Document generated on 08/06/2025 7:11 a.m.

Culture

Frontière ethnique et rites de pluie chez les Abisi (Piti) du Nigéria

Jean-Jacques Chalifoux

Volume 3, Number 2, 1983

URI: https://id.erudit.org/iderudit/1078132ar
DOI: https://doi.org/10.7202/1078132ar

See table of contents

Publisher(s)

Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie

ISSN

0229-009X (print)
2563-710X (digital)

Explore this journal

Cite this article

Chalifoux, J.-J. (1983). Frontière ethnique et rites de pluie chez les Abisi (Piti) du Nigéria. *Culture*, *3*(2), 15–24. https://doi.org/10.7202/1078132ar

Article abstract

This case study shows that in the context of precolonial socio-cultural diversity of the Jos Plateau, the constitution of the ethnic boundary and its maintenance stand in a structural relation between the different matrimonial systems of the area. This ethnic boundary was also in dynamic relations with neighbouring ethnic groups but were later limited by various interventions of the state. Discussions during rain rituals show how ethnic identity is symbolised and restated in the context of social change.

Tous droits réservés © Canadian Anthropology Society / Société Canadienne d'Anthropologie (CASCA), formerly/anciennement Canadian Ethnology Society / Société Canadienne d'Ethnologie, 1983

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/

érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

https://www.erudit.org/en/

Frontière ethnique et rites de pluie chez les Abisi (Piti) du Nigéria

Jean-Jacques Chalifoux
Université Laval

L'analyse du cas des Abisi montre que dans le contexte de la diversité socio-culturelle du plateau de Jos, la frontière ethnique résulte d'un processus structural fondé sur la différenciation des systèmes matrimoniaux. Cette frontière était perméable aux échanges inter-ethniques mais l'intervention de l'État en a limité la portée. Au moment des rites de pluie, les débats des Abisi concernant leur identité ethnique face aux groupes dominants et à la situation de changement social qu'ils connaissent, réaffirment leur appartenance aux populations minoritaires de la région.

This case study shows that in the context of pre-colonial socio-cultural diversity of the Jos Plateau, the constitution of the ethnic boundary and its maintenance stand in a structural relation between the different matrimonial systems of the area. This ethnic boundary was also in dynamic relations with neighbouring ethnic groups but were later limited by various interventions of the state. Discussions during rain rituals show how ethnic identity is symbolised and restated in the context of social change.

Par son étude comparative d'une vingtaine de sociétés du plateau de Jos et de ses environs au Nigéria, J.C. Muller (1981:271) montre que « si l'une des tâches de l'anthropologie est de rendre compte des déterminismes sociaux, il faut élargir le champ d'investigation et franchir les limites monographiques qui ont été trop longtemps le territoire exclusif où l'on avait tendance à chercher l'explication des coutumes ». Cette conception rejoint la critique de l'historien D. Tambo (1978:211) à propos des études des peuples du Plateau de Jos qui, écrit-il, « ... impliquent une approche rigide des frontières ethniques qui en réalité n'ont peut-être jamais existé » et une approche monographique perpétuant le « thème de l'isolement » des « montagnards réfugiés ».

Quelles que soient les approches théoriques, les études anthropologiques se fondent en général sur l'idée que l'objet de recherche est une unité autonome et délimitée. J.L. Amselle (1974) critique ce fétichisme ethnique et villageois tant de l'anthropologie traditionnelle qui évacuait la problématique du colonialisme que de l'anthropologie moderne qui se réfugie souvent dans la période précoloniale et postule une homogénéité sociale des unités reconstruites. Amselle (1974:108) montre que les caractéristiques utilisées en tant qu'indicateurs d'indépendance relative peuvent

parfois être mieux expliquées par l'inclusion de ces groupes au sein de formations sociales plus grandes. M. Fried (1975) note aussi cette « croissance secondaire » des frontières ethniques rigides sous les pressions de l'État. Quant à F. Barth (1969), il suppose que les manifestations d'identité culturelle et de délimitation de frontières ethniques indiquent une inclusion dans un champ de relations sociales plus vaste plutôt qu'une spécificité locale.

Ce texte[1] vise à montrer que cette intégration régionale de la diversité ethnique pré-exista aux pressions des divers États qui se sont succédés au Nigéria central et que du point de vue des Abisi[2], la constitution même de la frontière ethnique et sa régularisation sont des processus dynamiques en rapport logique avec la nature et les pratiques des groupes ethniques voisins. La tradition orale et les relations sociales actuelles suggèrent que les Abisi sont imbriqués dialectiquement dans un processus de « souveraineté-association » au sein d'une unité régionale significative dans tous les champs de l'organisation sociale. En d'autres termes, nous montrerons que les divisions ethniques ne peuvent être considérées seulement comme une création de l'État mais qu'elles originent d'un processus profond de différenciation illustré et analysé par Muller au niveau des structures matrimoniales. De ce point de vue, les frontières ethniques existent mais on opère une réduction conceptuelle lorsqu'on les pense en dehors du contexte des rapports interethniques.

J'examinerai d'abord le rôle du système matrimonial dans la création de la frontière ethnique abisi puis replacerai cette division ethnique au sein des relations interethniques et de l'idéologie du groupe en examinant le cas particulier des débats sur l'identité ethnique lors des rites de pluie.

