et économiques. *Anthropologie et Sociétés*, 3(1), 147–179. <https://doi.org/10.7202/000911ar>

LE SEXISME CHEZ LES IRIGWE, NIGERIA

ses contraintes et ses corrélats socio-culturels et économiques¹

Walter H. Sangree



Les Irigwe forment un groupe ethnique et linguistique distinct d'environ 17 000 personnes situé au Nigéria central. C'est une société patrilinéaire d'agriculteurs de subsistance qui pratiquent aussi la chasse, plus comme un sport que pour en tirer des profits économiques. Les Irigwe ont des règles de résidence patri-virilocales très strictes et l'héritage est patrilinéaire. À première vue, on pourrait prendre les Irigwe comme un exemple classique de gérontocratie, avec des vieillards monopolisant à la fois les offices rituels les plus importants et le contrôle de la plupart des ressources essentielles de la tribu; par ailleurs les jeunes gens semblent réduits à des rôles subalternes d'apprentis et les femmes de tout âge, exclues pour toujours des positions d'autorité et de la possession de capital, n'ont aucun droit mais seulement de maigres privilèges en dépit de tous les services et du travail qu'elles accomplissent comme ménagères, partenaires sexuelles, pourvoyeuses d'enfants, transplantées de millet tardif (*zu*), culture la plus estimée de la tribu et, littéralement, porteuses d'eau et de bois. Un examen plus attentif de la vie quotidienne irigwe révèle, cependant, que chacun, et particulièrement les vieillards eux-mêmes, considère les offices importants tout au plus comme une bénédiction plutôt mitigée. Les jeunes hommes en tant qu'individus reçoivent la majeure partie des honneurs tribaux et du prestige; de plus, les hommes, jeunes et vieux, se sentent, pour des raisons valables, souvent surmenés par les services et les attentions qu'ils doivent prodiguer aux femmes.

¹ Le travail de terrain dont découle cet article a été effectué d'août 1963 à juillet 1965; il a été rendu possible par une bourse de la National Science Foundation, U.S.A.

Cette complémentarité sous-jacente et cette distribution *de facto* équitable des bénéfices sociaux et économiques entre jeunes et vieux et entre les deux sexes a ses raisons, je crois, dans deux institutions majeures de l'organisation sociale irigwe. L'une est l'organisation traditionnelle politico-rituelle et l'autre vient de la nature et du fonctionnement du système traditionnel de mariage. Le système politico-rituel et le système de mariage trouvent leur expression et se renforcent l'un l'autre dans l'idéologie tribale ou 'eidos', qui constitue le système traditionnel de la pensée irigwe où prévalent des idées sur l'ordre social et le monde². Cette idéologie sociale offre un contraste marqué avec celles qu'on trouve dans bien d'autres sociétés patrilineaires.

Je commencerai cet article en brossant les grandes lignes de l'idéologie sociale irigwe en relation avec le système politico-rituel traditionnel et je conclurai en démontrant que leur système de mariage traditionnel, tempéré par cette idéologie sociale, a pour résultat que les femmes ont bien des choses à dire, ont le contrôle de fait sur le lieu où elles résident et avec qui, qu'elles acquièrent une part importante des produits économiques de la tribu bien qu'elles soient exclues de tous les offices politiques et rituels et qu'elles ne possèdent aucun droit sur les terres, les autres ressources naturelles et les bâtiments.

☒ L'idéologie sociale irigwe ou 'eidos'

La complémentarité entre attributs essentiellement égaux, quoique bien différents, caractérise les idées des Irigwe à propos des hommes et des femmes. Cette relation entre les deux sexes est exprimée et renforcée par un schème conceptuel politico-rituel explicite, qui est en effet un modèle sociologique « folk » très répandu dans toute la tribu et qui utilise les métaphores de sexe et de génération pour classifier et hiérarchiser chacune des vingt-cinq divisions agnatiques majeures ou « sections » (rekla) des Irigwe.

Chaque section est classifiée et toujours référée par les Irigwe soit comme féminine/femelle (mbru), soit comme masculine/mâle (nto); chaque section est aussi classifiée et référée comme parentale (be/de) ou filiale (kowe). Les sections tribales 'féminines', sept en tout, ont la responsabilité de la plupart des rites de la saison des pluies relatifs à l'ensemencement et à la croissance des cultures, alors que les sections 'masculines', dix-huit en tout, dirigent la plupart des rites d'ensemencement précoce ainsi que les rites de chasse et de saison sèche. La hiérarchie, c'est-à-dire la supériorité relative opposée à la subordination, est plutôt associée à l'âge relatif d'une section,

² Mon approche et la notion d'idéologie sociale ou 'eidos' est largement inspirée de l'usage qu'en fait Gregory Bateson dans *Naven* (Bateson 1958) où il essaie de relier l'"ethos" des latmúl, leur tonus émotionnel, à leur 'eidos' prédominant, leur système de croyances au sujet de leur ordre social et du monde, ceci à travers l'analyse du cérémonial *Naven* (Sangree 1977).

c'est-à-dire à l'ancienneté putative de l'origine de la section ou de son arrivée dans la tribu, qu'à son 'sexe'. Les onze sections 'parentales', en effet, forment une division géographique de la tribu, étant toutes localisées sauf une exception au sud de la rivière Ngell. Ces sections contrôlent la plupart des rituels importants de la tribu. Les quatorze sections 'filiales' sont localisées au nord de la rivière Ngell, on considère qu'elles ont émigré de l'une ou l'autre section 'parentale' ce qui les place dans une position rituelle subordonnée. Une section 'parentale' appelée Rε, considérée comme la plus ancienne section 'féminine', est cependant située aussi au nord de la rivière Ngell qui est la division 'enfant' de la tribu.

Le mythe d'origine suivant de la section Rε, très connu de tous les Irigwe, aide à clarifier cette apparente anomalie.

« Il y a longtemps, Wese, l'ancêtre primordial de la section Rε (Bε Ari Rε) descendit du soleil à un endroit de la division 'enfant' (Nyango). Un de ses descendants tira le feu d'un trou de rocher près de la rivière Ngell et un descendant plus lointain conduisit ses gens de l'autre côté de la rivière [à l'endroit qui est maintenant la division 'parente' (Rigwe)]; il y rencontra un homme nommé Audu qui vagabondait par là. Il portait le nom d'Audu, qui est un surnom irigwe pour les Jarawa, parce qu'il venait de la tribu jarawa située à l'est des Irigwe. Les gens de Rε invitèrent Audu à vivre avec eux; il se maria et devint le 'père' (Bε) [l'ancêtre primordial de la plus ancienne section mâle]. Audu vint en apportant comme cadeau le fruit de l'arbre inhwiae [j'ai été incapable d'identifier botaniquement cet arbre], et la section irigwe qu'il fonda s'appella Nuhwie en souvenir de ce don. À cette époque Audu ne cultivait pas, ses gens ne mangeait que du gibier, des fruits et des baies. Les gens de Rε donnèrent à Audu des semences et lui demandèrent de les distribuer à son peuple. Ils s'entendirent pour se respecter l'un l'autre comme 'mère' et 'fils' et comme 'homme' et 'femme' (ce qui signifie aussi mari et femme dans la langue irigwe). Ainsi, combinant leurs talents de cueilleurs, de chasseurs et d'agriculteurs, ils devinrent ensemble les 'parents' (Bε Na Dε, rekla Rigwe cecur) de la tribu irigwe. Le temps passant, les Irigwe en vinrent à s'accroître de plusieurs sections (rekla), quelques unes provenant de groupes immigrants invités à se joindre à la tribu comme nouvelles sections alors que d'autres se formèrent par fission de patrilignages (renucie) d'autres sections irigwe plus anciennes et déjà établies. Chacune de ces nouvelles sections devint soit une section 'fils' soit une section 'fille', étant désignée ainsi par les sections qui « les adoptèrent dans la tribu » ou par les sections déjà établies desquelles elles se séparèrent.

Finalement, une grande migration eut lieu. Un homme de Zigwe [une section immigrante mâle (voir *charte)] amena quelques membres de sa famille, avec plusieurs compagnons de Nadzie [une autre section immigrante mâle], au nord de la rivière Ngell qui s'établirent non loin d'où les ancêtres primordiaux de la section Rε étaient descendus du soleil bien des

Légende pour la charte

Sections Irigwe

A	Zarama	Ø	Dárò
ε	Tēgbé	P	Ƙpa
B	Taruhwi	Q	Kyééré
C	Cinkye	R	Rε
D	Dárā	S	Ruku/Seli
F	Eetsi	Š	Šüe
G	Gya	T	Tahu
H	Zonhu	U	Nuše
I	Táánā	V	Tace
J	Zágā	W	Nuhwie
K	Zikye	X	Chrétiens
L	Zigwe	Y	Yi Cüie Tabé (amis de la tribu Chawai)
M	Tariüié	Z	Zobwo
N	Nadzie		

génération auparavant. Là, ils formèrent une nouvelle section nommée Tahu qui devint l'assistante rituelle de Zigwe. Très peu de temps après, la section entière de R_C suivit ces gens à leur nouveau site, abandonnant leur habitat au sud de la rivière [ce déplacement était tout à fait approprié, m'a-t-on dit, non seulement parce que R_E retournait ainsi à l'endroit qu'ils avaient déjà occupé avant de rencontrer les ancêtres de Nuhwie et de former la tribu irigwe, mais aussi parce qu'il est de coutume chez les Irigwe qu'une femme dans sa vieillesse abandonne le mari chez qui elle réside pour habiter près d'un de ses fils sans se préoccuper de savoir si ce mari (c'est-à-dire le père de ce fils) est toujours vivant et s'il la veut encore pour épouse].

Peu après, des lignages (renucie) d'autres sections mâles et femelles immigrèrent au lieu appelé Nyango, au nord de la rivière Ngell. Ces migrations se firent il y a longtemps [des généalogies les placeraient à six ou sept générations], et ces sections qui passèrent au nord de la rivière en laissant derrière elles leurs sections 'parentales' sont connues comme des sections 'enfants' (arewe).

Ce mythe d'origine explique, il sert en fait de charte légitimante, la manière dont les sections irigwe se sont partagées les responsabilités et la coopération pour les rites du cycle annuel de subsistance de la tribu traitant des forces de vie (tede). À l'exception de la section R_E et de ses deux sections dérivées (voir charte), chaque section de la division 'enfant' reconnaît son origine dans l'une des sections 'parentales' localisées dans la division 'parentale', la sert comme subordonnée rituelle et assume sa classification sexuelle. Il est important de noter, cependant, qu'il n'y a pas de consensus tribal à propos de qui, de R_E ou de Nuhwie, était la première section dans le pays irigwe. En effet, les aînés de Nuhwie, la section mâle la plus ancienne, rejettent le mythe d'origine de la section R_E que nous avons rapporté. Ces aînés soutiennent que leurs ancêtres chassaient dans la région R_{igwe} bien avant l'apparition de la section R_E et que ce sont donc eux les plus anciens. De plus, ils affirment que les ancêtres de R_E vagabondaient tout simplement dans le territoire de Nuhwie, qu'ils furent invités à y rester comme 'épouses' et qu'ils reçurent subséquemment le leadership des rites 'féminins' que leur accordèrent magnaniment les gens de Nuhwie par grande affection conjugale! Quelquefois, lorsque les aînés de Nuhwie veulent mettre l'accent sur leur statut supérieur, ils prétendent que la section R_E est leur 'fille' plutôt que leur 'épouse'.

