

Etniske symboler i et afrikansk kongedømme, Borno

Af Mette Bovin

1. Indledning om etniske symboler

På det afrikanske kontinent finder vi tusinder af »folk« eller »etniske grupper«, som lever nær hinanden og sammen, i symbiotiske og konfliktfyldte forhold i økonomisk, social og politisk henseende. En etnisk gruppe defineres som: »en befolkningsgruppe, som 1) hovedsageligt vedligeholder sig selv i biologisk henseende (gennem etnisk endogami, M.B.), 2) deler fundamentale kulturelle værdier, realiseret i ydre enhed i kulturelle former, 3) udgør et kommunikations- og interaktions-felt og 4) har et medlemskab, som identificerer sig selv og identificeres af andre, som konstituerende en kategori, der adskiller sig fra andre kategorier af samme orden« (Barth 1969 s. 10–11).

Ved et »etnisk symbol« forstår jeg et symbol på etnisk differentiering. Demarkations-linierne mellem etniske grupper kan være meget slående og letfattede for alle; men de kan også være små træk, der ved første blik synes minimale og ubetydelige. En etnisk demarkationslinie i det afrikanske kongedømme Borno (1) kan være forskelle i folks dragter, våben og redskaber; men den kan også markeres ved forskellige måder at bevæge sig på eller lugte på. De etniske gruppers medlemmer kommunikerer naturligvis indbyrdes sprogligt. De taler deres eget sprog, samt oftest et eller flere fællessprog. Men det er den *ikke-verbale* del af kommunikationssystemet i et af rigerne i Afrika, jeg skal behandle i denne artikel (2).

For at præcisere hvad jeg forstår ved etnisk symbol (3), og hvordan jeg vil bruge det, trækker jeg et enkelt eksempel frem. Det etniske symbol »strudsefjers-hat« (fig. 1) er et tegn på det etniske at være anagamba:

A: *strudsefjers-hat* → B: *anagamba-identitet*

Et etnisk symbol, som f.eks. en hat med fjer på, er naturligvis ikke »noget« i sig selv. Et etnisk symbol har ingen mening som isolat, men kun som del af et helt kode- og identitets-system, som kriterierne 3) og 4) i definitionen på en etnisk gruppe (se ovenfor) om-

Fig. 1. Et af anagamba-nomadernes »sakrale etniske symboler« er mandens stråhat med strudsefjer på.



handlede. Strudseffershatten får først mening, når man stiller den op mod, som kontrast til, andre og kontroverse etniske symboler:

$$\frac{A_1: \text{strudseffers-hat}}{A_2: \text{broderet kalot}}$$

Folk af alle etniske kategorier i Borno-riget kender til den fælles kulturelle kode, der tillægger de etniske symboler den ene eller den anden mening. Kontrasten mellem to dragtstykker tolkes også som kontrasten mellem to erhvervstyper og samtidigt som kontrasten mellem to etniske grupper, således:

$$\frac{\text{strudseffers-hat}}{\text{broderet kalot}} : \frac{\text{»nomade-ting«}}{\text{»bonde-ting«}} : \frac{\text{»anagamba«}}{\text{»kanuri«}}$$

Etniske symboler fortsætter med at virke og tjene som etnisk distinktive elementer, der opfattes, læres, kendes og genkendes af medlemmer af såvel in-gruppe som ud-gruppe i Vestafrikas poly-etniske samfund. Det betyder, at vi må forkaste de ældre »akkulturationsforklaringer« (4). Det er tydeligt, fra eksemplet Borno og andre studier af inter-etniske forhold (Barth et al., Despres, van den Berghe m.fl.), at folk *ikke*, blot fordi de bor i samme geografiske egn og samhandler på flere måder, efterhånden udsletter de indbyrdes kulturelle forskelle. Tværtimod ser vi eksempler på etniske grupper, som udskiller sig og bliver mere og mere »etniske« i betydningen producerer nye symbolkontraster ved at tage fantastiske eller arkaiske symboler i brug.

Lad os foretage et tankeeksperiment: at alt liv i Borno lige nu udslettedes, og arkæologerne om 500 år fandt de materielle rester. Da ville disse fremtidens videnskabsfolk finde skåle, fade, dragter, smykker, redskaber: hakker, hyrdestave, osv. – genstande med

højest forskellige »stilarter« indenfor hver slags genstande; forskellige ornament, materialer og former, i én og samme landsby. Ville de da gætte på, at der havde været tale om forskellige kulturlag eller »usamtidige« kulturer? Eller ville arkæologerne opdage, at det var resterne efter samtidige, sameksisterende, men distinkte etniske grupper, der levede indenfor én og samme afrikanske stats rammer?

2. Borno – et kongedømme i Nigeria og Niger

Borno ligger midt i Vestafrikas fastland (fig. 2) i den halvtørre Sahél-buskesteppe, med Sahara-ørkenen mod nord og Sudan-savannen mod syd. Klimaet er tørt og meget varmt. Regntiden falder om sommeren og varer blot 2 måneder i rigets nordlige del og 4–5 måneder i den sydlige del, mens resten af året er tørtid. Selvom Borno ligger lige vest for Tchadsøen, mærker folk ikke meget til vand. Der overrisles ikke fra søen, og Komadugu-floden er tør i lange perioder hvert år.