La genèse matrimoniale de la frontière ethnique abisi

Le système matrimonial abisi est un type de polyandrie et de polygynie nommé « mariage secondaire » (Chalifoux, 1980). Il constitue la charnière sociale qui intègre les divers groupes locaux en une unité sociale globale ethniquement définie. Contrairement à l'idéologie unilinéaire et ethnocentrique, les Abisi conçoivent leur ethnie en termes d'incorporation d'immigrants d'origines ethniques différentes ayant formé des groupes exogames multiethniques localisés sur diverses collines de la montagne abisi. Chacun de ces groupes a été uni à l'ensemble des autres par les mariages polyandres successifs de chaque femme et par la circulation matrimoniale de biens et de services.

Fondamentalement, l'organisation sociale comprend cinq sections localisées ou clans. Le clan le plus populeux, *Agiram*, est, semble-t-il, le premier à s'être installé sur la colline abisi. Ce clan fut fondé par des immigrants de l'ethnie birom (kibo) qui formèrent le sous-clan *Alaŋ* après avoir fusionné avec les immigrants amo; et en raison du droit du premier arrivé, ce sous-clan possède l'office de *uyikut* (celui du village), soit l'office de chef des Abisi. Les autres sous-clans seraient formés d'immigrants amo, janji, birom et rukuba. Le deuxième clan en importance, *Ekantin*, est composé de plusieurs sous-clans d'origine rukuba et chawai.

Ces deux clans occupaient des collines différentes de la montagne et c'est à cette époque que le chef des Abisi aurait nommé son groupe résidentiel *Agiram* en référence à deux arbres dont les troncs entrelacés symbolisent l'union des différences. Le chef aurait dit: « Nous sommes tous d'origines différentes, je vous nomme *Agiram* parce que nous sommes unis comme cet arbre. Dorénavant nous ne nous marierons plus entre nous, nous sommes des frères et des sœurs et nous devons rechercher nos conjoints ailleurs ». Depuis ce temps, des cérémonies annuelles remémorent les origines du clan ; à cette occasion l'arbre *Agiram* est « nourri » des nouvelles récoltes qu'on lui crache dessus.

Il apparaît donc que la définition des clans sur la base de l'exogamie résidentielle est plus importante que la définition par l'idéologie linéaire. Ces clans sont nommés par les Abisi *anɔkisɔ* (les amis assis) et cette expression dénote la nature hétérogène des sous-groupes plutôt que l'homogénéité lignagère du terme *kinokirat* (ceux-maison). Ces clans sont des groupes corporés qui détiennent les droits fonciers et forment des unités politiques et cérémonielles.

Les premiers liens matrimoniaux se seraient établis entre ces deux clans totalement exogames. Cet épisode de l'histoire orale est commémoré chaque année durant le mois d'août alors qu'on effectue tous les nouveaux mariages. C'est du premier sous-clan que partent les jeunes femmes chez leurs époux, le clan *Agiram* étant le premier à réaliser cette cérémonie et le clan *Ekantin*, le second.

La troisième section qui est arrivée sur la colline est appelée *Nigertin* et son sous-clan principal, *Adjer*, est d'origine srubu alors que les autres sous-clans sont d'origine peul et rukuba. Le quatrième clan, *Igallik*, est composé de trois sous-classes d'origine hausa, peul et rukuba. Le cinquiè-

me clan, *Agurasin*, comprend un sous-clan d'origine rukuba, un autre est amo et ribam et le troisième birom et chawai.

À l'origine, selon les Abisi, chacun de ces clans aurait adopté la règle d'exogamie totale et les femmes de chacun des clans abisi devaient se marier au moins trois fois dans trois clans différents et pouvaient épouser un quatrième homme dans le dernier clan. De cette façon, chaque femme créait un réseau de solidarité sociale entre toutes les sections du système segmentaire car elle unissait de façon permanente son segment natal à chacun des autres, le divorce n'existant pas. Cette circulation des femmes avait pour corollaire la circulation complexe de la force de travail des jeunes gens par la généralisation de la polygynie. Ce système constitue donc un mode de production spécifique au sein duquel les rapports entre hommes et femmes et entre aînés et cadets étaient sous le contrôle de contraintes communautaires (Chalifoux, 1979).

Étudié de l'intérieur, le développement de la frontière ethnique et de l'homogénéité sociolinguistique apparaît comme le résultat de ce processus d'intégration matrimoniale et économique. L'histoire orale de la société abisi indique bien que la genèse de celle-ci s'est élaborée à partir d'apports d'immigrants dont les idées matrimoniales ont nécessairement précédé celles des Abisi. Le travail de Muller (1981) permet de montrer que non seulement il s'agit d'une variante d'une série de systèmes locaux mais que ceux-ci se sont pensés les uns par rapport aux autres à la façon de mythes comme l'illustre Lévi-Strauss. Le même auteur (1981:255) montre aussi que la comparaison contrôlée de ces systèmes induit la découverte d'une combinatoire où « les échanges de sœurs » et les structures complexes constituent diverses solutions visant à « diversifier les alliances, chacune modulant sa solution à partir de et contre les voisins, faisant de la différence suivant des données de base qui leur sont pourtant communes ». Tous ces systèmes (Muller, 1981:255) « peuvent paraître extrêmement différents et peu comparables entre eux, puisque du point de vue de l'individu il peut sembler n'y avoir aucune commune mesure entre un échange de sœurs où la femme ne peut pratiquement pas divorcer et un système comme celui des Irigwe où l'on n'est pleinement satisfait que lorsque la femme a quatre ou cinq maris... ».