En dépit de cette dispute toujours vivace entre les aînés de R_E et de Nuhwie pour savoir qui était le «premier», et un égal manque de consensus au sujet de Wese, l'ancêtre de R_E, qui serait ou non descendu du ciel d'une manière spéciale, la tribu dans son entier regarde à la fois les sections de R_E et de Nuhwie comme les deux plus anciennes sections irigwe et elle accepte et utilise le reste du mythe d'origine de R_E comme le plan explicatif de base de la catégorisation rituelle et des sous-spécialités de chacune des

sections de la tribu. La coutume, consonnante avec le mythe, assigne aux aînés de la section de Rε le leadership rituel de la tribu pour la majeure partie de la saison des pluies, à l'époque des cultures; les aînés de Rε prennent aussi soin du feu tribal cérémoniel pendant cette période où la coutume ainsi que l'abondance des précipitations exigent que les feux soient allumés exclusivement à l'intérieur et que les foyers soient soigneusement entretenus pour éviter toute fumée excessive. De la même façon, les aînés de Nuhwie ont le leadership rituel de la tribu pendant la saison sèche après que les céréales les plus importantes ont été moissonnées, alors que les grandes chasses sont organisées en conjonction avec la mise à feu de la brousse et que les préparatifs initiaux des champs et des semis hâtifs sont effectués. Durant cette période, où l'on peut cuire dehors, les aînés de Nuhwie deviennent les gardiens du feu cérémoniel.

Les aînés de Rε et de Nuhwie sont reconnus comme les aînés rituels les plus puissants de la tribu; ils sont responsables des plus importants rites tribaux tant agraires que cynégétiques et ils servent d'arbitres ultimes en cas de disputes inter-sections. En aucun cas cependant la totalité de la puissance rituelle irigwe ne leur échoit. En accord avec le mythe présenté plus haut, chaque section est vue comme ayant des responsabilités rituelles spécifiques qui lui ont été déléguées de manière permanente par sa section d'origine, c'est-à-dire la section tenue soit comme sa 'parente' soit encore pour l'avoir adoptée chez les Irigwe. Ainsi, par exemple, la section de Zobwo est appelée 'fils' de Nuhwie car on croit qu'un descendant agnatique d'Audu émigra au nord de Nyango pour y fonder Zobwo et c'est pour cette raison, disent les Irigwe, que les aînés de Zobwo ont toujours servi de lieutenants à Nuhwie et qu'ils font certaines cérémonies majeures de la saison sèche tenues à Nyango, la partie 'enfant' du nord des Irigwe. Quelques-unes des sections liées pour les cérémonies par cette relation 'parent-enfant' basent ce lien sur une adoption putative plutôt que sur l'agnation. Par exemple, on dit que la section de Cinkye, qui fait remonter ses origines agnatiques à la tribu rukuba située au nord des Irigwe, a des ancêtres qui vinrent en territoire irigwe sous le parrainage de la section de Nuhwie qui les accueillit comme ses 'jeunes épouses'. Cette relation est utilisée pour justifier le fait que les aînés de Cinkye sont chargés de préparer des fêtes rituelles avec des chèvres et des moutons que doit payer aux aînés de Rε et de Nuhwie tout individu trouvé coupable, par les aînés de sa propre section, d'avoir transgressé les lois tribales traditionnelles. D'autres exemples similaires à celui de Nuhwie et de Zobwo sont Sūe et Tēgbé; les aînés de Sūe, qui descendent agnatiquement de Cinkye, lui servent d'assistants rituels à Nyango, alors que les aînés de Tēgbé, dont les ancêtres émigrèrent à la fois de Rε et de Cinkye, peuvent aussi assister les aînés de Cinkye mais servent principalement de lieutenants pour les aînés de Rε.

Les rites du cycle annuel chasse/culture de subsistance sont en effet les rituels principaux de la tribu. Les traditionalistes irigwe pensent fermement encore aujourd'hui que si leurs propres rites ne sont pas faits la tribu périra

sous peu. Aucune étiquette lexicale particulière n'est employée pour dénoter ces rites, mais lorsque le mot *tede* est utilisé par les Irigwe, ce qui dans son sens le plus large peut être traduit par «force sacrée de vie, et les rituels qui la soutiennent», on peut assumer sans crainte, en l'absence d'un contexte qualificatoire plus poussé, que le cycle annuel des rites de chasses et des cultures – ou une portion d'entre eux – est ainsi désigné. Les Irigwe considèrent que la responsabilité de ces rites ainsi que leur déroulement sont des affaires importantes qui ne doivent être confiées qu'à ceux qui les connaissent bien, qui sont décidés à les faire correctement et qui sont exempts de soupçons de sorcellerie. Ils disent que «la force de vie est gâtée» (*adzio tede*) si les rituels qui leur sont associés ne sont pas faits adéquatement ou sont exécutés par ceux qui possèdent la substance de sorcellerie (*tsitsie*). Quand la force de vie est endommagée, non seulement les vies de ceux qui font les rites sont mises en danger mais on s'attend aussi à des désordres climatiques avec comme conséquence de mauvaises récoltes et des catastrophes pour tous. Les Irigwe se protègent contre cette éventualité de deux façons. Premièrement, ils s'assurent que tous les rituels des forces de vie sont effectués sous la supervision soigneuse des aînés de la section, qui en sont traditionnellement responsables et qui ont appris à assumer correctement ces responsabilités lors d'un long apprentissage; deuxièmement, tous les individus connus ou soupçonnés de recéler la substance de sorcellerie sont exclus des positions de responsabilités relatives à ces rites.

Le mythe d'origine irigwe décrit plus haut et l'arrangement des vingt-cinq sections en groupements rituels dits 'masculins' ou 'féminins' illustrent bien la tendance irigwe à conceptualiser et à organiser les hommes en relations avec la nature en termes de paires contrastées et complémentaires. Le mythe n'illustre pas, cependant, un autre aspect de ces paires contrastées, notamment que chaque moitié de ces paires contrastées contient des éléments de son contraire ou de sa moitié opposée. Ce sont ces prémisses de l'ambiguïté manifestée de manière répétée dans des facettes diverses de l'idéologie sociale et de la cosmologie irigwe qui donnent la clé pour percevoir les constantes irigwe des manifestations du leadership tant séculaire que sacré et aussi, comme nous le verrons, pour comprendre une bonne part du sexisme irigwe. Cette ambiguïté est patente dans le domaine de l'autorité rituelle au travers des recoupements des spécialités rituelles 'mâles' et 'femelles': les aînés des sections 'mâles' ont la responsabilité de quelques rites agraires, particulièrement pendant les premiers semis et les moissons tardives, et les aînés des sections féminines supervisent quelques-uns des incendies de brousse et quelques-unes des chasses du début de la saison sèche; de même, les aînés des sections les plus jeunes ont aussi des responsabilités spéciales considérées comme vitales pour toute la tribu lors du cycle annuel des rites de la force de vie.

Le mythe d'origine fait indirectement référence à cette prémisse d'ambiguïté sous-jacente dans la dispute toujours actuelle pour savoir qui des ancêtres de la section féminine *Rε* ou des ancêtres de la section masculine

Nuhwie furent les vrais ancêtres des Irigwe, et aussi par l'association des statuts des sections 'enfants', soit dérivées d'ancêtres étrangers assimilés à la tribu comme 'épouses' ou par adoption, soit d'ancêtres qui se séparèrent de sections tribales plus anciennes. Ce que le mythe d'origine passe sous silence est le rôle ambigu dont les Irigwe croient investis les rituels de la force de vie sacrée (tede), c'est-à-dire les rites du cycle annuel de subsistance. Ces forces ont de l'importance pour la survie et la prospérité de ceux qui sont impliqués directement dans ces rites mais, à l'inverse, les Irigwe croient aussi que les forces étrangères et profanes de la sorcellerie (tsitsie) jouent un rôle dans la survie et la bonne marche de la tribu tout entière.

Mes enquêtes chez les Irigwe m'ont amené à conclure que les idées généralement partagées mais rarement discutées ouvertement dans la tribu sont que les rites des forces de vie tendent à affaiblir et à tuer ceux, ainsi que leurs familles, qui sont principalement assignés à leur exécution, que celle-ci soit bien ou mal faite. Comme preuve à l'appui, les Irigwe me firent d'abord remarquer la taille relativement petite des sections 'parentales' les plus anciennes qui ont la plus grande responsabilité et le plus grand intérêt dans ces rites, nommément Re, Nuhwie et, à un degré moindre, Cinkye. Ils contrastent ceci avec les dimensions plus importantes des sections 'enfants' plus jeunes et investies de responsabilités moindres dans les rites des forces de vie, comme la section de Nadzie localisée dans la division 'parentale' mais dont la date d'arrivée chez les Irigwe est relativement récente, et les sections de Tēgbé et Tahu, investies également d'intérêts mineurs dans les rites des forces de vie, qui sont établies dans la division 'enfant' (voir la charte).

J'ai la preuve que jusqu'en 1931 les bois sacrés, exclusivement utilisés comme lieu du déroulement des rituels clés, abritaient des mouches tsé-tsé porteuses de *Trypanosoma Gambiense*. Ceci serait assez pour expliquer la cause de la taille relativement petite des sections les plus impliquées dans ces rituels (Sangree 1970), mais les Irigwe ne sont pas en général conscients de ce facteur médico-épidémiologique. C'est pourquoi les Irigwe traditionalistes persistent dans leur croyance que les forces de vie (tede) tendent à tuer ceux qui sont les plus zélés à maintenir leurs activités rituelles, ils assurent en même temps que seule une exécution appropriée de ces rituels par des aînés soigneusement entraînés et exempts de sorcellerie peut empêcher la force de vie d'être encore plus léthale pour eux et leurs familles que lorsque les rites ne sont que simplement bien faits.

Pour résumer, les Irigwe croient que la force de vie (tede) est bonne dans son essence mais dangereuse. Même si elle doit être 'nourrie' correctement par des rites spéciaux pour qu'on aie de bonnes conditions climatiques et une croissance adéquate des cultures, donc pour avoir ultimement la prospérité dans toute la tribu, elle tend cependant à affaiblir ceux qui exécutent les rites, à amener les maladies et probablement la mort à ceux qui les exécutent sans soin et elle détruit éventuellement tous ceux qui, étant sorciers, s'occupent des rites.

Ceci nous ramène aux notions irigwe de sorcellerie (tsitsie), qui sont en contraste particulier avec la force de vie (tede). L'explication complète des croyances irigwe au sujet de la sorcellerie serait trop longue, une digression majeure bien éloignée du sujet de cet article, mais quelques remarques sur ses attributs de base aideront à clarifier les relations – ou plutôt le manque de relations – entre la sorcellerie et la force de vie irigwe et rendront plus intelligible la polarité rituelle entre les sections irigwe aînées et cadettes.

Dès le début de mon travail de terrain chez les Irigwe, j'entendis des commentaires et des allusions sur les sorciers (krotu ou ne tsitsie) et sur la substance de sorcellerie (tsitsie). Pendant plusieurs mois, tout ce que j'enregistrai sur ces questions était inévitablement dépeint comme mauvais ou défavorable. J'appris que les sorciers (krotu) sont des gens qui possèdent une puissance létale non matérielle (tsitsie) d'origine étrangère et non irigwe qui, entre autres choses, leur confère le pouvoir de transformer leur corps en des formes multiples qui leur permettent de se déplacer sans être détectés, de faire du mal aux autres en plaçant des galets sous leur peau ou, même, en amenant des maladies virulentes comme la lèpre ou la petite vérole à des individus ou à des groupes entiers de la tribu. Bien que les Irigwe pensent que la puissance de sorcellerie provient à l'origine de l'étranger et qu'elle se perpétue encore aujourd'hui par des sources extérieures à la tribu, ils croient qu'il y a eu des Irigwe vivant depuis des générations dans la tribu qui ont possédé cette force qui ne laisse aucune marque physique détectable, même à l'autopsie.