Borno var én blandt mange før-kapitalistiske stater i Vestafrikas Sahél-bælte – samfund med en række fællestræk og fælles strukturer. Borno-riget opstod omkring år 900 e.Kr. (eller muligvis før) øst for Tchadsøen i Kanem, hvor én af de nomadiske klaner, *Magumi* og indenfor denne klan én æt, *Sef*, fik politisk kontrol over de andre grene. Sef-dynastiet skulle komme til at regere i næsten 1000 år, og Borno har således én af de allerældste kendte kongerækker i Afrika overhovedet. Sef-dynastiet sad ved magten indtil ca. 1830, da Al-Kanemi kom til magten, efter at Borno var truet af fulani-folk vestfra.

Den centraliserede stat Borno dannedes gennem en århundredlang proces, hvorunder det dominerende dynasti og de dominerende adelige kanuri-klaner underlagde sig omgivende klaner og hele etniske grupper (jvnf. R. Cohen 1970). Rigets centrum flyttede snart

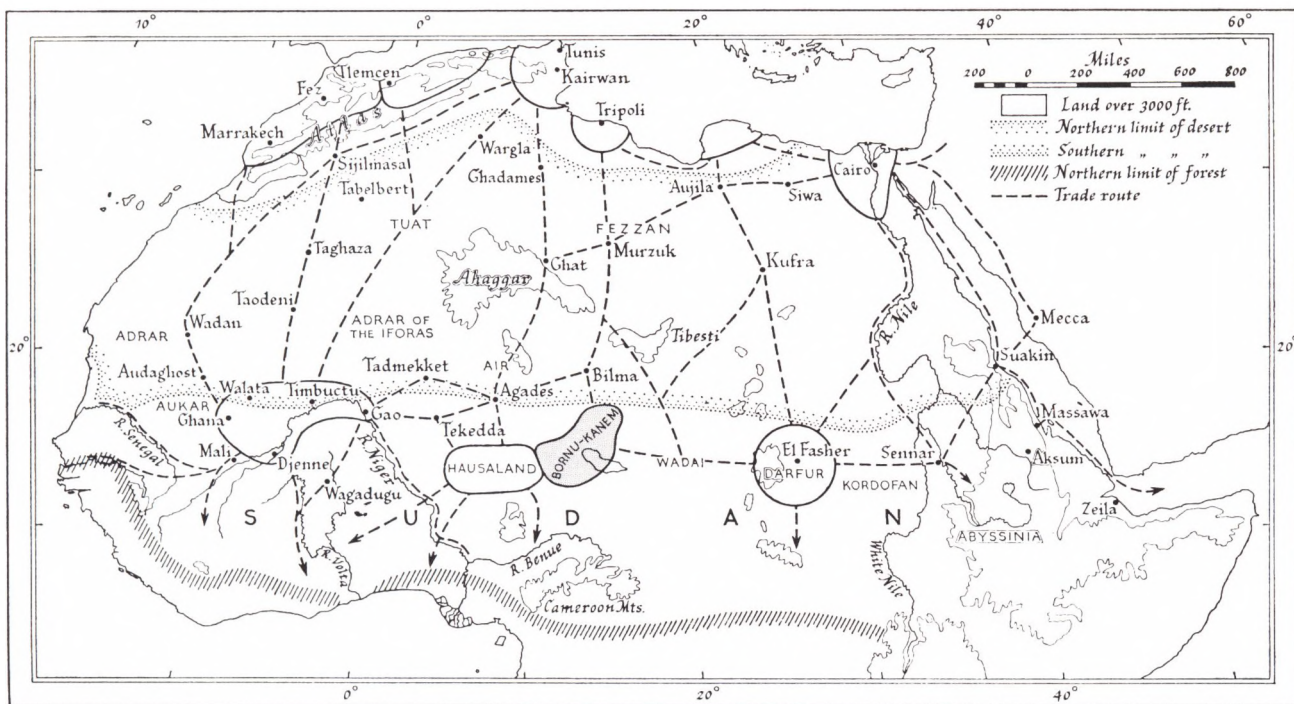


Fig. 2. Kort over Nord- og Vestafrika på den store karavanehandels tid (fra 5. til 18. århundrede). De stiplede linier angiver handelsruter. Bemærk Borno-rigets placering i Sudan-bæltet. (Fra Fage 1958/1977).

om på den vestlige side af Tchad-søen, hvorfra det ekspanderede vest og syd på. De etniske grupper, som indlemmedes, havde en stamme-æt struktur, som blev omdannet ved inkorporeringen i staten. Denne inkorporering skete på forskellige måder: nogle folk gjordes til slaver via erobningskrige; andre kom i et vasalforhold til Borno; mens atter andre opslugedes direkte i den politiske og administrative overklasse.