On peut donc penser comme Muller (1981:264-65) que les peuples du Plateau ont choisi comme indicateur d'identité ethnique leurs systèmes de mariage car « ... chacun sécrétant une solution différente du voisin tout en ayant des éléments similaires, chaque population entretient des idées ethnocentriques sur les systèmes matrimoniaux des voisins ».

Il est donc possible de dire que si le système matrimonial par son pouvoir d'intégration sociale et économique est le mécanisme principal de création et de maintien de la frontière ethnique, ce processus est profondément enraciné dans la dialectique des conceptions interethniques des peuples de la région. En ce sens, les frontières ethniques sont le résultat de processus réels qui ont généré des modes de différenciation suivant une même logique structurale. Ainsi sont créés un isolement et une rigidité apparents entre les groupes.

Les relations interethniques et l'intervention de l'État

Même si le système matrimonial abisi semble fermé par sa spécificité, il permet tout de même l'échange matrimonial avec d'autres ethnies grâce à un mariage secondaire n'exigeant que peu de prestations économiques. Même avant l'époque de la « paix coloniale », les aînés disent que les femmes amo, buji et téria pouvaient être épousées en échange d'un panier de maïs. Counsell (1936) mentionne que les hommes abisi épousaient les femmes rukuba mais non l'inverse et que les hommes amo épousaient des femmes abisi.

Dans le passé, ces alliances interethniques étaient systématiques avec les voisins ribam avec lesquels ces échanges bilatéraux étaient possibles dans le cas de tous les mariages secondaires. Les relations entre ces deux populations demeurent ambigües, les Ribam sont perçus comme des sorciers et sont l'objet de cérémonies agraires qui se terminent sur une colline surplombant le territoire ribam, durant lesquelles le chef dit : « C'est la fin de la saison des pluies, prenez votre famine et vos maladies et donnez-les aux Ribam ! ». Faire la cour aux filles ribam est risqué ainsi que le disent des chants où le mot « feu » est synonyme de l'amour des filles ribam et des combats avec les hommes ribam. C'est pour cette raison que les hommes abisi sont prudents quand ils visitent les filles ribam. Certains apportent deux bâtons de marche et en laissent un à l'extérieur de la maison, bien en vue, de façon à déjouer les sorciers qui ne s'apercevront pas de leur départ avec le second bâton caché, puis repris.

Sur le plan économique, le système abisi peut être classé sous le type de « mode de production domestique » tel que défini par C. Meillassoux (1975) dont le critère d'autosubsistance est souvent confondu avec l'autarcie. De la même façon qu'il a

été expliqué pour les Rukuba (Muller, 1972), l'économie abisi est largement autosubsistante mais cette caractéristique n'est pas incompatible avec les échanges interethniques. Au contraire, les Abisi dépendent de leurs relations interethniques depuis la période précoloniale pour plus d'une vingtaine de produits qu'ils obtiennent d'une dizaine de populations au travers d'échanges de sorgho et de millet (Tableau I).

Certains de ces produits sont importés pour compenser des ressources insuffisantes telles le minerai de fer, par exemple. D'autres produits sont importés pour pallier au manque de savoir-faire tels les poteries, les vans, les articles de pêche. Cependant, il est curieux de constater que les femmes abisi n'aient jamais appris à faire de la poterie comme la plupart de leurs voisines. Pourquoi, si elles savent faire des paniers et des nattes, ne peuvent-elles pas fabriquer de vans? Il est possible qu'il s'agisse d'une forme d'autorestriction technologique qui, d'une part, renvoie aux autres le problème de développer des spécialisations et d'autre part, crée un type de dépendance favorisant des liens interethniques forts et durables.

Certains autres produits sont importés de façon plus explicite pour suppléer aux produits dont la fabrication est limitée par des interdits. Par exemple, les Abisi sont reconnus comme d'excellents cavaliers mais ne peuvent posséder de juments et doivent donc importer des étalons. Quand on connaît l'importance des chevaux pour la chasse et la guerre et la place de celles-ci au sein de l'idéologie masculine, cette dépendance apparaît comme une limite majeure de l'autonomie des Abisi. D'autres produits sont importés pour leur valeur symbolique comme, par exemple, des pla-

Tableau I
Commerce interethnique pré-marchand

Sphère d'utilisation	Biens	Origine	Présence ou absence d'un équivalent
Production	Minerais et métal de fer	Rukuba, Chawai, Katab	−
	Pots d'argile	Rukuba, Kurama, Chawai	−
	Planches de portage	Rukuba	−
	Vans	Chara, Janji	−
	Filets à calebasses	Irigwe	−
	Articles de pêche (lignes)	Kurama	−
	Chiens de chasse et chèvres	Rukuba, Ribam, Irigwe	+
	Chevaux	Rukuba, Chawai, Irigwe, Kurama	−
Consommation individuelle	Pipes de bois	Rukuba	−
	Tabac	Irigwe, Hausa (via Chawai et Kurama)	+
	Tapis de paille colorés	Chawai	+
Consommations cérémonielle et idéologique	Cosmétiques et colorants rouges	Rukuba, Srubu	−
	Sel	Hausa (via Chawai et Kurama)	+
	Ceintures et colliers tressés	Janji	+
	Bracelets de cuivre	Hausa (via Chawai et Kurama)	+
	Paniers	Chawai	+
	Plaque dorsale rituelle	Katab	−
	Habits rituels (*dodo*)	Chawai et Kurama	−

ques rondes tressées par les femmes katab utiles à la guérison des maux de dos. Des costumes de danseurs masqués, du sel hausa, des arachides rukuba, des colliers et ceintures tressés et d'autres produits sont importés même si on trouve des équivalents abisi et ce, à cause de leur caractère exotique.