Il y a trois façons de devenir sorcier : 1) par héritage. On croit généralement que deux enfants d'un sorcier, un garçon et une fille (mais rarement plus de deux enfants) seront aussi des sorciers ; 2) la force de sorcellerie (tsitsie) peut être achetée à un sorcier et ingérée sous forme de médecine. Un sorcier peut aussi secrètement faire avaler cette médecine à la victime qu'il ou qu'elle désire voir devenir sorcier(e) ; le consommateur devient alors aussi sorcier ; 3) la jumeauté (rêhui). Les jumeaux sont des sorciers et toutes les naissances multiples sont attribuées à la malveillance des sorciers. En conséquence, l'un des jumeaux (ou souvent les deux) sont tués. Le survivant, au cas où l'un est autorisé à survivre, ainsi que l'enfant issu de la même mère qui suit immédiatement des jumeaux, et connu sous le nom « d'excrément de la jumeauté » (revu rêhui), est traité médicalement de manière très élaborée pendant des années, ceci à des coûts très élevés, pour le (ou la) rendre inoffensif(ve) pour les autres (Sangree 1971). Ces jumeaux survivants, traités ainsi que les frères cadets qui suivent immédiatement des jumeaux, sont facilement identifiés parce qu'ils sont toujours nommés et référés par l'un ou l'autre des deux noms propres qui leur sont exclusivement réservés. Les gens peuvent parler d'eux comme de sorciers (krotu), mais ne les craignent pas. Ceci va si loin qu'une bonne partie de ceux-ci entretiennent une pratique très active, et qui rapporte, de devin car on croit qu'ils ont la faculté de percevoir quand, et quelquefois où, la puissance

maléfique d'autres sorciers qui n'ont pas été traités rend les gens malades. Mais ces sorciers traités ne peuvent participer aux rites clés de la force de vie, pour leur propre sécurité et pour éviter de « gâter » la force de vie.

Ce ne fut qu'assez tard dans mon travail de terrain que j'appris que certains sorciers non traités pouvaient être considérés comme des attributs positifs pour la tribu et qu'ils pouvaient même quelquefois devenir des héros tribaux. J'avais demandé à certains aînés qui avaient connu les temps pré-européens quelles étaient les qualités spéciales possédées par les grands guerriers. On me répondit que quelques-uns des meilleurs avaient le pouvoir de se rendre invisibles et de voler, d'espionner aussi l'ennemi et de fondre sur lui subrepticement, voire même de le tuer par des moyens magiques. Je notai que cela ressemblait tout à fait à des sorciers et les aînés répliquèrent, tout à fait incroyables que je n'aie pas déjà fait le rapprochement, que, bien sûr, c'étaient des sorciers, souvent même pas traités, et que c'était pour cette raison qu'ils étaient de si bons tueurs d'ennemis!

En dehors des sorciers traités résultant de la gémellité, un diagnostic non équivoque n'est pas possible pour savoir qui est sorcier, et si le sorcier suspecté utilise ses pouvoirs maléfiques exclusivement contre des ennemis étrangers ou encore contre d'autres Irigwe. La divination faite par un jumeau traité n'est même pas une garantie car, à ma connaissance, ils se gardent de nommer un sorcier spécifique comme l'auteur du mal. Des individus, hommes ou femmes, abandonnent quelquefois leur lieu de résidence, troublés et embarrassés par des rumeurs et des allusions visant à les faire passer pour sorciers. Ils vont chercher refuge chez d'autres consanguins ou chez des alliés ou encore, dans le cas d'hommes ayant un bon nombre de dépendants, bâtissent une nouvelle concession en brousse dans un endroit vacant. Une certaine réserve, ainsi que la crainte que la prospérité des siens ou de ses dépendants ne soit affectée par le fait d'avoir mécontenté un sorcier présumé, rend les individus très réticents à discuter de rumeurs et d'accusations de sorcellerie et les pousse à accompagner leur propos de « peut-être » ou de « je l'ai entendu dire ». Ces réticences ont peut-être été accrues par la possibilité, introduite récemment, de porter ces allégations en cour de justice et de porter plainte pour diffamation. Par contre, j'ai trouvé que les gens étaient toujours disposés à parler des anciens sorciers décédés, spécialement de ceux qui sont considérés aujourd'hui comme des héros.

L'un de ceux-ci est le fondateur de la section de Tahu et le premier Irigwe à avoir émigré à Nyango, la nouvelle division 'enfant' de la tribu au nord de la rivière Ngell. Sa raison d'abandonner Zigwe, raison que j'entendis souvent évoquée par des gens de diverses sections irigwe — mais jamais par quelqu'un de Tahu — est qu'il était un sorcier et qu'on lui demanda de partir pour cette raison. On se rappellera que le mythe d'origine dit qu'il émigra à l'endroit qui est maintenant Nyango accompagné par ses dépendants immédiats et par nombre de gens de la section de Nadzie et leurs dépendants. Ensemble ils fondèrent la section de Tahu et au cours des ans

furent suivis à Nyango par des groupes d'autres sections qui s'y installèrent en fondant de nouvelles sections dans cette nouvelle division 'enfant'. Chaque fois que j'ai demandé aux aînés de Tahu si leur ancêtre était un sorcier ils ont inévitablement répondu que c'était faux, quelques-uns notant que de telles rumeurs avaient été inventées par des personnes jalouses du renom de grand guerrier du fondateur. L'on m'assura aussi que s'il avait été un sorcier il n'aurait pu se faire accompagner et suivre jusqu'à Nyango par les gens de Nadzie et par d'autres. Quoiqu'il en soit, j'ai souvent entendu les aînés irigwe prêcher et proclamer maintes fois que la tribu irigwe n'avait survécu que grâce aux efforts conjugués des 'enfants' rituellement cadets et leurs talents particuliers pour repousser les attaques ennemies, et des 'parents' rituellement aînés avec leurs responsabilités spécifiques pour le succès du cycle annuel des activités de subsistance. Les aînés ne manquaient pas de conclure leurs déclamations en arguant que les aînés des sections les plus anciennes devaient être spécialement remerciés et honorés à cause de leurs efforts qui assuraient la tribu de profiter des bienfaits d'un bon climat et de bonnes récoltes, ceci aux dépens de la taille démographique de leurs sections qui diminuaient à cause de leur participation dans les rituels de la force de vie! Une seconde moralité, cependant, proclamée et entérinée seulement par les aînés des sections les plus anciennes, voulait que la force de sorcellerie (tsitsie) étrangère était derrière la plupart des succès guerriers et cynégétiques des sections cadettes et que celles-ci, par conséquent, avaient tout intérêt à laisser l'autorité rituelle et le leadership cérémoniel aux aînés des sections aînées qui n'étaient pas associés à la sorcellerie et donc exempts des dangers d'être tués par les attributs des forces de vie qui, par définition, tuent les sorciers!

Pour récapituler: les sections aînées sont principalement impliquées dans le contrôle des rites sacrés de la force de vie irigwe (tede) qui sont essentiels pour la prospérité générale de toute la tribu mais très affaiblissants pour les membres des sections les plus engagés dans leur contrôle. Les sections cadettes sont impliquées surtout dans le contrôle de la force de sorcellerie étrangère, essentielle à la défense de la tribu contre les ennemis extérieurs, mais apte aussi à tuer n'importe qui de la tribu, sauf les sorciers eux-mêmes. Comme le voient les Irigwe, puisqu'on ne peut survivre sans avoir à la fois de bonnes récoltes et une bonne protection contre les ennemis du dehors, les sections aînées et cadettes ont besoin de coopérer pour assurer leur survie mutuelle.

Ceci m'amène à la conclusion de mon esquisse du mythe irigwe et de l'idéologie sociale qui place les sections tribales 'parentales' et 'filiales' et les sections 'masculines' et 'féminines' en opposition complémentaire dans le domaine politico-rituel. Nous avons vu que les métaphores 'parents' et 'enfants' sont quelque peu ambiguës mais en aucun cas interchangeable, de même manière les métaphores 'mâle' et 'femelle' sont aussi utilisées dans ce domaine de façon ambiguë mais en aucun cas de manière androgyne. En conclusion, il est important de noter que, depuis l'arrivée des Anglais,

les membres des sections 'enfants' les plus populeuses ont toujours assumé les rôles de leadership politique, de porte-paroles tribaux face au gouvernement colonial et, plus tard, l'administration nigérienne (Sangree 1972).

Je vais maintenant passer de l'utilisation métaphorique du sexe et de la génération dans le domaine politico-rituel à l'examen de la nature de ses correspondances avec les rôles sexuels et générationnels tels qu'ils s'appliquent aux individus chez les Irigwe. Un des mécanismes sociaux majeurs, peut-être le plus important, qui médiatise l'idéologie sociale et les rôles individuels est le système de mariage irigwe. Une bonne part de cet article consistera donc en une description des caractéristiques essentielles de ce système plutôt complexe et inhabituel. Je démontrerai enfin brièvement que les femmes irigwe, grâce en partie au fonctionnement du système de mariage, jouissent *de facto* des ressources de la tribu et d'un statut social *de facto* équivalent en gros à celui des hommes. En conclusion, je suggérerai que l'idéologie sociale irigwe est un modèle culturel qui aide non seulement à régler la coopération inter-sections et à affirmer la solidarité tribale mais renforce aussi le statut équivalent et l'interdépendance entre les sexes et les générations, interdépendance qui est la trame de la vie quotidienne.

Il existe un manque réconfortant de chauvinisme masculin et féminin dans la vie quotidienne irigwe et, dans la plupart des domaines, on trouve une division assez tranchée mais pas trop rigide entre les rôles sociaux des hommes et des femmes, rôles complémentaires et essentiellement égalitaires vis-à-vis les uns les autres. Pourtant, les offices politiques et rituels les plus importants ainsi que l'héritage des terres, sont exclusivement des prérogatives masculines de même que la participation à la chasse au gibier et à la prise des têtes d'ennemis. C'est en tenant compte de ces réalités sociales que Weze, l'ancêtre apical des Irigwe (du moins pour bien des Irigwe) était *un homme*, bien que fondateur de la section 'féminine' de Rε et que, de même, le furent aussi les fondateurs des autres sections, tant 'masculines' que 'féminines'.

La réponse type des Irigwe à la question: «Pourquoi exclure les femmes des offices politiques et rituels importants, de l'héritage des terres et de la participation à la chasse et à la prise des têtes d'ennemis?» est simplement: «C'est notre coutume» (tede nji). Quelques Irigwe, cependant, me firent remarquer qu'il serait absurde que les femmes fissent ces choses parce qu'elles sont toujours en train de changer de résidence, allant d'un mari à l'autre, et qu'en conséquence on ne pouvait pas compter sur elles pour de telles responsabilités. En fait, le système irigwe de polyandrie/polygynie dans un système agnatique ainsi que la non participation des femmes dans le leadership politique et rituel, leur exclusion de l'héritage des terres et de la chasse, forme un tout. La mobilité résidentielle extrême des femmes exigée par le système de mariage empêche un leadership effectif des femmes, sinon leur participation, dans toutes ces activités.

▣ Le mariage irigwe³

Les femmes irigwe sont obligées au cours de leur vie d'épouser une pluralité de maris. Les règles d'exogamie interdisent aussi bien la polyandrie fraternelle que la polygynie sororale; la résidence est virilocale. Une femme change donc de résidence chaque fois qu'elle se rend chez un autre de ses maris. Mais chaque mari reste son mari, où que soit la femme, mari chez qui elle pourra retourner plus tard. Les Irigwe se marient en général fréquemment mais la plupart de ces mariages ne comportent habituellement que de brèves périodes de co-résidence, trois ou quatre nuits consécutives sont considérées comme le minimum acceptable pour chaque mariage. Toutes les vieilles femmes irigwe (la minorité chrétienne exceptée) ont plusieurs maris. Un recensement complet de cinq concessions fait en 1965 et totalisant plus de deux cent cinquante personnes montre que chaque fille pubère ou plus âgée avait eu un mariage primaire arrangé pour elle. Toutes les femmes de plus de vingt ans avaient au moins un mari secondaire, la plupart deux ou plus. Un peu plus de la moitié des femmes d'âge mûr ou au-dessus avaient des enfants de deux maris ou plus.