Den ideologiske overbygning i denne statsstruktur var *Islam* og ideen om det guddommelige kongedøm-

me. Islam kom til Borno ca. år 1090, hvor den først slog rod ved hoffet i hovedstaden og derefter spredtes til landsbyerne i riget. Islam legitimerede den nærmest feudale stat med dens hierarkiske struktur. Ja, Islam blev faktisk »lig« med *staten*, som mange steder i Mellemøsten, idet det religiøse og politiske udvikler sig som to aspekter af én og samme proces (jvnf. Godelier 1973 s. xiv) (5).

Kongefamilien og de adelige familier udgjorde den ikke-produktive klasse, mens folk fra andre etniske grupper end kanuri-kernen, oprindeligt af slaveherkomst eller indbyggere i tidligere vasalstater, udgjorde producenterne: bønder og håndværksspecialister. Ved at være hierarkisk opbygget såvel som etnisk heterogen

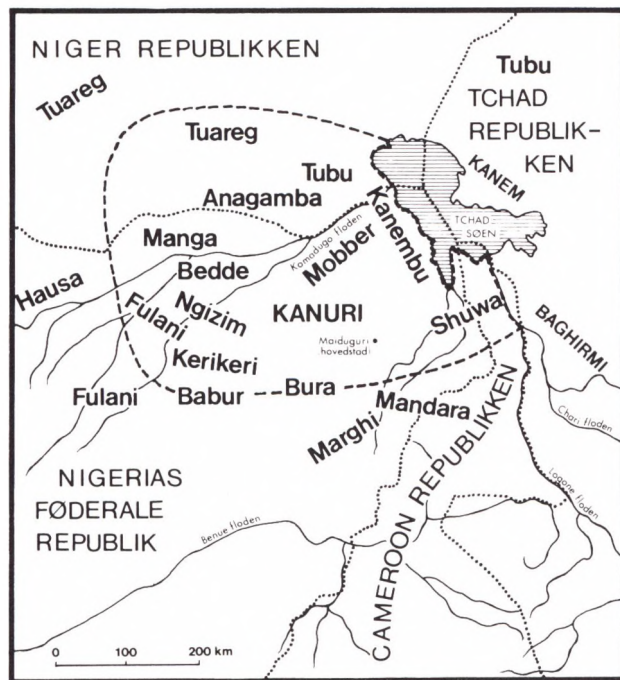
ligner Borno de øvrige »sudanesiske« riger i Vestafrika (jvnf. Ajayi og Crowder 1971 og 1974).

Borno-rigets styrke hvilede blandt andet på langdistance-handelen og kontrollen med den. Overklassen monopoliserede såvel handel som slavejagt og slavesalg (jvnf. diskussionen mellem Cocquery-Vidrovitch 1969 og Terray 1974). Der var livlig handel mellem Nordafrika og det sorte Afrika via karavanehandelsruterne (fig. 2), der gik i nord-sydlig retning gennem Sahara. Der var desuden handelsruter syd for ørkenen, der gik i øst-vestlig retning. Disse ruter havde knudepunkter blandt andet i Borno-riget. Borno handlede

bl.a. med salt, strudsejer, slaver, guld og elfenben, til gengæld for klæde, heste og geværer.

Bornos hær bestod fortrinsvis af slavesoldater og tjente som instrument for statens ekspansion. Man indfangede nye slaver, som solgtes til Nordafrika eller gjordes til soldater eller husslaver i Borno selv. Slaver blev efterhånden frie og indlemmet i samfundet. I denne lange historiske proces blev »kanuri« som etnisk enhed dannet. Staten inkorporerede mange etniske minoriteter og islamiserede samtidigt de af dem, der var ikke-muslimer. Men Borno er stadig et polyetnisk samfund (se fig. 3).

Fig. 3. Kort over Borno-kongedømmet i Niger og Nigeria i nutiden, med de vigtigste etniske grupper. Den stiplede linie viser Bornos grænse.



I dag er Borno stadig et kongedømme med *Shehu' en af Borno* i spidsen, skønt en del af magten er frataget kongen med dannelsen af de koloniale enheder Nigeria og Niger omkring år 1900. England erobrede det meste af Borno, som blev en stat indenfor nationalstaten Nigeria, nemlig »Borno Emirate«. Frankrig erobrede det nordligste Borno, som blev en del af République du Niger og direkte koloniseret. Kanuriernes land blev således skåret over af kolonigrænsen.

Det britiske »Indirect Rule« (indirekte styreform) fungerede godt i Nordnigeria, deriblandt Borno, og briterne bevarede den feudale, hierarkiske politiske struktur og allierede sig med kanuri-overklassen. Borno blev som »Emirate« i Nigerias Nordregion gjort til et instrument for kolonimagtens behov. På trods af at der anvendtes »indirekte styre«, blev der foretaget en omstrukturering, idet bønderne blev tvunget til at producere på en ny måde. Man ville skabe en markedsproduktion, og der blev lagt skat på bønderne og håndværkerne, så de måtte producere pengeafgrøder for markedet. Der betaltes nu skat i stedet for tribut i naturalier som tidligere. En anden omvæltning skete med handelsruterne: Trans-sahara-handelen vendtes mod syd i stedet, og den vigtigste handel blev rettet

mod Guinea-kysten og den trans-atlantiske handel. Den britiske kolonialisme varede til 1960, uafhængigheden, hvorefter »Borno« riget blev en del af Føderationen Nigeria, som idag har et militærstyre. *Shehu'en* af Borno og hans hof er dog i dag leder af en betydelig del af den lokale administration.