Ces échanges existaient à l'époque précoloniale et font partie intégrante de l'organisation sociale abisi mais, comme dans le cas de l'échange commercial, ils sont subordonnés à l'idéologie d'autosubsistance. Un proverbe évoque cette situation : « Le cheval qui ne s'enfuit pas devant la hyène est dévoré » ; il signifie que les surplus de grains qui ne sont pas vendus sont consommés et que la vente ou l'échange n'est pas de première importance.

La chasse est une autre sphère des relations interethniques ayant un contenu symbolique important. Certaines expéditions sont organisées sur une base interethnique comme, par exemple, la chasse *mambo* durant laquelle se retrouvent des Abisi, des Rukuba, des Irigwe, des Chawai, des Katab, des Ribam, des Srubu et d'autres étrangers. Cette chasse a pour but explicite de créer une solidarité sociale entre les chasseurs des divers clans abisi qui rivalisent habituellement pour l'obtention d'épouses. Avant le départ des groupes de chasseurs, les aînés abisi leur recommandent de collaborer entre eux comme ils le font lors des travaux agricoles et d'éviter ainsi les conflits avec les étrangers qui profiteront de l'occasion pour les provoquer.

Ces relations de rivalité et de solidarité interethniques sont une composante nécessaire de la solidarité ethnique interne des Abisi. La participation des chasseurs rukuba aux cérémonies qui précèdent la chasse illustre cela. Les Rukuba doivent apporter à cette cérémonie du sésame et un poulet, de l'ocre rouge et jaune utilisée pour colorer la pierre sacrificielle. Ces produits sont remis au maître de la chasse abisi et sont absolument nécessaires à la réalisation de la cérémonie. Cependant, avant de tuer le poulet, le maître de la chasse, à l'insu des invités, remplace le poulet donné par les Rukuba par un poulet d'origine abisi de façon à s'assurer une pré-éminence symbolique et à réduire l'importance de la dépendance du groupe.

Cette rivalité interethnique atteignit son point culminant lors de conflits armés entre les populations du Plateau avant l'instauration du pouvoir colonial anglais. Les Abisi distinguent toujours deux types de conflits : les batailles et les guerres. Les batailles étaient spontanées ou, si elles étaient organisées, le niveau extrême de violence excluait la prise de têtes d'ennemis, ce qui est un acte spécifique de guerre. On pouvait connaître des batailles avec des alliés permanents comme les Rukuba ou les Ribam mais non des guerres. Celles-ci étaient caractérisées par l'usage de l'équipement de chasse, par des stratégies particulières et la mobilisation totale des hommes.

Les Amo étaient les ennemis traditionnels. Ils attaquaient périodiquement la colline abisi afin de voler des animaux et du grain et il est dit d'eux qu'ils étaient tellement confiants en leur supériorité numérique qu'ils apportaient leur sel et leur piment ! Des batailles formelles pouvaient avoir lieu dans des zones de brousse situées entre les collines abisi et amo. Dans ces cas, des règles limitaient les tactiques possibles : les « amis » (*unɔ*) de chaque ethnie allaient à la rencontre les uns des autres pour se saluer alors que des rangées d'archers se formaient. Ces « amis » s'arrangeaient pour être face à face de façon à bien se voir et à éviter de se blesser. À la fin, un échange de chèvres pouvait restaurer la paix.

La codification des relations entre les ethnies apparaît dans d'autres domaines comme dans les cérémonies des masques (Chalifoux, 1981) et les rites de possession des femmes. L'ensemble de ces liens, cette ouverture de la frontière ethnique, ont subi les contrechocs de l'intervention de l'État qui, sous ses diverses formes, est responsable d'une réduction de l'intensité des relations interethniques dans plusieurs champs.

Sur le plan matrimonial, on retrouvait au moment de l'enquête une quarantaine d'épouses étrangères dont une douzaine seulement étaient ribam, ce qui, selon la majorité des Abisi, représente une baisse importante des alliances avec cette ethnie. On explique ce fait en disant que les Ribam s'emploient maintenant à réduire les alliances en représailles contre les Abisi qui ont limité l'exogamie ethnique de leurs sœurs. Les frères de ces dernières leur diront, par exemple, qu'elles seront dégoutées d'être obligées de manger du chien ou du cheval si elles épousent ces étrangers. Cependant, il semble que les alliances interethniques furent réduites plus particulièrement depuis la période coloniale. L'administration britannique voulant contrôler une source importante de conflits interethniques a tenté d'imposer des règles plus générales concernant le divorce et la séparation. En 1935, une cour de type « D » fut créée à Garun Kurama et un ancien juge abisi explique que sa tâche principale fut de régler les conflits créés par les mariages entre Kurama, Amo, Abisi et Rukuba du district. Les Abisi refusaient d'aller à cette cour principalement parce qu'ils ne comprenaient pas la langue kurama utilisée mais aussi parce qu'ils

n'acceptaient pas ces lois sur le divorce, inexistant chez eux. La « rigidité » de la frontière ethnique apparaît donc ici consolidée par l'administration coloniale qui, par son action, aurait bloqué les pratiques traditionnelles de solution des conflits matrimoniaux.