Un élément crucial de cette universalité des mariages polyandriques pour les femmes assez jeunes est le rôle joué par le gardien des mariages. Chaque femme irigwe a pour la vie un homme de son lignage (énūcié) qui supervise ses mariages et reçoit les compensations matrimoniales. Normalement, le père de la femme joue ce rôle jusqu'à la tenue d'une cérémonie appelée *sá tēse*, généralement pendant la première grossesse de sa fille. Après quoi il choisit souvent un autre homme de son lignage, connu sous le nom de «père substitut» (*bae bi nva*) qui le remplace comme gardien des mariages. À la mort du père ou du père substitut, un autre père substitut est choisi dans le lignage par les aînés de celui-ci pour devenir le nouveau gardien. Un tel gardien attribue les services sexuels, mais jamais les services sexuels exclusifs, à quiconque épouse la femme. En fait, il peut la donner en mariage à tous les hommes avec qui il peut arranger un mariage pour autant que la femme soit d'accord. Comme il n'y a pas de divorce, un mari est en compétition avec les autres maris de sa femme pour ses faveurs sexuelles aussi bien que pour la paternité des enfants.

Les droits *in uxorem* et *in genetricem* sont vus comme légitimement séparés, comme des entités distinctes dans plusieurs systèmes de mariage⁴, on verra que cette distinction est implicite dans les pratiques matrimoniales irigwe. La caractéristique peut-être la plus importante du système de mariage irigwe est que le droit d'attribuer la femme comme partenaire sexuelle demeure de façon inaliénable aux mains de son patrilignage (énūcié), — groupe dans lequel elle ne pourra jamais se marier — alors que tous les

³ Une bonne partie des informations qui suivent sur le mariage irigwe a été développée et publiée dans «Irigwe and Rukuba Marriage: A comparison» (Muller and Sangree 1973: 27-40).

⁴ Voir pour ces distinctions: Laura Bohannan, «Dahomean Marriage: A Re-valuation» (Bohannan 1949).

droits et les contrôles sur la paternité des enfants de la femme sont conférés une fois pour toutes à tous ses maris, présents et futurs, par son gardien et par son lignage tôt dans sa carrière matrimoniale. C'est la principale fonction de la cérémonie appelée *sá tèse*, «mettre de côté», dont nous avons fait mention plus haut.

Sá tèse, que l'on tient le plus souvent lors de la première grossesse de la femme, est toujours fait après que la femme ait quitté la maison paternelle pour s'en aller résider chez l'un ou l'autre de ses maris. La cérémonie a lieu à l'autel central de sa section agnatique et seuls ses agnats immédiats et les leaders de sa section y assistent avec le père du mari chez qui elle réside présentement. Les maris, eux, ne viennent pas à la cérémonie. *Sá tèse* marque, d'une part, la renonciation de tous les droits en paternité sur ses enfants par son propre lignage et, d'autre part, la cérémonie réaffirme l'intérêt constant de son patrilignage pour ses enfants et tout spécialement pour leur santé.

Il existe deux types de mariage traditionnel irigwe de base. Un des types, arrangé par les parents du couple avant même leur adolescence, est connu des hommes sous le nom de *fo 'wena*, «prendre une jeune fille», et par les femmes sous le nom de *nyinyira*, «un d'ici à là». L'autre type, arrangé le plus souvent par le couple lui-même est appelé *fo mbru*, «prendre une femme ou épouse», par les hommes, et *vwe vwe*, «chant-chant», par les femmes. J'appellerai simplement le premier type 'mariage primaire' parce qu'il inaugure idéalement la carrière conjugale d'une jeune fille, et le second 'mariage secondaire'⁵.

Les arrangements pour un mariage primaire sont du ressort de la famille du garçon, habituellement quand il est encore très jeune ou même encore bébé. Quelquefois la mère ou la grand-mère de l'enfant peut prendre l'initiative; nous connaissons un cas où la grand-mère paternelle de l'enfant la fiança à la petite-fille de l'une de ses co-épouses (une petite fille d'une des co-épouses d'un autre de ses maris, notons bien). Généralement une famille arrange un mariage primaire pour chacun des fils mais, à l'occasion, un jeune homme peut en contracter plus d'un. Bien qu'une jeune fille ne puisse jamais contracter qu'un de ces mariages primaires, il est commun (et mis à son crédit) qu'une jeune fille populaire atteignant la puberté se fiance pour le mariage secondaire à plusieurs hommes avant la consommation de son premier mariage.

⁵ Je suis ici la définition du mariage secondaire que donne M.G. Smith et qui s'énonce comme suit: «[Le mariage secondaire est] ... l'union d'une épouse avec un autre homme que son précédent mari, qui ne suit ni ne précède un divorce, et qui est légitimée par un paiement de fiançailles fait au père ou au gardien de la nouvelle épouse» (Smith 1953: 323).

Quand le jeune homme est assez âgé et assez fort pour fournir une bonne journée de houage dans les champs et lorsque les seins de la jeune fille commencent à croître, le père du garçon rend visite au père de la jeune fille, celui-ci lui montre les champs que le fils devra préparer pour les semis. Au début de la saison agricole qui suivra, le jeune homme aidé d'une douzaine de ses frères de lignage effectue, en tout, environ vingt-quatre journées/hommes dans les champs que son beau-père lui a assignés. Une bonne partie des préparations des champs avant les semis est ainsi effectuée par des groupes de travail de jeunes gens du même lignage qui aident aux prestations matrimoniales de leurs plus jeunes membres.

Normalement, après trois ou quatre ans de ces services, mais jamais avant que la jeune fille ne soit pubère, le mariage est consommé lorsqu'elle se rend chez son mari qui vit chez son père. Le mariage se fait quelquefois avant que le jeune homme ait atteint la puberté; je suis en mesure d'en donner deux cas détaillés. Après ceci, on ne doit plus rien au beau-père. Comme les mariages primaires sont le plus souvent arrangés entre familles qui sont des agnats éloignés de la même section ou entre familles qui ont des liens d'amitié, il est important pour les agnats de la jeune fille que le mariage se fasse sans fausse note. Une jeune fille irigwe qui atteint la puberté peut se sentir encline à défier l'autorité paternelle et s'en aller vivre chez l'un ou l'autre de ses prétendants au mariage secondaire avant même d'avoir consommé son mariage primaire (les fiancés secondaires sont tous pubères par définition). Un père prudent hésitera à retarder le mariage primaire de sa fille après la puberté même s'il doit pour cela renoncer à des prestations additionnelles sur ses champs. D'un autre côté, la mère de la jeune fille, exempte de ces pressions familiales et de ces relations d'amitié qui lient son mari, peut conseiller à sa fille d'attendre et de retarder son départ au moins jusqu'à ce que son fiancé primaire ait quelque peu grandi. Le contrôle maternel sur les enfants, garçons et filles, est renforcé par la croyance irigwe que les matrilatéraux, c'est-à-dire la mère et son patrilignage (*ne tekwe*), sont la meilleure source d'aide en cas de maladie ou de difficultés et un enfant apprend très vite à écouter les conseils de sa mère et de ses matrilatéraux. Ainsi, bien qu'une mère n'ait aucun droit formel en ces matières, c'est souvent elle qui décide quand sa fille s'en ira chez son mari primaire, à tel point qu'un cadeau substantiel en argent ou en nature de la part de la famille du fiancé primaire précède souvent de peu la consommation du mariage primaire. Il faut noter que dans les cas où la jeune fille se rend d'elle-même en premier chez un de ses fiancés secondaires, elle se sent toujours obligée de remplir les engagements pris par ses parents pour son mariage primaire, au moins minimalement, en se rendant chez son mari primaire quelques temps après pour y demeurer au moins quelques semaines.

L'initiative d'arranger un mariage secondaire, contrairement à un mariage primaire, est du ressort de l'individu concerné. Il utilise généralement un ami comme intermédiaire lorsqu'il veut s'assurer des sentiments d'une jeune

fille (ou d'une femme mariée) qui peut soit le rejeter ou l'encourager à persévérer. S'il est encouragé, le prétendant doit prendre contact avec le gardien de la femme (c'est-à-dire son père ou son père substitut) et lui demander son consentement. Le gardien donne généralement son accord après avoir conféré avec sa pupille, sauf si l'union tombe dans les catégories prohibées de l'inceste ou de l'exogamie.

Les mariages primaires et secondaires sont prohibés entre membres d'un même lignage, entre cognats ayant un arrière grand-parent en commun, entre personnes nées dans la même concession sans référence ici à la parenté, et avec des femmes de la maison natale de la mère. Un homme d'une concession donnée, et aussi tous ses frères de concession, ne peuvent se marier avec plus d'une femme d'une concession donnée car les Irigwe disent craindre que deux 'sœurs' ne forment une coalition contre leurs maris. Deux hommes de la même section ne peuvent jamais épouser la même femme tant qu'ils sont tous les deux vivants, de même un homme ne peut épouser une veuve d'un membre de son lignage avant qu'elle ne se soit mariée à un nouveau mari d'une autre section. La section n'est pas une unité exogame et les mariages primaires, en particulier, sont souvent arrangés entre agnats distants aussi bien qu'entre consanguins distants.

Les prétendants au mariage secondaire ne peuvent être des membres de la section où la femme a un mari vivant ou un fiancé. Comme le disent les Irigwe: «Vous pouvez prendre une jeune fille ('wena) mais jamais une épouse (mbru) dans votre propre section». De plus, un homme ne peut épouser une femme mariée dans la section de sa propre mère ni dans la concession de sa grand-mère maternelle, en bref il ne peut contracter un mariage secondaire avec aucune femme mariée à des hommes de ces deux catégories relevant de sa parenté. En d'autres termes, bien que les mariages primaires se fassent fréquemment entre membres de lignages différents de la même section, aucun homme ne peut prendre en mariage secondaire la femme d'un autre membre de sa propre section. Un homme est libre, cependant, excepté s'il en est empêché par ses affiliations cognatiques personnelles ou par des liens d'amitié, de prendre en mariage secondaire toute femme d'une autre section que la sienne.

Les arrangements pour un mariage secondaire sont tous entérinés formellement et deviennent exécutoires dès que le prétendant effectue le paiement du mariage au gardien de sa femme; le montant de ce paiement était d'environ trente shillings en 1965. Après ce versement, la femme est requise d'abandonner le mari chez qui elle réside et de passer une nuit à la concession de son nouveau mari secondaire. Elle le fait normalement dans les quelques mois qui suivent le paiement. À moins que la mère ne favorise aussi cette union et que, comme pour un mariage primaire, elle reçoive une somme d'environ dix shillings, on peut s'attendre à ce que la femme remette plusieurs fois son départ chez son mari secondaire.

Lorsqu'une femme rejoint un mari secondaire, elle laisse derrière elle tout ce qu'elle possède, excepté les vêtements et les bijoux qu'elle porte sur elle (occasionnellement une femme plus âgée prendra un ou plusieurs de ses enfants en bas âge avec elle). Ordinairement le mari déserté vient la rechercher le matin suivant la fuite. Lors d'une visite subséquente, la femme peut choisir de rester et de cohabiter chez le nouveau mari. Le mari qui la reçoit doit être préparé à lui donner une hutte et tout ce qu'il lui faut pour faire le ménage s'il espère la voir rester pendant plus d'une nuit. Si elle reste avec un mari depuis la saison des semis jusqu'à la fin de la moisson, il se doit de lui donner du grain pour cuire lors de la saison sèche, et un petit grenier (ata mbru) pour le conserver. Les jeunes femmes qui viennent juste de consommer leur mariage primaire s'en vont chez des maris secondaires en toute saison, bien qu'elles tendent à le faire lors de la saison de chasse et lors du début du cycle agricole alors que les danses et la musique sont permises. Mais dès qu'une femme est restée assez longtemps avec un mari pour qu'il lui ait donné un grenier et du grain, elle l'abandonnera rarement pour un mari secondaire avant le début d'un autre cycle agricole, époque à laquelle elle a alors utilisé tout son grain.