Kongen som symbol på staten i Borno

I mange afrikanske kongedømmer findes former for »sakralt kongedømme« (guddommeligt kongedømme) og således også i Borno. Kongen af Borno er symbolet på staten Borno. Det centraliserede styre er symboliseret ved en enkelt person.

Meyer Fortes og Evans-Pritchard skrev om de mytiske værdier, der er forbundet med politisk embede i det traditionelle Afrika, at: »medlemmerne af et afrikansk samfund føler deres enhed og opfatter deres fælles interesse igennem symboler, og det er deres tilknytning til disse symboler, der mere end noget andet giver deres samfund sammenhæng og fortsættelse. Disse symboler repræsenterer – i form af myter, fiktioner, dogmer, ritualer, hellige steder og personer – enheden og eksklusiviteten hos de grupper, som respekterer dem. De betragtes på den anden side ikke blot som symboler, men som endegyldige værdier i sig selv.« (1940/1963 s. 17).

I Borno er det centrale symbol stadigvæk kongen. Han bor i et palads i hovedstaden midt i riget og er omgivet af ganske bestemte regaler, ritualer og myter. Kanuri-kongen af Borno er formelt set ejer af al jorden i Borno. Alle bønder betaler skat til staten i moderne tid, (som man betalte tribut til staten i tidligere tid). Alle ikke-kanuri-grupper var og er knyttet til statsmagten via alliancer mellem monarken og ledere af de pågældende etniske grupper. De betaler en vis tribut i form af kvægskat eller pengeskat og får til gengæld

adgang til græsgange eller dyrkningsret indenfor Borno territorium.

Såvel den politisk-sociale struktur som historien »genopleves« af de nulevende bornoanere ved lejligheder som f.eks. kongens indsættelsesceremoni (som vi var vidne til i Maiduguri 1975, se fig. 4) og årlige muslimske fester. Kultur-manifestationer på statsplan såsom det gigantiske »teater for de tusinder« som omtalte ceremonier på pladsen foran kongepaladset, har en integrerende funktion. Folk på tværs af klasse værdsætter og dyrker »kanuri-kulturen«. Den fælles etniske identitet reproduceres igennem ideologien om, at

Fig. 4. Scene fra indsættelsen af kongen af Borno, Shehu Mustapha Al-Kanemi på tronen i 1975. Under parasollen ses kongens hvide hest, omgivet af ryttere, hoffolk, musikanter og slaver (hans livgarde). Borno-statens centrale symbol, kongen, er omgivet af en række juridiske og religiøse sanktioner, som sikrer respekt for embedet.



»Kanuri – am Borno-be« (»Vi er alle kanurier – borgere i Borno«), lige fra den øverste i kongeklanen til den laveste i bondeklassen, inklusive den kanurificerede slave. Ideologien om, at »alle kanurier« (majoriteten i Borno) »i fællesskab« dominerer »andre etniske grupper« søges vedligeholdt. Vigtigt er det også, at kanuri-bønder og kanuri-aristokrater i hverdagen bruger de samme etniske symbolske træk – skønt der er bonde-variationer og overklasse-variationer af samme basale etniske elementer (sammenlign fig. 5 og fig. 6).

Fig. 5. Ung bondekone på 13 år fra de nordlige kanurier (manga). Hårfrisuren med de mange fletninger og med agat-smykket i pandefletningen viser, hun er en gift kvinde, og at hun er kanuri. Dette gælder også kjolens snit og smykkerne samt ansigtsarrene med de 9 lodrette strege.



3. Problemfelter

Efter at have præciseret, hvad jeg forstår ved etniske symboler og i al korthed have præsenteret *stats-planet*, skal jeg i det følgende gå over til at se på etniske grupper, som på *landsby-planet* ofte falder sammen med erhvervsgrupper. I Bornos landsbyer møder vi forskellige repræsentanter for den producerende klasse. På dette plan er der både tale om brug af etniske symboler, der udtrykker reproduktionen af den politiske og økonomiske struktur, som den ser ud på det overord-

Fig. 6. Kanuri-kvindens hårfrisure er ikke bare en frisure. Den er også et meget vigtigt etnisk symbol. Udover etnisk status signalerer den ægteskabelig status: gift. (Ungpigefrisuren er anderledes). Denne frisure er så høj og flot, at enhver kan se, at den tilhører en overklasse-frue fra hovedstaden. Dvs. udformningen signalerer desuden social klassetilhørsforhold.



nede statsplan og reproduktion af den specifikke struktur på lokalplanet med dens sociale modsætninger og konkurrence om økonomiske ressourcer (Despres 1975). Ud af de mange etniske grupper på landsbyplanet vælger jeg at lægge hovedvægten på én bondegruppe og én nomadegruppe. Det tredje emneområde bliver etniske symboler set i relation til *køns-dimensionen*, og i dette afsnit refererer jeg igen tilbage til statsplanet.