Un autre exemple: en 1930, les Abisi et les Irigwe furent impliqués dans une dispute concernant une proie lors d'une chasse interethnique *mambo* qui entraîna des morts. Des représailles et des escarmouches suivirent et le pouvoir colonial imposa des peines corporelles et d'emprisonnement ainsi que le paiement d'indemnités. Ces actions ont réduit de beaucoup la participation mutuelle aux chasses collectives. De plus, comme il n'y a pas eu de cérémonie de paix par échange de chèvres, la porte est toujours ouverte aux conflits et la chasse collective devient dangereuse.

La frontière ethnique fut aussi consolidée par la division territoriale imposée par l'administration coloniale. Avant cette intervention les Abisi et les Ribam cultivaient des champs voisins mais, afin de régler des disputes foncières, l'administration a imposé une limite territoriale aux deux ethnies séparées par la rivière Mariri. De même, les relations continues entre les Rukuba et les Abisi devinrent plus restreintes lorsqu'en 1936, l'administration coloniale a séparé l'État du Plateau de l'État de Zaria en traçant une frontière derrière la montagne abisi. Celle-ci plaça les deux ethnies dans des unités administratives différentes. Cette situation eut des conséquences en 1973 lorsque des lois particulières furent passées par le gouvernement régional afin de limiter le commerce entre les États.

Rites de pluie et débats contemporains sur l'identité

L'examen de la genèse de l'ethnie abisi et de ses échanges interethniques suggère que l'identité ethnique n'est pas purement ethnocentrique. En fait, cette identité se développe selon l'appartenance aux groupes autochtones et minoritaires du Plateau, en opposition à la majorité considérée comme hausa-peul.

Pour les Abisi, la montagne où se fit la genèse de leur ethnie est le principal symbole de leur identité. Les chefs, les héros, les aînés et les aïeules sont enterrés sur cette montagne même si la majorité des Abisi vit aujourd'hui dans la plaine voisine. Ce lieu est aussi l'endroit où se tiennent la plupart des rites et des cérémonies. Chaque année les relations mystiques avec la montagne sont réaffirmées par des rites dont le principal consiste à nourrir des nouvelles récoltes une pierre nommée la « mère des Abisi ».

La montagne abisi symbolise par extension l'appartenance aux groupes autochtones, aux montagnards qui, quelles que soient leurs différences, sont conçus en termes de fraternité et d'apparentement. Ce sont les « êtres humains » ayant un même mode de vie: agriculture, collines, vêtements de peaux de chèvre, maisons de terres etc.. Cette identité autochtone se développe en opposition aux étrangers venus de la plaine du nord dont l'archétype est le Peul nomade. À l'époque précoloniale, les cavaliers abisi attaquaient les Peul Bororo nomades pour tuer leurs vaches et faire avec les crânes aux longues cornes de ces animaux des sièges pour leurs épouses. De plus, durant la mise sous toit de la hutte de chasse sacrée, ils allaient prendre les têtes des Peul eux-mêmes. Un informateur illustre cette opposition conceptuelle lorsqu'il dit: « Les Peul n'utilisent pas de maison de terre comme nous le faisons, ils vivent dans des huttes d'herbes comme les animaux. De plus, ils n'ont pas de colline comme nous, les gens du Plateau, ce ne sont pas des humains, ce sont des animaux ou des singes ».

Cette opposition entre les catégories 'montagne' et 'plaine' a été réinterprétée au fil des diverses expériences vécues par les Abisi au contact de l'État. On peut pourtant montrer qu'elle a conservé sa signification du fait de l'usage de la montagne et de l'habillement comme symboles d'identité ethnique et autochtone.

Ainsi, à la fin du XIX^{e} siècle les conquérants hausa et peul de Zaria imposèrent un tribut aux ethnies minoritaires de la plaine adjacente au Plateau où se trouvaient des terres cultivées par des Abisi. Ces derniers innovèrent en contrôlant symboliquement l'identité de leur messager dont le rôle fut plus tard reconnu par les Anglais comme par les Nigérians, comme celui de chef administratif. Ce messager était intronisé au cours d'une cérémonie particulière (Chalifoux et Muller, 1976) dont, dit brièvement, l'objectif était de réduire l'ambiguité d'une situation dans laquelle un Abisi agissait comme un agent-double en rencontrant directement les conquérants. La solution adoptée fut de transformer symboliquement cet homme en une femme (dont le statut est soumis aux hommes) et en même temps en un Hausa-Peul de statut supérieur. Lui étaient d'abord confiés le sabre et le turban, insignes des chefs, puis cet homme devait boire de la bière abisi (défendue aux Musulmans) dans le crâne d'un Peul. Lui étaient alors insufflés

les pouvoirs internes de ce dernier. Cette cérémonie est celle toujours utilisée pour installer les chefs administratifs.