À l'aube, après qu'un homme ait reçu une nouvelle épouse secondaire, les femmes de la concession annoncent l'événement par des ululements stridents. Avant longtemps, le mari déserté ou l'un de ses frères s'en vient la réclamer. Elle retourne promptement chez lui, accompagnée par une foule de femmes qui l'acclament si elle est encore une jeune femme. Le mari déserté s'attarde à la concession de celui qui lui a volé son épouse pour faire son plein de bière que la coutume exige qu'on lui offre. On considère comme de très mauvais goût qu'un mari déserté tire la tête ou récrimine en montrant son mécontentement, mais il ne rate aucune occasion de critiquer la qualité de la bière qui lui est offerte tout en encourageant en même temps quantité de gens de sa concession à le suivre et à en boire le plus possible. Plus tard, dans la journée, les jeunes filles de la concession du nouveau mari, si la femme est venue ce jour là pour la première fois, proclament son succès en quémandant des 'pennies' dans les concessions amies et dans d'autres concessions voisines de la section, l'argent sera utilisé pour acheter de la bière pour une danse et des réjouissances que le nouveau mari organisera la nuit même pour ses amis et parents.

Une femme n'est pas obligée de coucher plus d'une nuit avec un mari secondaire et elle doit rentrer chez son mari déserté lorsqu'il vient la chercher. Mais sa réputation en souffrira et elle sera peut-être en butte à la colère de son père ou de son gardien si elle n'est pas d'accord de se rendre chez son mari secondaire deux ou trois fois. Elle n'ira probablement pas une quatrième fois, cependant, à moins qu'elle ait décidé de s'y installer et, à ce stade, le mari précédent ne prend plus la peine habituellement de la rappeler chez lui. De toutes façons, le précédent mari ne reçoit de la bière du nouveau mari que la première fois qu'il vient rechercher sa femme. Le système traditionnel irigwe ne connaît pas le divorce. Les mariages antérieurs

d'une femme ne sont jamais terminés lorsqu'elle change de résidence pour rejoindre un nouvel époux; elle peut retourner chez n'importe lequel de ses époux n'importe quand, elle y est normalement accueillie avec joie, on lui donne une hutte et tout ce qu'il faut pour qu'elle puisse faire le ménage.

Pour obtenir de réels succès au jeu du mariage secondaire, un homme a besoin d'avoir deux ou trois amis sur lesquels il peut compter, ceci en dehors de sa section. Ces amis, parce qu'ils peuvent aller librement et prendre part aux festivités des concessions où leur ami paraîtrait suspect, ont l'occasion de discuter de mariages secondaires possibles, de porter des messages de sa part, etc. La règle de ces relations d'amitié est de recevoir une aide réciproque pour faire la cour aux femmes des autres mais de s'abstenir de se prendre les siennes. Les amis peuvent, toutefois, épouser les jeunes filles de leurs concessions appariées. Les femmes, pour leur part, dépendent en grande partie de leur co-épouse, incluant ici les co-épouses des frères de leurs maris, lorsqu'elles planifient et font des mariages secondaires. En effet, le terme *irigwe uri* signifie exactement deux choses: «l'ami d'un homme», tel que nous l'avons décrit, et «co-épouse». Deux personnes qui s'appellent mutuellement *uri* (que se soit deux hommes qui sont amis ou deux co-épouses) consolident souvent plus tard leur relation en arrangeant un mariage primaire entre leurs enfants ou petits-enfants respectifs. Les règles d'exogamie, cependant, restreignent assez strictement la possibilité d'arranger de tels mariages.

Une femme *irigwe*, comme mentionné précédemment, a toujours le droit de refuser un mariage secondaire avant que le prétendant n'ait effectué le paiement au gardien. Elle ne doit pas, cependant, contracter un mariage sans le consentement du gardien; peu de femmes *irigwe* prennent le risque d'être taxées de *mbrúnjê* (femme facile) ce qui les rend non désirables comme épouses puisqu'elles auront eu des relations sexuelles sans l'assentiment de leur gardien.

☐ Polyandrie, changement de résidence et paternité

Nous avons vu que le mariage primaire d'une jeune fille n'est que le début de sa carrière matrimoniale. Après ce mariage, elle s'insère dans une ronde de mariages secondaires, jouissant non seulement du plaisir et de l'excitation qu'ils apportent mais aussi de l'admiration de ses paires et de ses parents. Les pères sont ravis et fiers d'avoir une fille qui a quatre mariages secondaires ou plus à son crédit et les co-épouses admirent une telle femme. Quelques jeunes femmes, cependant, s'attachent rapidement à l'un ou l'autre de leurs maris secondaires — et même primaires — et ne prennent d'autres époux que pour ne pas ennuyer leur père ou leur gardien car on croit que la colère d'un père, même inexprimée, peut amener la stérilité à sa fille, la maladie, ou même la maladie sur ses enfants.

Une femme s'établit habituellement pour une assez longue période chez un mari qui lui a donné un ou deux enfants. Tôt ou tard, cependant, elle revient presque inévitablement chez un ancien mari ou s'en trouve un nouveau. Elle est très souvent contrainte à le faire par le diagnostic d'un devin qui préconise le changement pour cause de maladies l'affectant, elle ou ses enfants. Les Irigwe considèrent comme un devoir majeur pour les deux parents de visiter leurs enfants tombés gravement malades et de rester là jusqu'à ce que l'enfant se porte mieux ou jusqu'à l'enterrement si tout va mal. C'est une société où près de la moitié des enfants qui sont en santé à la naissance meurent de maladie avant l'âge de six ans. C'est donc quelquefois sa propre santé, mais le plus souvent celle de ses enfants, qui devient un facteur primordial en favorisant mais aussi en empêchant la mobilité matrimoniale des mères (Sangree 1974 b). «L'estomac brouillé» (*owie 'dzio*) est l'expression standard irigwe pour dénoter le chagrin, le deuil et la nostalgie de la maison. En diverses occasions nous l'avons vu littéralement s'abattre sur un enfant lors du départ de sa mère pour un autre mari et, une fois, l'enfant devint si malade que sa mère retarda son départ.

La paternité d'un enfant est habituellement conférée sans discussion au mari avec qui la femme cohabite lors de la conception et de la naissance de l'enfant. Une femme change rarement de mari lorsqu'elle est enceinte. Si une femme s'en va chez un autre mari à l'époque où elle a conçu, le mari déserté n'est pas lésé dans ses droits de paternité pour autant qu'il fasse revenir sa femme rapidement et qu'il s'occupe des rites infantiles du nouveau bébé. La section d'affiliation permanente du bébé est celle de son *pater*, elle est donc conférée de manière agnatique. Lorsqu'une femme dit clairement qu'elle se rend chez un autre mari, le mari déserté demande généralement la garde de tous les enfants qu'elle lui a donné sauf ceux en-dessous de trois ou quatre ans qui suivent la mère, il les réclamera plus tard et essaiera alors de persuader aussi la mère de revenir chez lui. Les femmes vont et viennent mais un homme vit dans l'environnement familial de sa maison ancestrale en compagnie de ses fils et de ses filles non mariées. Dans sa vieillesse, il est aidé par ses fils; ses belles-filles lui font la cuisine s'il n'a pas lui-même d'épouse(s) en résidence et il consacre ses énergies aux affaires rituelles et judiciaires qui incluent le contrôle du mariage de ses filles ou de ses pupilles. Les jeunes hommes ou ceux d'âge moyen, cependant, trouvent que garder une ou plusieurs femmes en résidence est une tâche peu facile qui prend beaucoup de leurs ressources et les préoccupe beaucoup. Cette tâche est d'autant plus difficile que chaque nouveau mariage contracté par un homme le charge encore de la relation émotionnelle, mystiquement dangereuse, de co-époux.

☐ L'évitement des co-maris

Les Irigwe ont une croyance qu'ils utilisent pour savoir si un homme peut envisager de prendre une femme donnée comme épouse. La croyance veut que si un homme blessé ou malade est visité ou seulement approché par un homme avec qui il a partagé les faveurs d'une femme (si, par exemple un co-mari lui rend visite), sa situation s'aggravera et il mourra probablement. Cette croyance enjoint les hommes à être particulièrement sûrs qu'ils connaissent tous les maris d'une femme avant de la prendre en mariage secondaire afin d'éviter de devenir sans le vouloir le co-mari d'un ami, d'un « frère » d'une autre section ou de n'importe qui dont on désire la fréquentation ou avec qui on a des liens rituels prescrits. Cette croyance guide aussi un homme prudent à choisir avec soin ses partenaires de chasse; chaque fois qu'il chasse avec des hommes d'autres sections, il s'avisera de s'entourer d'un ami ou d'utérins pour qu'ils puissent lui prêter assistance sans retard s'il est bléssé.

Des accusations ouvertes de sorcellerie, bien qu'elles existent, ne se font que rarement et nous n'en connaissons aucun cas entre rivaux pour une même femme. D'un autre côté, des bagarres entre chasseurs au sujet du partage du gibier, spécialement entre hommes de sections différentes et rivaux pour une même femme, sont communes et résultent trop souvent en blessures. Nous n'avons jamais été capable, cependant, de trouver un seul exemple d'homicide intra-tribal chez les Irigwe et les aînés disent qu'il n'y avait pas de compensation traditionnelle, ni de rétribution, ni de punition pour un meurtre ou pour un homicide involontaire dans la tribu.

☐ La mobilité matrimoniale et la solidarité tribale irigwe

Le statut et la puissance des familles irigwe ne se bâtit pas par ces mariages expéditifs, pour autant que j'en puisse juger. Pourquoi donc le modèle des pères et des gardiens mariant leurs filles et pupilles à toujours plus d'hommes se perpétue-t-il? On peut bien appeler les hommes des 'héros' pour avoir épousé de nombreuses femmes, mais je n'ai jamais entendu chanter des louanges honorant un père parce que ses filles ont marié un grand nombre d'époux. D'un autre côté, il n'y a pas de relations d'évitement entre beau-père et beau-fils chez les Irigwe et chaque nouveau mariage n'amène pas seulement l'assurance d'une certaine hospitalité et d'une certaine quantité de bière pour le gardien dans la concession du nouveau beau-fils, mais encore une quantité de bière et une hospitalité accrue pour lui et ses amis dans les concessions où sa pupille s'est déjà mariée. Ceci parce que chaque mari intelligent sait que le gardien de sa femme a un certain contrôle sur la résidence de sa pupille, que ce soit chez lui ou chez un autre mari. Le mariage irigwe avec son patron bien établi de mariages secondaires, chacun comprenant un temps de résidence indéfini, souvent très court, peut sembler, vu d'une perspective occidentale, très passager et inconstant. Il faut cependant se souvenir que sans possibilité de divorce ou d'annulation,

tout mariage, quel qu'il soit, dure toute la vie; quelques aspects du mariage irigwe sont donc en fait des plus permanents.

Un homme peut être et est même souvent ouvertement compétitif et hostile envers tout nouveau prétendant qui courtise sa femme. Ils peuvent même se battre à des réunions où coule la bière, demandant souvent l'aide de leurs groupes parentaux respectifs. Ils peuvent aussi se frapper 'accidentellement' au bras ou aux jambes avec des couteaux ou des lances durant une chasse collective. Mais lorsqu'une femme a couché avec son prétendant, donc *ipso facto* consommé son mariage, toute hostilité entre les nouveaux co-maris est remplacée, une fois pour toutes, par une attitude générale d'évitement ou par l'expression d'une amitié des plus formelles lorsqu'on ne peut vraiment pas s'éviter. On se souviendra que l'interdiction de se battre entre co-époux est vue presque littéralement comme une question de vie ou de mort puisqu'on croit que si un homme est blessé ou malade en présence d'un autre homme qui a couché avec la même femme que lui, sa maladie ira en empirant et qu'il mourra probablement.