4. Etniske grupper i Borno: Landsbyplanet

Der lever i dag i Borno folk fra over 30 forskellige navngivne »etniske grupper«, som ikke alle skal gennemgås i denne korte artikel (se Bovin 1972 s. 69). Her skal blot de vigtigste (største) grupper trækkes frem, og de der bedst viser etnisk symbolske træk, som er illustrerende for problematikken (fig. 3).

a) *Kanuri*: Den dominerende gruppe i Borno. Kanuri udgør tre fjerdedele af den samlede befolkning, som er på ca. 3 millioner. Kanuri-flertallet er agerbrugere (fig. 7), der dyrker hirse, bønner og krydderier og har lidt kvægbrug og håndværk ved siden af. Bønderne er politisk-administrativt underlagt adelige kanuri-embedsmænd, som indsættes af og er ansvarlige overfor *Shehu*'en af Borno. Kanuri-bønderne har flere undergrupper: kanembu, manga, mobber, djetko m.fl., og blandt kvægholdende kanurier skal nævnes boddewei og koyyam, der lever i bushen i spredte lejre eller smålandsbyer. Kanuris materielle kultur omfatter bl.a. stråhytter, firkantede lerhuse, jernhakker og -våben, lerkrukker, trægenstande, kalabasgenstande og lædergenstande.

b) *Shuwa-arabere*: Nomader eller halvnomader, der blev integreret i Bornos politiske statsapparat på et tidligt tidspunkt. De indvandrede som fårenomader for ca. 300 år siden fra egnen omkring det nuværende Sudan.

De fik specielle militære og religiøse opgaver i Borno-staten og giftedes ofte ind i kanuri-familierne. Shuwa udgør ca. en tiendedel af Bornos befolkning. Via shuwa-stammehøvdinge har nomaderne specielle græsningsrettigheder og andre privilegier. Den materielle kultur ligner kanuri-nomadernes for en stor del.

c) *Fulani*: Halvnomader/halvbofaste med både kvægavl og agerbrug. Indvandret fra egnen vest og sydvest for Borno med store zebu-kvægflokk, især indenfor de sidste 100 år. Fulanierne fik ligesom shuwaerne specielle rettigheder til græsning i Borno. De har gennemgået en bosættelsesproces, men dele af fulanierne bor

Fig. 7. Kanuri-bonden med hakken i hånden. Han er i færd med at så hirse på sin mark. Kanurierne bor fast i kompakte landsbyer.





Fig. 8. Anagamba-nomade med sin dyreflok på vandring. Hjorden består af zebu-kvæg med lange horn, og anagambaerne vandrer over store afstande i søgen efter græsgange og vandhuller.

stadig i nomade-lejre i bushen. Den materielle kultur omfatter bl.a. stråhytter, store mælkekalabasser, vandkalabasser, hyrdestave, bue og pile, jernhakker og træmortere.

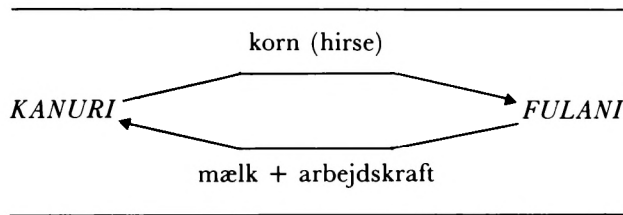
d) *Anagamba* (som er en gren af *wodaabe*, kvægfulanier): Helnomader, der udelukkende lever af kvægavl (stor zebu, får og geder) (fig. 8). Anagamba er meget mobile og dyrker aldrig jorden. De har større kvægflokke end de øvrige fulanier (ca. 6 køer per person ifølge Horowitz 1972). De taler samme sprog som fulanierne, men er eneste absolut endogame gruppe, dvs. de gifter sig kun med anagambaer (Bovin 1974/75 s. 473). De er de sidst indvandrede nomader i Borno og har opretholdt