Cette différence d'identité n'est pas explicitement mentionnée dans la vie quotidienne. Pourtant elle est sous-jacente à plusieurs comportements comme lors des marchés où une section est réservée à la vente de bière aux clients non musulmans. Cependant, l'identité ethnique et autochtone peut devenir un moyen explicite d'interprétation des crises sociales. Une description des rites de pluie en vue de combattre la sécheresse de 1973 peut illustrer cette proposition. Elle montrera que le débat contemporain sur l'identité ethnique n'est pas purement ethnocentrique mais se développe selon une opposition entre identité autochtone des « montagnards » et processus de « hausaïsation ».

À la période du *nebɔri* (juin à septembre), si les pluies sont insuffisantes, les Abisi organisent des rites de la pluie nommés *mikosira* qui consistent à « quêter de la pluie auprès de *Barɛ* » (père-pluie). Ces rites furent particulièrement importants en 1973. De la plaine de Zaria, il était souvent possible de voir des orages éclater au-dessus du Plateau mais les pluies atteignaient rarement le territoire abisi. Au début de juin, les agriculteurs abisi s'inquiétèrent, les sols trop durs se houaient difficilement et la germination se faisait mal. Un accord apparut rapidement afin d'organiser une cérémonie permettant de trouver la cause du retard des pluies. Pour la première cérémonie, des aînés de chaque clan se réunirent simultanément au site rituel particulier à leur clan. Nous décrirons ce qui se déroula lors du rituel du clan *Igallik*.

Le site rituel de ce clan est situé au pied de la colline, sous un immense kapokier et la rencontre fut fixée à midi le 8 juin 1973. Le groupe était composé de 16 aînés du clan *Igallik* et de cinq invités du clan *Ekantin* qui représentaient six patrilignées abisi et un clan différent. Une dizaine de jeunes hommes étaient assis à l'écart et n'eurent pas le droit d'intervenir dans les palabres. Chaque homme avait apporté une cruche de bière qui fut mise en commun, puis répartie en sept pots moyens.

Des femmes apportèrent six calebasses de millet et six cuisses de poulet et repartirent aussitôt. Cette répartition correspond au nombre de patrilignées représentées au rituel et, dans le cas de la bière, inclut le groupe d'invités. Le premier homme à parler fut un aîné du sous-clan *Ekitʃures*. Il souligna d'abord qu'il était peiné de constater l'absence de plusieurs de ses frères mais nota que des *mikosira* avaient lieu près des hameaux les plus éloignés de la colline, comme celui de Uwara. Il poursuivit : « Nous espérons que *Barɛ* nous envoie quand même de la pluie après ce *mikosira*. Nous souhaitons que nos cultures poussent bien et demandons à *Barɛ* de nous entendre et nous aider à obtenir de la pluie. Nous regrettons que les gens d'Uwara ne soient pas venues ».

Le deuxième homme à parler fut un membre du sous-clan *Etekanʃi* qui dit : « Nous buvons cette bière afin de supplier *Barɛ* de nous donner de la pluie maintenant que nous sommes au lieu de la pluie de nos grands-pères ». Un représentant du troisième sous-clan *Igallik* répéta la même chose et demanda à un représentant du clan *Ekantin* de parler. Celui-ci refusa en faisant valoir qu'il ne lui était pas possible de parler à un *mikosira* qui se tenait ailleurs qu'au site rituel de son propre clan.

La bière et la nourriture furent redistribuées entre les participants qui discutèrent des causes possibles du manque de pluie. Certains pensaient que ce pouvait être la faute des Rukuba qui avaient fait des cérémonies et peut-être manipulé leur « pierre de pluie ». D'autres attribuèrent la faute au *San Gari* (titre hausa du chef traditionnel) qui s'était établi sur ses champs de brousse au lieu de rester sur la colline. À trois heures, la cérémonie était terminée et chacun retourna chez soi.

Les pluies étant toujours insuffisantes, un nouveau *mikosira* fut organisé, dix jours plus tard. Cette cérémonie nommée *atʃi kirɛ* (crier-pluie) réunit des hommes de tous les clans à un lieu dit *atʃu* (arbre des femmes kurama) situé au pied de la colline. À cet endroit, il y avait quelques palmiers et, cette année-là, une petite terre labourée mais trop desséchée pour que les cultures y aient germé.

Le *San Gari*, son fils aîné et son assistant s'assirent au centre du lot, face à la colline. À leur droite, le *Mogaji* (titre hausa du chef de chasse) et son assistant étaient assis sur une grosse pierre en bordure du champ et, debout, de l'autre côté du champ étaient placés les chefs de clans *Ekantin* et *Igallik* et leurs assistants. Plus loin derrière ceux-ci, une dizaine de cavaliers en habit de chasse s'étaient regroupés sous un arbre et attendaient.