J'ai souvent entendu des Irigwe, aussi bien jeunes que vieux, discuter de l'importance de ne pas se battre entre sections, disant que même si aujourd'hui ils n'ont plus besoin de tous s'unir pour leur commune défense, ils ont toujours besoin des rituels de toutes les autres sections pour être en santé, chanceux à la chasse et pour avoir de bonnes récoltes. On dit aussi fréquemment que les vieillards sont les faiseurs de paix de la tribu; ils interviennent, dit-on, par des sermons sur l'unité 'familiale' de la tribu et, si nécessaire, menacent les belligérants de sanctions surnaturelles si des hostilités entre hommes de sections différentes risquent de devenir incontrôlables. Je n'ai pourtant jamais entendu les Irigwe donner crédit à leurs aînés comme faiseurs de paix pour avoir marié leurs filles de si nombreuses fois mais je juge cette fonction de paix latente du système de mariage irigwe comme une pierre de touche de la perpétuation de ce système et comme un élément crucial pour maintenir la solidarité tribale traditionnelle. Les hommes irigwe d'un certain âge, puisqu'ils ont généralement plusieurs co-maris vivants, se trouvent assez souvent en présence de l'un ou de l'autre lorsqu'ils vont au marché pour boire de la bière ou encore à toute réunion de gens de sections différentes. La peur d'être blessé en présence d'un co-mari, ajouté au désir de paix quand il y a possibilité de se faire donner de la bière par un beau-fils ou un futur beau-fils, sont des motivations très fortes qui poussent ces hommes à tout tenter pour éviter des échauffourées inter-sections dans de telles occasions. Nous avons donc ici un autre exemple d'un système de mariage qui maintient «la paix dans la guerre». Le cas irigwe diffère cependant de la plupart des autres systèmes similaires parce que les unités hostiles, au lieu de se prendre l'une l'autre des jeunes filles, se prennent mutuellement leurs femmes mariées, tout ceci avec les mêmes résultats d'unification de la tribu dans son ensemble.

Les sections irigwe donnent les enfants de leurs filles à d'autres sections mais ils gardent, bien sûr, des relations avunculaires spéciales avec ces enfants, relations qui empêchent de se prendre des épouses entre les concessions ainsi liées pour au moins deux générations. On se rappellera que les lignages gardent toujours le droit de donner sans cesse leurs filles en mariage, avec la possibilité subséquente que chaque fille établisse des liens matrilatéraux avec plusieurs familles de différentes sections. Et lorsque la femme meurt, le mari ou le fils chez qui elle réside peut choisir de l'enterrer dans la crypte de son lignage mais le lignage d'origine de la femme peut toujours exiger que le corps lui soit rendu s'il le désire. Ainsi, dans les deux sens, symbolique et pratique, un lignage et une section ne donnent jamais complètement leurs filles; ils ne cèdent que les enfants de celles-ci. Les hommes irigwe semblent tirer une intense satisfaction à conserver un droit de veto sur les déplacements de leurs filles, veto qui contraste fortement avec les possibilités limitées de garder une épouse chez soi et la difficulté qu'a un enfant de garder sa mère — sauf en tombant malade. Le système de mariage irigwe si mobile est responsable de troubles psychiques personnels, probablement différents mais peut-être pas plus sérieux que ceux engendrés par d'autres systèmes de mariage (Sangree 1969: 1054-56). Le système irigwe, cependant, tisse des liens très nombreux et dans toutes les directions entre les concessions, entre les lignages et entre les sections et, comme nous l'avons vu, il sert à renforcer la solidarité tribale en interdisant l'hostilité ouverte entre co-maris qui sont toujours de sections différentes, motivant les beaux-pères à préserver la paix dans les réunions inter-sections.

Cette description du mariage irigwe fait ressortir clairement, je pense, que les femmes sont elles-mêmes les liens centraux par et à travers lesquels les liens d'alliance de parenté et d'affinité sont établis entre les divers segments, groupes et individus de la tribu. Étant donné les règles très strictes de patrivirilocalité, les femmes sont réduites à une vie de déplacements qui les empêche de résider en un lieu donné assez longtemps pour qu'on leur assigne ou confie des rôles de leadership dans les centres géographiquement fixes des sections (kla) et dans ceux des sous-unités que sont les lignages (énūcié) et les familles étendues (ari). Nous verrons cependant en conclusion de cet article que la mobilité spatiale des femmes est typiquement irigwe, c'est un attribut ambigu tout en jouant un rôle majeur, d'une part en éloignant la femme de positions d'autorité dans les sphères économiques et politico-rituelles, d'autre part, en permettant aux femmes une liberté considérable de choisir personnellement où elles veulent résider et en leur assurant aussi une part importante des produits agricoles.

Je résumerai brièvement maintenant pourquoi la mobilité des femmes leur barre l'entrée de la sphère politico-rituelle et économique. Ensuite je montrerai comment cette exclusion est contrebalancée, au moins en partie, à la fois par les bénéfices économiques qu'elles reçoivent de leurs maris et des familles de leurs maris et par le rôle central qu'elles jouent dans les

activités agricoles de la tribu en tant que transplanteuses de millet tardif (zu), la céréale la plus prestigieuse des Irigwe.

Nous avons vu que les vingt-cinq sections irigwe sont hiérarchisées en termes d'ancienneté putative. À part celà, qui n'a toutefois d'importance exclusive que pour les activités du cycle des rites annuels de la force de vie (tede), les Irigwe sont une communauté politique traditionnellement non centralisée de vingt-cinq sections qui dépendent chacune du leadership rituel et juridique de son propre chef rituel qui vit dans la hutte sacrée de la section (branyi) assisté dans sa tâche par un conseil informel d'aînés rituels de la section. Le droit à la succession de la chefferie rituelle et à l'occupation de la hutte sacrée passe à l'homme le plus âgé du lignage le plus ancien de la section; mais l'aîné le plus âgé a le droit de refuser cet office et de le proposer à son cadet immédiat. La position de chef rituel est non seulement considérée comme redoutable et vénérable, mais aussi, comme nous l'avons noté plus haut, très dangereuse pour la santé de l'officier et de toute la section — en fait pour la tribu entière — si l'officier n'a pas les connaissances ou la force de diriger la portion annuelle des rites de la force de vie qui lui est assignée ainsi que les autres rituels que la coutume a prescrit à sa section. Par conséquent, bien des aînés refusent d'assumer cette tâche. En fait, ceux qui acceptent la position de chef rituel de section, ainsi que les principaux lieutenants et conseillers, font toujours partie d'un petit groupe de gens que l'on trouve dans chaque section et qui ont servi depuis leur enfance d'apprentis et d'aides aux chefs rituels précédents et qui se sentent ainsi capables d'endosser ces responsabilités redoutables. Il n'y a pas de rites d'initiation chez les Irigwe, ni pour les hommes ni pour les femmes, qui serviraient de prérequis pour obtenir le statut d'adulte ou celui de candidat aux offices importants; c'est donc cet apprentissage rituel que suivent informellement ces quelques hommes dans leur jeunesse, ainsi que la règle de succession basée sur l'ordre de naissance à l'intérieur de la lignée la plus ancienne de la section, qui forme traditionnellement le *sine qua non* de la succession aux offices importants chez les Irigwe. On prend toujours soin dans chaque section de choisir des jeunes gens alertes des lignages les plus anciens pour servir d'apprentis rituels et chaque fois qu'un nouveau chef de section doit être nommé après la mort de l'officier en titre précédent, on le découvre invariablement parmi les aînés rituels de la section qui ont suivi cet apprentissage dans leur jeunesse.

Aux yeux des Irigwe, il serait ridicule pour quiconque, homme ou femme, qui n'aurait pas terminé un long apprentissage rituel d'accepter un rôle à responsabilité majeure en faisant les rites de la force de vie de la section et, puisque les femmes doivent se déplacer fréquemment en accord avec leurs devoirs matrimoniaux, les Irigwe pensent qu'elles ne pourraient jamais être à même de recevoir un enseignement suffisant leur permettant d'être investies de telles responsabilités. Par une logique semblable, les femmes sont considérées comme impropres à administrer les ressources économiques de la tribu et de la famille parce que depuis leur adolescence, alors qu'elles

commencent à se marier et qu'elles se déplacent d'un mari à l'autre, elles ne sont pas là pour apprendre ces matières même si on ne doute pas de leur loyauté. Mais elle est aussi hypothétique et on enseigne aux garçons à ne pas se confier à leur mère ni à leurs sœurs pour les questions de biens matériels. Les femmes en général, nommément les épouses en résidence, les filles et les mères âgées, bien qu'elles préparent la nourriture et effectuent aussi quelques travaux agricoles, comme nous l'avons dit, ne sont pas des résidents aussi stables que l'est le noyau agnatique qui cultive. Les Irigwe disent que pour ces raisons les femmes doivent être exclues de l'héritage et des droits d'usage sur les terres.

Les Irigwe vivent généralement dans des concessions (*ari* ou *brari*) entourées de haies d'euphorbes, concessions composées d'agnats et de leurs dépendants qui sont supervisées pour les affaires rituelles par le membre le plus âgé de la concession. Ces concessions sont habituellement divisées en familles étendues – entre deux et dix – qui sont aussi des unités de production agricoles (appelées elles-aussi *ari*), chacune consistant en un homme d'âge mûr et ses fils mariés ainsi que leurs épouses résidentes et leurs enfants, ou un groupe de frères ou de cousins agnatiques avec leurs épouses et enfants. Chacun de ces groupes de production familial possède son propre grand grenier (*brata*) dont s'occupe le plus ancien membre du groupe pour autant qu'il soit en bonne santé. Les semences, le grain réservé pour les festivités, le grain à consommer pendant la saison des semis, et idéalement assez de grain pour nourrir la famille un an de plus au cas où la récolte suivante serait un désastre, sont tous entreposés dans ce grand grenier (*brata*). C'est l'aîné de ce groupe (*bəri*) qui est responsable de l'entreposage et de la répartition de tout ce grain et c'est lui, comme le disent les Irigwe, qui distribue à la moisson assez de grain aux épouses résidentes de chacun des hommes mariés du groupe pour leur permettre de préparer les repas de leurs maris, les leurs et ceux de leurs enfants pendant la saison sèche, jusqu'à Zaraci, la grande célébration tribale qui précède de peu la nouvelle saison des semis. Chaque épouse conserve ce grain dans son petit grenier (*ata mbru*) que lui a donné son mari. Ensuite, à Zaraci, le *bəri* leur donne un surplus pour qu'elles préparent de la bière et de la nourriture pour les festivités de Zaraci et pour qu'elles aient assez de grain pour nourrir leur famille pendant la saison des cultures jusqu'à la moisson qui débutera environ six mois plus tard. Lors d'autres occasions spéciales comme celles du cérémonial des héros de la section (*hui rihui*) qu'on fait pour honorer les chasseurs qui ont tué de gros animaux, ou comme celles de certains rites mortuaires (*dzie riüie*), du grain supplémentaire est donné aux femmes. Mais de telles distributions sont considérées comme vraiment spéciales et on les voit comme illustrant l'autorité absolue sur la répartition des grains qu'exerce l'aîné de la famille (*bəri*).

En fait, le *bəri* doit exercer cette autorité avec discrétion et en tenant compte des besoins et des souhaits de ses frères cadets et/ou de ses fils qui travaillent avec lui dans son groupe (*ari*) sinon il risque de se retrouver tout

seul, les cadets ayant fait défection en joignant l'une ou l'autre famille/unité de production vivant habituellement dans la même concession. Un cadet peut même créer un groupe de production séparé et construire un grand grenier autonome s'il pense pouvoir organiser et mener à bien les activités agricoles nécessaires et persuader les aînés rituels de son lignage de présider à certaines cérémonies familiales. Une telle défection ne demande pas une répartition des biens; elle n'est que l'actualisation d'une répartition antérieure car le père et les aînés montrent à tout jeune homme, avant son premier mariage, des champs qu'il pourra utiliser et prendre en charge pour lui et ses héritiers. D'habitude, cependant, les groupes de travail de famille étendue se divisent seulement après la mort de l'aîné en charge et, dans tous les cas, les aînés rituels de toutes les concessions de la section font office d'arbitres ultimes si des disputes surgissent au sujet du partage des terres.