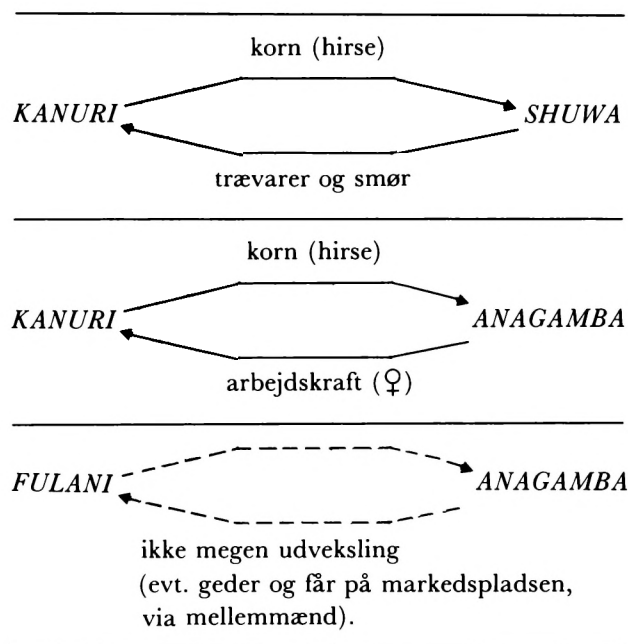
deres gamle stammeorganisation med patrilineære slægtskabsgrupper, klaner og ætter (lineager). Anagamba er fåtallige, udgør den mindste nomade-minoritet i Borno. De vandrer ofte og over større afstande end andre nomadegrupper og kan migrere til helt nye græsningsområder, selv over landegrænser mellem Nigeria, Niger og Tchad og andre lande i Afrika.

Anagambaerne har kun få, transportable materielle ejendele: stråmætter (men ingen hytter: de sover under åben himmel), reb, vandskind, hyrdestav og bue & pil, mælkekalabasser, vandkalabasser, sminkesager og enkelte andre ting. Hjorden er hele ejendommen, og livet afhænger af den. Mælk er anagambaernes vigtigste næring, men de er trods alt afhængige af kosttilskud i form af agerbrugsprodukter, og anagambakvinder arbejder derfor for kanuri-bondekoner for at få lidt hirse med hjem til bush-lejren. Anagamba-mændene arbejder ikke for de bofaste; de er udelukkende hyrder.

Nomaderne (fulani, shuwa, anagamba) yder via deres kvægflokke gødning til kanuri-agerbrugernes marker, og denne gødning er velkommen og nyttig i *tørtiden*. Men i *regntiden* kan der opstå konflikter mellem de etniske grupper, mellem nomader og bønder i samme egn, fordi dyrene let kan komme til at ødelægge kornet på markerne. Der hersker således både symbiose og konflikt mellem de nævnte grupper.

Hver gruppe udnytter sin økologiske niche. Der er økonomiske udvekslinger mellem folkene, som i hovedtræk kan stilles op som følgende:





Fulani køber hirse af kanuri-folk, som til gengæld køber mælk og arbejdskraft (fulani-kvinder arbejder for kanuri-kvinder i husene, og fulani-mænd arbejder for kanuri-mænd i markerne). Shuwa-arabere køber hirse af kanuri og sælger smør og trævarer såsom mortere, skamler og træskåle (fig. 9) til andre etniske grupper. Shuwa har monopol på at fremstille og sælge trævarer i Borno. Anagamba køber hirse af kanuri, og anagamba-kvinder leverer til gengæld arbejdskraft i husene for kanuri-bondekonerne. Fulani og anagamba har ikke megen økonomisk udveksling med hinanden. De konkurrerer snarere om samme nomade-niche. Af og til kan de sælge og købe dyr af hinanden, men da sker det via hausa-mellemmænd på markedspladsen. Det samme gælder fulani-shuwa og shuwa-anagambarelationerne.

Udover de fire etniske grupper, jeg har trukket frem kan nævnes hausa, som er slagtere og garvere, hvilket er »urene« håndværk for kanurierne, som derfor aldrig rører den slags arbejde. Hausaer er også mellemmand i markedshandel. Der er enkelte ibo-købmænd fra sydøst-Nigeria, og der er mange andre etniske kontingenter i Bornos landsbyer.

Fig. 9. Økonomiske udvekslinger på markedspladsen: Shuwa-araber-kvinder (siddende) sælger sorte træskåle og træskamler til folk fra andre etniske grupper.



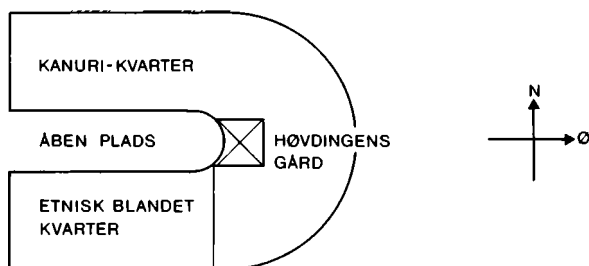
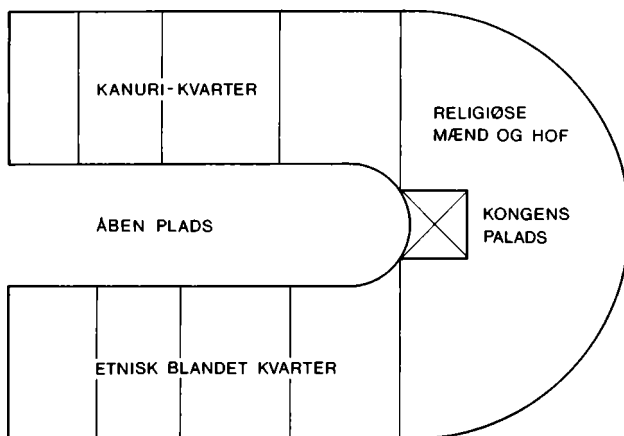


Fig. 10. Landsby-plan og by-plan i Borno har samme U-form. I bunden af U'et ligger den politiske leders bolig, og jo længere mod øst (og nord) man kommer i byen, jo højere social status har folk. Det etnisk blandede kvarter er placeret mod syd.