Le premier à prendre la parole fut le *Mogaji* et la discussion se déroula comme suit :

Mogaji : « D'où venez-vous *San Gari* ? »
San Gari : « Pourquoi me demander cela ? »
Mogaji : « Pensez-vous que j'ai tort ? »
San Gari : « Je ne le sais pas ».
Mogaji : « Vous, *San Gari*, n'êtes-vous pas le père des Abisi ? Vous avez abandonné la colline pour aller vivre en brousse. Vous

m'avez laissé seul à la colline, moi qui suis sous vos ordres. Qui peut prendre soin de la colline à votre place? Nous sommes tous dispersés, comment pouvons-nous nous asseoir ensemble et discuter de ce qui se passe? Devrais-je descendre de la colline moi aussi et manger en brousse ce que vous y mangez? Vous avez beaucoup de terres en brousse mais moi, je dois rester sur la colline et je n'en ai pas beaucoup.»

Le *San Gari* se tourne vers le chef du clan *Ekantin*, *Sarkin Dutse* (chef de guerre):

«*Sarkin Dutse*, pourquoi êtes-vous venu ici avec une couverture sur les épaules? À partir d'aujourd'hui on sait que c'est de votre faute s'il n'y a pas de pluie. Vous changez trop vite. Vous ne respectez plus nos coutumes et c'est pour cela qu'il n'y a plus de pluie!»

Mogaji: «Comment se fait-il que vous portiez un habit hausa et que nous n'ayons que nos peaux de chèvres?»

Kira, assistant du *Sarkin Dutse:*

«*San Gari*, vos paroles sont très dures. Mais ce sont vos enfants qui changent tout. Nous sommes venus à cheval mais regardez, certains de vos fils sont venus à bicyclette. Si vous, le père des Abisi, faites ces choses, alors nous les faisons aussi!»

San Gari: «Cessons cette discussion et passons aux actes. Cette année nous ne savons pas pourquoi il n'y a pas de pluie. Supplions *Barɛ* de nous en envoyer un peu sur nos cultures qui en ont besoin!»

Les chefs de clans et leurs assistants se placèrent alors au centre du champ et, après s'être recueillis un moment, lancèrent ensemble un grand cri: *atfi*... Aussitôt les cavaliers traversèrent plusieurs fois à la course le champ labouré.

Cette rencontre avait clairement pour but d'identifier les causes du retard de la pluie. Lors du premier rituel, on avait pensé qu'il s'agissait d'un problème passager causé par la négligence des Rukuba mais on avait aussi pensé qu'il n'était pas normal que le *San Gari* ait contrevenu à ses responsabilités en s'établissant sur ses champs de brousse. Comme la pluie n'était toujours pas venue, c'est cette hypothèse qui fut retenue et le *San Gari* fut mis en accusation. Mais, on s'aperçut rapidement qu'il n'était pas le seul à avoir adopté les nouvelles façons: le *Sarkin Dutse* par exemple, utilisait une couverture et d'autres, des bicyclettes. Finalement, ce fut le changement social qui fut tenu pour responsable de la sécheresse.

Le rite fut tout de même effectué. On peut constater qu'il opéra à partir de l'opposition des couples chasse-saison sèche/agriculture-saison des pluies; les chasseurs, en passant avec leurs chevaux sur le champ labouré mirent *Barɛ* au défi d'effacer leurs traces par la pluie. Ce fut donc par une transgression des règles qui prohibaient la chasse durant la saison agricole que l'on espéra provoquer Dieu et profiter de sa réaction.

Même s'il y eut de la pluie cette nuit-là, les chefs abisi décidèrent d'organiser à nouveau un *mikosira* plus orthodoxe où tous les objets étrangers furent prohibés. Pour ce faire, le *San Gari* et le *Mogaji* demandèrent au chef administratif de convoquer le *Sarkin Dutse* et de l'obliger à porter des vêtements de peaux et d'interdire l'usage des bicyclettes. Le chef administratif islamisé accepta ces demandes quoiqu'il méprisât ces cérémonies. Le *San Gari* fit venir deux témoins à la cérémonie; l'un de ceux-ci était marié à une femme amo. Celle-ci, malade, était allée se faire soigner chez un médecin amo. Son mari et un ami en allant rendre visite à ce dernier rencontrèrent une vieille femme dont ils ne purent spécifier l'origine ethnique. Elle engagea avec le mari, Durawa, la conversation suivante en hausa (langue véhiculaire):

Femme: «Où allez-vous?»
Duruwa: «Nous allons chez Sokoto, le médecin amo!»
Femme: «Qu'allez-vous y faire?»
Duruwa: «L'une de mes épouses est malade, nous l'avons menée chez Sokoto pour qu'il la soigne. Nous allons la voir».
Femme: «De quel peuple (*kabila* en hausa) êtes-vous?»
Duruwa: «Nous sommes abisi».
Femme: «Je cherche précisément à rencontrer des Abisi. J'ai quelque chose à leur dire. Je suis allée partout, chez tous les peuples autochtones de cette région».
Duruwa: «Nous sommes des Abisi».
Femme: «Avez-vous de la pluie chez vous?»
Duruwa: «Oui, mais insuffisamment».
Femme: «Savez-vous pourquoi vous n'avez pas de pluie?»
Duruwa: «Non».
Femme: «J'ai entendu dire que vous, les Abisi, ne vous habillez plus comme avant?»
Duruwa: «Oui, c'est vrai».
Femme: «Vos femmes portaient des *ahante* de feuilles et vos hommes des *ubɔzɔ* de peau de chèvre en haut et en bas?»
Duruwa: «Oui, c'est cela».