Les Irigwe préparent leurs champs pour les semis avec la grande houe à éperon. C'est une tâche physiquement très exigeante exécutée par les jeunes hommes mariés et les adolescents non mariés, ordinairement sous forme de travaux collectifs organisés conjointement par tous les aînés en charge d'un groupe de travail de famille étendue vivant ensemble dans la même concession résidentielle entourée d'euphorbes. Les concessions les plus importantes, avec six groupes de travail de famille étendue ou plus, ressentent rarement le besoin de coopérer avec d'autres concessions de leur lignage ou section pour ces travaux collectifs, alors que des concessions plus petites le font souvent. D'une façon ou d'une autre, des houages collectifs d'une à deux douzaines de jeunes gens sont organisés et le travail se fait quelquefois, comme nous l'avons indiqué, pour les prestations matrimoniales sur les champs du futur beau-père. Le labeur agricole ainsi reçu pour une jeune fille est habituellement compensé et contrebalancé par du travail similaire dispensé ailleurs comme prestation matrimoniale, la plupart des travaux collectifs sont arrangés simplement comme entraide mutuelle entre groupes de production co-résidents ou qui coopèrent à l'intérieur de la section. Dans tous les cas, les hommes doivent être payés pour leur travail, de préférence sous forme d'une copieuse quantité de bière épaisse et nourrissante; si les houeurs ne reçoivent pas leur dû après chaque jour de travail, personne ne les blâmera de ne pas travailler comme il faut le lendemain.

Toute la bière, chez les Irigwe, excepté pour quelques cérémonies spéciales, est brassée par les femmes. La bière consommée lors des travaux collectifs doit être achetée par l'aîné de la concession en charge du groupe de travail. Les femmes et les adolescentes non mariées vivant dans les concessions des unités coopérantes sont souvent payées par les aînés en charge pour faire la bière, le paiement consistant habituellement en grain donné suffisamment à l'avance et en quantité suffisante pour faire environ le double de la bière requise, celles qui brassent la bière vendant le surplus au marché et gardant l'argent comme paiement de leur travail. Quelquefois, l'aîné trouve plus facile et moins onéreux d'acheter tout simplement la bière dont

il a besoin pour ses houeurs à des femmes d'autres concessions qui en vendent au marché.

Dans leurs travaux agricoles, les hommes irigwe ne dépendent pas seulement des femmes pour brasser la bière servant à la socialisation, mais aussi pour effectuer certaines tâches cruciales, la plus importante étant la transplantation du millet tardif (zu). C'est une culture de prestige, estimée pour sa farine très légère dont on fait du porridge, qu'on utilise pour faire de la bière et qu'on transforme aussi en un gruau cérémoniel (k̄pohuŋ) que l'on boit et dont on asperge les autels lors de certains rituels relatifs aux forces de vie (tede) et lors des cérémonies annuelles (hui rihui) des héros (šūa) de chacune des sections. Les femmes aident également à désherber et transportent tous les grains à la maison après la moisson depuis les champs de brousse, souvent distants de sept à neuf kilomètres, où la plupart des céréales sont cultivées.

Les femmes sont payées, le plus souvent sous forme de grain, pour tous ces travaux. Ces paiements sont tout à fait spécifiques, ils sont faits en proportion du travail accompli par chaque femme, et donnés juste après que la tâche de porter le grain dans les greniers soit terminée, immédiatement avant qu'il ne soit entreposé dans le grand grenier (brata). Il m'a été impossible de mesurer exactement quelle proportion de la récolte totale les femmes reçoivent en ces occasions, mais je l'estimerais entre dix et quinze pour cent du total, la proportion variant quelque peu entre les cultigènes. Fait intéressant, la proportion de millet tardif (zu) reçue par les femmes, millet tardif qu'elles ont transplanté, semble moins élevée que celle des autres céréales, le dur travail du transplantage étant en fait organisé gratuitement par les femmes de chaque concession alors que seul le transport de la récolte à la maison semble être récompensé. Je n'ai jamais réussi à m'expliquer cette particularité de façon entièrement satisfaisante, le raisonnement irigwe disant que les femmes veulent et aiment transplanter le millet tardif (ša zu) simplement parce qu'elles aiment (á cè) leurs maris, leurs frères et leurs pères, me paraît inadéquat. Il faut cependant noter que les co-épouses et les adolescentes de ces concessions abritant de multiples groupes de travail effectuent ce travail en groupe et refusent absolument que tout homme (aussi bien un Irigwe qu'un ethnologue occidental) leur rende visite ou reste près d'elles dans les champs lorsqu'elles transplantent le millet, alors qu'au contraire les épouses et les jeunes filles viennent visiter les hommes lorsqu'ils travaillent aux champs, leur apportant des collations et admirant ouvertement les techniques de houage.

Il n'existe aucune activité de travail en groupe pour les hommes dont les femmes soient complètement bannies, il est intéressant à cet égard de mettre en parallèle les chasses collectives de saison sèche et le transplantage du millet. Les jeunes filles accompagnent quelquefois leurs frères et compagnons sur quelque distance en brousse où a lieu la chasse mais elles les quittent avant qu'ils ne soient à pied d'œuvre. Elles se précipitent pour saluer les

chasseurs au retour et les aident à transporter le gibier, mais il est impensable que des femmes ou des jeunes filles accompagnent ou s'approchent des chasseurs lorsqu'ils poursuivent le gibier ou encore qu'elles leur rendent visite ou passent la nuit à leur lieu de chasse. Les hommes, bien sûr, partagent le gibier qu'ils attrapent avec leur famille, incluant les épouses et les enfants, le faisant, disent-ils, parce « qu'ils en ont envie » (á cê) pour le bien de la famille. Tout ceci suggère fortement que le transplantage du millet tardif (ša zu) est l'équivalent, pour les femmes, et le complémentaire pour toute la tribu, de la chasse des hommes.

Une comparaison générale de la place que le transplantage du millet tardif occupe dans le cycle rituel annuel des rites de subsistance avec celle qu'occupe la chasse suggère encore davantage la complémentarité symbolique des deux activités.

Le transplantage du millet et les chasses collectives ne se font jamais à la même saison. Le transplantage du millet ne peut commencer qu'après que le rituel de la force de vie sacrée Tede Ci Ro'ngru («mettre le feu à l'intérieur») ait été fait. Ce rite, exécuté vers la fin de juin, demande que les aînés rituels de Nuhwie, la section 'mâle' la plus ancienne, donnent le feu sacré des Irigwe (tede ro) aux aînés rituels de Rε, la section 'féminine' la plus ancienne qui, pour les quelques douze semaines suivantes, c'est-à-dire pendant toute la période des pluies persistantes (rekwi), le garde à l'intérieur de la hutte sacrée de la section (Branyi Rε). Pendant cette période, personne n'est autorisé à allumer du feu dehors et aucune danse à l'extérieur des habitations ni aucune chasse n'a lieu. Après Tede Ci Ro'ngru chacun est encouragé à consacrer ses énergies au travail agricole: les hommes sont supposés terminer le houage, les semis des céréales hâtives et achever les sillons pour le transplantage du millet tardif; les femmes sont supposées effectuer le transplantage du millet, le démariage et le désherbage.

Le transplantage du millet tardif requiert un travail préliminaire fait par les hommes. Quelquefois, juste avant souper, au coucher du soleil, les hommes arrachent soigneusement et mettent en gerbes les pousses de millet tardif mesurant dix à douze centimètres qui ont germées dans des couches au fumier abondant situées près de l'entrée des habitations. Quelquefois encore, les hommes font cette opération au petit matin. Dans les deux cas, les femmes chargent les pousses sur leur plateau de tête au lever du soleil et les transportent sans retard dans les champs distants de quatre à douze kilomètres. Elles y passent la journée, plantant les pousses une par une sur les hauts sillons préparés à l'avance par les hommes. Il leur faut quelquefois jusqu'au soir pour transplanter toute leur charge, elles rentrent souvent à la nuit fatiguées par les deux longs trajets aller et retour et courbaturées pour s'être baissées à transplanter pendant la plus grande partie de la journée. Elles sont généralement saluées par les hommes mécontents du pauvre souper préparé par les vieilles femmes invalides restées à la maison, par des enfants pleurnichant de faim et parce qu'ils n'ont reçu que des soins

indifférents ou ont été négligés toute la journée par leurs petites sœurs aînées. Le matin suivant, les femmes se lèvent tôt et se remettent au travail jusqu'à ce qu'il soit terminé, en principe au bout de trois semaines. Le tout est encore rendu moins plaisant à cause du temps qui doit être, pour qu'il soit favorable à la survie des pousses et à leur croissance normale, une sorte de crachin dense (inze ta) persistant jusque vers midi et ponctué de froides averses.

Les femmes sont autorisées à transporter le millet tardif entre Tede Ci Ro'ngru et le rituel de la force de vie suivant, Tede Ta Hro, que l'on fait environ neuf semaines plus tard (vers le début de septembre) et qui est aussi effectué par les aînés de la section Rε. La tâche est normalement terminée, toutefois, pendant les trois ou quatre premières semaines excepté en de rares années où tout est retardé par une arrivée tardive des pluies matinales (inze ta). Pendant le reste des neuf semaines, les hommes et les femmes font ensemble les travaux moins pénibles du désherbage et du démariage des cultures, ils ne font presque rien d'autre que de se plaindre du mauvais temps humide et peu agréable, de discuter et de s'inquiéter de la prochaine moisson. Tede Ta Hro clôt la saison du transplantage et lève aussi la prohibition générale de s'amuser dehors. Pour célébrer ceci, les jeunes enfants et les adolescents des deux sexes se balancent sur des balançoires de cordes qu'ils ont tressées spécialement pour cela et qu'ils suspendent aux hautes branches des plus hauts arbres qu'ils peuvent trouver.

Après environ trois semaines, ordinairement vers la fin de septembre, les aînés de Rε font le rituel de la force de vie suivant, Tede Rū Wú Ūzū qui lève la prohibition de faire du feu dehors et qui permet la moisson de la première céréale, le fonio (cūe). Les jeunes gens sont encouragés à célébrer l'événement en soufflant dans des flûtes de pan (ūzū) interdites jusque là parce qu'on croit qu'elles éloignent les vents d'ouest qui amènent les douces pluies détrempantes (inze ta) si nécessaires à la croissance des plantes durant la période immédiatement précédente. Ensuite, tout au long des trois mois suivants, les aînés de Rε effectuent une série de rituels de la force de vie qui impliquent de petits feux de brousse et des chasses qui les accompagnent pour tuer du petit gibier qui s'enfuit. Chacune de ces chasses ouvre la saison de la récolte pour une nouvelle espèce, la série se terminant en décembre avec la dernière récolte importante, celle du millet tardif. Pendant les trois ou quatre semaines qui suivent, les hommes irigwe consacrent la plupart de leur temps à moissonner le millet tardif et utilisent les loisirs qui leur restent à participer à une série de chasses, les premières d'importances de la saison, qui sont présidées par les aînés de Rε. Finalement (normalement vers la fin de décembre), ces aînés font un rite de la force de vie pour permettre l'entreposage du millet tardif dans les greniers (kro zu nū 'ata) et, au point culminant du rite, rendent le feu sacré (ro tede) aux aînés rituels de Nuhwie, la section mâle la plus ancienne. Dès lors, jusqu'à la fin juin où le feu sacré est retourné aux aînés rituels de Rε à Tede Ci Ro'ngru, et où le transplantage du millet recommence, les aînés 'masculins' de Nuhwie supervisent une

série de rituels de la force de vie qui règle et prescrit les feux de brousse, la chasse, les premiers semis et les premières préparations des champs. La date la plus importante de ces six mois est le grand festival pan-tribal, Zaraci, qu'on fait habituellement au début d'avril, il comporte une bénédiction et un premier semis des grains de la saison par les aînés de Nuhwie, une chasse de deux jours avec évocation des bénédictions apportées par le soleil pour toute la tribu faite au matin, le tout suivi par deux jours de beuveries de bière, de chants de louanges et de danses. Les femmes, bien qu'exclues de la chasse Zaraci, et des rites sacrés, participent aussi pleinement que les hommes aux réjouissances des deux derniers jours.