Den typiske bosættelses-struktur på landet i Borno består af en større eller mindre landsby med agerbrug og med et »opland« med forskellige hel- og halvpermanente nomade-lejre i bushen, som hører med til samme økonomiske og økologiske nichemønstre, som beskrevet her. Alle disse nomader frekventerer markedet inde i landsbyen.

Går man tættere på landsbyernes og byernes grundplaner i Borno, finder man et tydeligt mønster, hvori den sociale struktur afspejles. Landsbyen og byen er næsten altid formet som en hestesko eller et U, vendt

på en speciel måde i forhold til verdenshjørnerne (fig. 10). Bunden af U'et vender altid mod øst, hvor også den politiske leder, i landsbyen høvdingen og i hovedstaden kongen, har sin bolig placeret. Øst er den fineste og mest hellige retning, idet alle bøjer sig mod Mekka i bøn til Allah. Den nordlige gren af U'et beboes af kanurier og den sydlige gren af folk fra alle andre etniske grupper i et blandet kvarter. Men jo højere status jo længere mod øst. Således bor lavkastefolkene ved spidsen af U'ets arme, længst mod vest. Denne etniske og sociale fordeling finder sted på såvel landsby-, som på by- og hovedstadsniveau. Går vi til historiske kilder ser vi, at U-formen og øst-vest placeringen også fandtes i Borno i ældre tid (Denham, Clapperton & Oudney 1826 s. 225).

Alle, uanset etnisk tilhørsforhold, mødes på de ugentlige markeder, der afholdes overalt i Borno. Hver by og hver større landsby har sin markedsplads, hvor bl.a. økonomiske, handelsmæssige og religiøse kontakter skabes og vedligeholdes. Det er netop på markederne, at de etniske forskelle ses tydeligst, ofte med 15 eller 20 forskellige dragttyper på ét og samme marked. Denne stadige daglige kontakt betyder ikke, at forskellen mellem de forskellige etniske grupper langsomt udviskes, som det ligger implicit i »akkulturations«-forklaringer.

I det følgende skal jeg vise, hvorledes to udvalgte grupper, kanuri og anagamba, på markant vis reproducerer deres etniske egenart gennem deres ydre fremtoning, på trods af daglige kontakter.

5. Elementer i den symbolske etniske kommunikation

Hvad er det da for ting, der viser etnicitet i Borno? Man kan udskille følgende kategorier indenfor den materielle kultur, og dette gælder for samtlige folk i Borno:

- a) tatoveringer og ar
- b) hårfrisurer
- c) dragter og smykker
- d) redskaber og husgeråd
- e) boligmiljø og erhvervsmiljø.

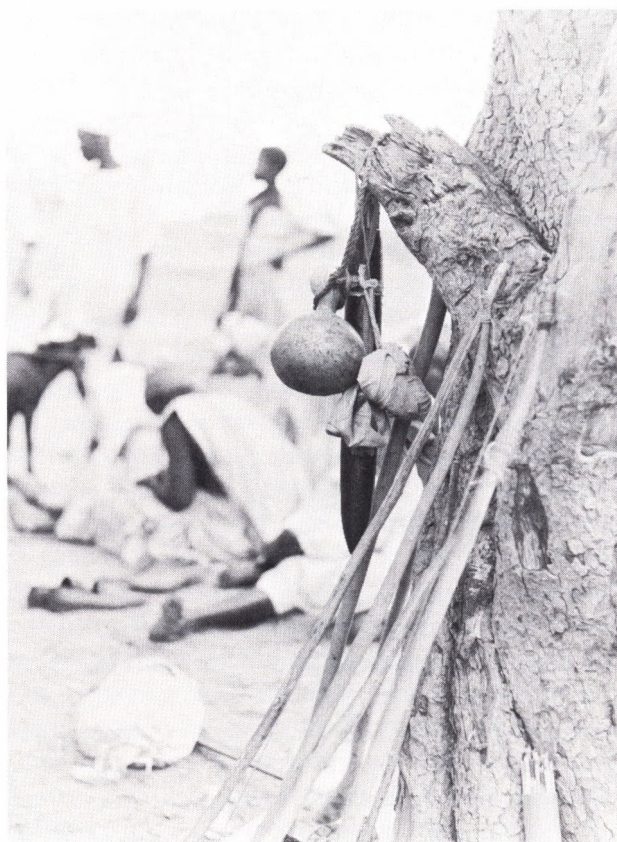
Det er oftest en kombination af de nævnte elementer, snarere end et enkelt element, der medvirker ved en klassifikation. Tatoveringerne eller arrene prikkes, ridses eller skæres i ansigt og på krop, oftest når børnene er små, og følger personen fra barndom til graven uden at kunne forandres. Element a) adskiller sig fra de øvrige b)–e) ved at være livsvarige. Hårfrisurer står som noget, der ligger mellem »natur« og »kultur«. De er træk, der både kan forandres og ikke kan forandres. Ganske vist *kan* hår flettes på 117 måder, men der er forskel på dets længde og på, om det er kruset, krøllet eller glat, hvilket sætter grænser for bestemte frisurer.