Femme: « C'est parce que vous ne faites plus comme vos grands-pères que vous n'avez pas de pluie cette année. Je veux que vous alliez voir votre chef et lui disiez ce que je vous dis. Les hommes doivent porter des peaux de chèvre et les femmes, des feuilles. Si vous faites cela, vous aurez de la pluie ».

Avant de partir la femme dit: « Ne pensez pas que je suis un *ufiabo* (humain) comme vous, je suis un *enus* (esprit de terre). Quand Duruwa se retourna, la femme avait disparu mais, sur le chemin du retour, elle réapparut et leur dit: « Je suis ici pour vous rappeler de porter mon message à votre chef ». Aussitôt revenu, Duruwa se rendit chez le *San Gari*.

Ce deuxième rite de pluie se termina comme le premier, par une course de chevaux sur un lot labouré. L'intervention de Duruwa fut particulièrement explicite quant aux causes du manque de pluie: les *enus* (esprits traditionnels) manifestaient leur désapprobation face au changement social et la sécheresse en était une conséquence. Il apparaît donc que ces rites de pluie expliquèrent non seulement le désastre économique causé par le changement écologique mais constituèrent aussi une forme de contrôle social de la coutume en favorisant la résistance aux changements provoqués par la pénétration de l'économie marchande et l'assimilation hausa. L'identité ethnique symbolisée par le vêtement est dans ce cas une composante de la cosmologie abisi réinterprétée dans un nouveau contexte.

Conclusion

Dans ce texte j'ai voulu montrer que la frontière ethnique est le résultat d'un processus dialectique de souveraineté et d'association qui est profondément ancré dans la nature même de la société. L'argument présenté ici n'est pas que l'accent mis en général par les ethnologues sur l'unité ethnique est artificiel car le groupe ethnique est souvent empiriquement défini par une frontière. Je suggère plutôt que cette notion de « frontière ethnique » des groupes autochtones relève d'une réduction car cette frontière ne prend son sens que lorsqu'elle est replacée dans un contexte plus global de rapports interethniques.

Ces rapports interethniques ne se réduisent pas seulement aux relations fonctionnelles mais englobent des processus profonds de différenciation comme ceux analysés par Muller à propos des variations structurales des systèmes matrimoniaux. La problématique de cette approche globale si elle n'est pas utilisée seulement pour décrire et cataloguer les relations interethniques, peut permettre de redéfinir la notion de formation sociale si on considère que celle-ci ne se réduit pas à celle de société ou d'ethnie dominée par l'État. Ce concept ne peut être équivalent à la notion de société ni à la notion de peuple dominé par l'État. Le concept de formation sociale doit être construit à partir des relations fonctionnelles et structurales qui intègrent les relations interethniques autant vécues que pensées. Dans le cas présent, la formation sociale englobe toutes ces ethnies qui se définissent et se créent les unes au travers des autres, et qui forment ensemble la « totalité sociale historiquement déterminée ».

NOTES

1. Ce travail est basé sur une recherche effectuée en 1973 au Nigéria grâce à une subvention du C.R.S.H.C. Une première version fut présentée à la rencontre annuelle de l'American Anthropological Association en 1979.

2. Les Abisi composent une population de 3 300 personnes. Ils furent une des populations prises comme exemples par J.C. Muller (1981).

3. Documents d'archives:
Lere District Affairs, K.N.A., no 32
Chawai Pagan Court, K.N.A., no 364
Lere District Affairs, K.N.A. no 393.

RÉFÉRENCES

AMSELLE, J.-L.
1974 Sur l'objet de l'anthropologie, Cahiers internationaux de Sociologie, 56: 91-114.

BARTH, F.S.
1969 Ethnic Groups and Boundaries, Boston, Little Brown and Co.

CHALIFOUX, J.-J.
1979 Polyandrie et dialectique communautaire chez les Abisi du Nigéria, Anthropologie et Sociétés, 3, (1): 75-127.

1980 Secondary Marriage and Levels of Seniority among Abisi (Piti), Nigeria. In Women with Many Husbands: Polyandrous Alliance and Marital Flexibility in Africa and Asia, Journal of Comparative Family Studies, XI (3): 325-334.

1981 Société secrète dodo, thérapie et pouvoirs des cadets chez les Abisi (Piti) du Nigéria, Anthropologie et Sociétés, 5 (3): 47-65.

CHALIFOUX, J.-J. et J.-C. MULLER

1976 Changements politiques et innovations rituelles/ cérémonielles chez les Abisi (Piti) et les Rukuba du Nigéria, Revue Canadienne des Études africaines, X (1): 107-124.

COUNSELL, E.H.M.

1936 A Reorganization Report of the Rukuba Tribe. K.N.A., no 68-34.

FRIED, M.

1975 The Notion of Tribe, New York, Cummings Pub. Co.

MULLER, J.-C.

1972 Quelques réflexions sur l'autorestriction technologique et la dépendance économique dans les sociétés d'autosubsistance, Cahiers d'Études Africaines, XII (43): 659-665.

1981 Du bon usage du sexe et du mariage, Québec, Serge Fleury éditeur.

MEILLASSOUX, C.

1975 Femmes, greniers et capitaux, Paris, Maspéro.

TAMBO, D.

1978 The Hill Refuger of Jos Plateau: A Historiographical Examination, History of Africa, 5: 211-223.