Les parallèles entre la chasse et le transplantage du millet sont complémentaires plutôt qu'isomorphiques; sous certains de leurs aspects ils ne s'équilibrent pas, partiellement, je pense, parce que les rôles traditionnels de chasseurs et de guerriers étaient cérémoniellement fusionnés. Les têtes des ennemis tués lors de raids, tout comme les massacres des animaux tués à la chasse, étaient traditionnellement amenés au centre rituel de la section des guerriers/chasseurs, cuits pour en enlever la chair et remisés dans des niches spéciales comme offrande aux esprits des ancêtres. La guerre défensive et la chasse aux animaux encombrants ou prédateurs n'étaient pas interdites pendant la saison agricole; seules les chasses rituellement annoncées l'étaient. Il n'y a pas non plus de cérémonies rituelles (*nyi šüá*) pour les femmes telles qu'on en fait pour les hommes qui ont tué certains gros animaux ou, auparavant, des ennemis (Muller et Sangree 1973: 31-32). Il est à noter cependant qu'à ces cérémonies les femmes sont publiquement ointes et qu'elles ont leur part dans les louanges publiques chantées pour leurs maris. Encore plus significatif, chacun sait que les deux plus importantes nourritures rituelles qu'on doit présenter régulièrement lors de rites spéciaux aux esprits des ancêtres de chaque section si l'on veut que les gens bénéficient d'une bonne santé et que les sections prospèrent sont les massacres d'animaux ramenés de la chasse et le gruaud cérémoniel, *kpohun*, fait avec du millet tardif.

J'aimerais revenir brièvement aux deux thèmes que j'ai mentionné au début de cet article. Le premier de ceux-ci est que les vieillards de la tribu, en dépit de leur suprématie rituelle, sont très concernés par la tâche de s'occuper des gens et particulièrement de louer les jeunes gens, car ce sont les jeunes hommes de la tribu qui ramènent les massacres pour nourrir les esprits des ancêtres et ce sont les jeunes femmes qui enfantent, nourrissent les bébés et transplantent aussi le millet tardif utilisé comme gruaud (*kpohun*) pour les offrandes aux ancêtres! Le second thème est que les hommes, en dépit de leur monopole virtuel des positions d'autorité et de la possession des biens matériels ressentent fortement les inconvénients de donner généreusement aux femmes.

« Les grands héros de la chasse » (*šüá klefi*), qui auparavant comprenaient les héros de la guerre, sont les plus prisés, les plus chantés et les plus remé-

morés de tous les Irigwe. Hommes et femmes, jeunes et vieux, tous chantent leurs louanges et révèlent leurs exploits en leur mémoire. Les grands houeurs, à nouveau des jeunes gens, sont aussi admirés et souvent appelés, partiellement en plaisantant, «héros de la houe» (šüá icie); les filles et les jeunes femmes sont portées à faire des comparaisons grivoises entre les mouvements forts et réguliers de la houe et les mêmes mouvements forts et réguliers lorsqu'on fait l'amour. Dans une optique un peu plus sérieuse, pères et mères mettent en garde leurs filles pour qu'elles n'épousent pas des paresseux ou des agriculteurs ineptes, sous peine de les voir, elles et leurs enfants, souffrir de la faim! Les hommes qui ont de nombreuses épouses, particulièrement ceux qui ont le plus de succès à les garder en résidence, sont loués dans des chants grivois et aussi appelés dans des commentaires informels «héros du vagin» (šüá šüáā). Mais chaque irigwe sait, et la plupart le disent spontanément, qu'il faut plus qu'une grande ardeur amoureuse, plus que de la technique sexuelle et plus que des potions magiques d'amour pour garder une épouse en résidence. Les deux facteurs essentiels sont: fournir une ambiance générale dans laquelle la femme pensera qu'elle pourra rester, elle et ses enfants, en bonne santé et que le mari fasse montre de générosité à la fois sous forme de grain pour son épouse et d'aide pour combattre les maladies particulières (ruhu) dont la femme et les enfants peuvent être affectés. Ces moyens, comme nous l'avons vu plus haut, peuvent même inciter de façon quelque peu paradoxale un mari à pousser sa femme à aller se marier et rester quelques jours avec un autre mari que son père ou son gardien avait choisi pour elle quelquefois plusieurs années auparavant, ceci toutefois avec son consentement.

En conclusion, je crois qu'on ne peut mieux montrer le statut égal des femmes et l'illustrer de façon sommaire qu'en faisant la liste des nombreux présents et services que les époux irigwe doivent faire ou procurer à leurs épouses s'ils veulent qu'elles restent chez eux. En plus des paiements considérables en grain dont nous avons parlé et qui servent à récompenser l'aide agricole, aucun homme ne peut s'attendre à garder une épouse en résidence pour plus de quelques mois s'il ne veut ou ne peut payer, souvent aussi fréquemment qu'une fois l'an, une cérémonie très coûteuse pour traiter des esprits perturbateurs (rije) qui attaquent la plupart des femmes irigwe à partir du début ou du milieu de la vingtaine (Sangree 1969: 1054-56). Les dépenses comportent non seulement le paiement des tambourineurs et des officiants rituels, mais aussi des dons coûteux de pièces de calicot à la femme, calicot qui fait partie du traitement. L'établissement et le maintien d'autres groupes de cultes spéciaux, comme le culte du Dodo, qui implique des dépenses considérables pour les réjouissances et la bombance qui les accompagnent, sont considérés fort utiles pour éviter les déprédations causées par les sorciers aux enfants de la concession. Les hommes irigwe se sentent donc normalement obligés de coopérer avec d'autres hommes de la concession résidentielle ou du lignage pour pouvoir offrir et payer ces services à leurs enfants, satisfaisant ainsi le désir ouvertement exprimé par leurs épouses d'avoir une ambiance saine pour ceux-ci (Sangree

1974a). Finalement, l'exemple peut-être le plus frappant de la 'générosité' des époux irigwe envers leurs épouses est la coutume où un homme peut assigner avant le début de la saison agricole tout le produit de la prochaine moisson d'un champ particulier à une épouse particulière. Cette assignation (*šüē riši*) est faite publiquement devant ses frères de lignage qui vivent dans la concession, et même si la femme déserte avant la moisson, la réputation du mari souffrira s'il ne la laisse pas revenir pour prendre la récolte, même si elle retourne chez son autre mari immédiatement après. J'ai cependant observé que de telles assignations se font rarement pour une femme qui n'a pas déjà donné un ou deux enfants à son mari et n'est pas restée continuellement en résidence, excepté peut-être pour de courts séjours, pendant de nombreux mois. En fait, il est rare qu'une femme change de mari après avoir eu un champ assigné; elle attendra pour ce faire la fin de la récolte⁶.

Les largesses faites aux femmes ne viennent pas toutes de leurs maris; les femmes de tout âge sont libres de glaner sur n'importe quel champ de la tribu après que son propriétaire ait terminé la moisson. J'estime qu'environ le tiers de la moisson de fonio (*cūe*) revient aux femmes par glanage, alors que la proportion est plus près de dix à quinze pour cent pour les autres céréales. Les vieilles femmes trop faibles pour glaner ont aussi leurs propres ressources: chaque fois qu'un chef d'un groupe de production a l'occasion d'ouvrir son grenier pour remplir celui de ses épouses, ou pour toute autre raison, il choisit de le faire aux premières lueurs de l'aube, espérant n'être pas vu par une vieille femme car elles ont toutes alors le droit de lui demander autant de grain qu'elles peuvent en emporter. Une telle demande n'est jamais refusée car si une vieille femme meurt en étant en colère après quelqu'un son fantôme vengeur est à craindre. Mais les hommes irigwe ont un point faible dans leur cœur envers les vieilles femmes, particulièrement pour leur mère. La coutume d'assigner un champ à une épouse favorite (*šüē riši*), comme nous l'avons dit, a pour variation ce point faible. Si un homme pense qu'il est redevable d'une faveur spéciale à quelqu'un, par exemple à un de ses amis, il n'est pas de meilleur moyen ni de plus apprécié de la lui rendre que d'assigner le produit d'un de ses champs à la mère de son ami et de le lui apporter après la moisson.

On trouve des prémisses d'ambiguïté sous-jacentes qui se manifestent dans le système d'autorité politico-rituel irigwe où les rituels des forces de vie qui, par définition, donnent la vie n'en affaiblissent aussi pas moins et même tuent les officiants, et où les forces léthales des agissements des sorciers protègent néanmoins en même temps la tribu. Cette prémisses d'ambiguïté se manifeste aussi dans le sexisme irigwe où la mobilité matrimoniale obligatoire, qui exclut par nature les femmes de toute position d'au-

⁶ Une femme irigwe montre quelquefois une affection spéciale ou du respect pour un de ses maris en lui faisant un présent. Celui-ci a pris quelquefois la forme à l'époque de mes recherches (1963-65) d'un don de dix shillings environ, pour aider le mari à payer sa capitation (impôt individuel annuel).

torité, leur donne néanmoins un instrument pour atteindre un statut économique enviable aux dépens de leurs maris.

Les femmes irigwe sont clairement exclues du leadership politique et rituel et sous cet aspect elles sont subordonnées aux hommes, sans égard ici pour l'égalité complémentaire des divisions tribales 'masculines' et 'féminines', et en dépit de la haute estime dans laquelle on tient la présence et les services des femmes en tant que mères, partenaires sexuelles, travailleuses domestiques et aussi en dépit du respect considérable dont elles sont entourées. Je laisse à chaque lecteur le soin de juger si l'emprise économique que les femmes irigwe ont individuellement sur leurs maris, emprise dérivée directement et principalement de la mobilité du système matrimonial, leur donne une compensation suffisante pour leur manque de leadership dans les affaires politico-rituelles.

Traduit de l'anglais par Jean-Claude Muller

RÉFÉRENCES

- BATESON G.
1958 *Naven* (2^e éd.). Stanford: Stanford University Press. (1^e édition, 1937).
- BOHANNAN L.
1949 «Dahomean Marriage: A Re-valuation», *Africa*, XIX, 4:273-287.
- MULLER J.C. et W.H. Sangree
1973 «Irigwe and Rukuba Marriage: A Comparison», *Canadian Journal of African Studies*, VII, 1:27-57.
- SANGREE W.H.
1969 «Going Home to Mother: Traditional Marriage among the Irigwe of Benue-Plateau State, Nigeria», *American Anthropologist*, 71, 6:1046-1057.
1970 «Tribal Ritual, Leadership and the Mortality Rate in Irigwe, Northern Nigeria», *Southwestern Journal of Anthropology*, 26, 1:32-39.
1971 «La gémelléité et le principe d'ambiguïté. Commandement, sorcellerie et maladie chez les Irigwe, Nigéria», *L'Homme*, XI, 3:64-70.
1972 «Secondary Marriage and Tribal Solidarity in Irigwe, Nigeria», *American Anthropologist*, 74, 5:1234-1243.
1974a «The Dodo Cult, Witchcraft, and Secondary Marriage in Irigwe, Nigeria», *Ethnology*, XIII, 3:261-278.
1974b «Prescriptive Polygamy and Complementary Filiation among the Irigwe of Nigeria», *Man* (n.s.), 9, 1:44-52.
1974c «Youth as Elders and Infants as Ancestors: The Complementarity of Alternate Generations, Both Living and Dead in Tiriki, Kenya, and Irigwe, Nigeria», *Africa*, XLIV, 1:65-70.
1977 «Irigwe Shrine Houses (Rebranyi), and Irigwe Concepts of the Sacred (Tede)», *Savanna*, 6, 2:105-117.
- SMITH M.G.
1953 «Secondary Marriage in Northern Nigeria», *Africa*, XXX, 4:298-323.