De øvrige elementer, dragter, redskaber, boligmiljø osv. er alt sammen træk, der er specifikt etnisk kulturelle, men de kan forandres, dvs. individet kan oplæres til en anden etnisk form i løbet af sin livstid, og mange gør det i Borno. Det sker blandt andet ved indgåelse af inter-etnisk ægteskab eller ved flytning fra én egn til en anden.

Et redskab, en hyrdestav eller et stykke husgeråd er en *forlængelse af personen*. De allerfleste brugsgenstande på landet er produceret indenfor husholdet selv eller af lokale håndværkere, altså ikke masseproducerede fabriksvarer. De kan derfor »mærkes« og præges såvel individuelt som etnisk. Både dragt, redskab og våben

viser tilbage på et aspekt ved personen, der bærer det. Jeg har ofte hørt folk på markedspladserne sige: »*Dér er en fulani!*«, mens de pegede på en ting (en kalabas f.eks.), der stod alene, uden at ejerkvinden var der lige i det øjeblik. Genstanden bliver symbolet på mennesket, der bruger den. Den markerer en etnisk særegenhed. Folk i Borno siger også om en hyrdestav eller bue & pilekoger, der står op af et træ (fig. 11). »*Dér står en*

Fig. 11. Genstanden repræsenterer den »etniske person«. Her: bue & pile + vandbeholder = fulani. Markedet i Damaturu i det vestlige Borno.



fulani!» eller »*Dér er en anagamba!*«, og alle véd, selvom de ikke har *set* personen i den tætte vrimmel på markedspladsen, at personen må være der et sted lige i nærheden.

Det er som om personen »er« i forlængelsen, hvad enten det er et våben eller en ornamenteret og mærket skål eller et andet kulturelt element med en etnisk symbolik. For nomade-manden gælder projektionen våbnene/redskaberne *par excellence*: bue & pil og hyrdestav, der står for selve erhvervet. Våbnene, som oftest er fremstillet specielt indenfor gruppen, men også kan købes af fremmede håndværkere, smykkes i det mindste altid med tegn eller amuletter, der vedhænges, så alle kan se, at det er en mand fra dén og dén etniske gruppe (og undergruppe/klan), der ejer det og »er« i våbnet.

For nomade-kvinden gælder projektionen *skålen*, der indeholder det værdifuldeste produkt og det, som hendes arbejdskraft er koncentreret om: mælken = maden (som både er til selv-konsumtion og til salg for folk fra andre etniske grupper). Fulani-nomadekalabasskålen (fig. 12) bliver symbol på »kvinde med mælk, af en bestemt gruppe : fulani«. Kanuri-bondekonen derimod, identificeres via sin røde kalabasskål eller sin lerkrukke som »kvinde med løg, hirse, krydderier: kanuri«. Intet under, at kvinderne ornamenterer deres skåle så rigt og investerer megen tid i ornamenteringen (fig. 12 og fig. 19).

Denne symbolik, der ligger i en skål eller et våben kendes også fra andre samfund i Afrika. Evans-Pritchard har smukt skildret den for Nuer-folket i Sudan: »En mands spyd (*mut*) er konstant i hans hånd, det udgør næsten en del af ham – når han går i krig, jager, rejser, vogter hjorden, danser, er i selskab med sine okser, muntre sig med sine kammerater og så fremdeles – og når han lægger det fra sig, er det indenfor

hans rækkevidde; og han bliver aldrig træt af at slibe og polere det, for en nuer er særdeles stolt af sit spyd«. (Evans-Pritchard 1956, afsnittet om »Spear symbolism« s. 233).

Videre skriver Evans-Pritchard, at spyddet for nuer-manden er: »en forlængelse af og ydre symbol på den højre hånd, som står for styrke, vitalitet og perso-

Fig. 12. Fulani-kvinde med mælkekalabas på hovedet. Person og brugsgenstand smelter helt sammen, så kalabas af denne type kommer til at »betyde« fulani.



nens dyder. Det er en projektion af selvet« (Evans-Pritchard 1956 s. 233).

Udover genstandssymbolikken er der tale om en *farve*-symbolik i forbindelse med især dragter og husgeråd i Borno, hvor følgende farver bruges af og kommer til at symbolisere følgende etniske grupper:

Genstand	Farve	Etnisk gruppe
dragt	hvid	fulani (kun mandsdragten)
	blå	kanuri (især mandsdragten)
	sort (helt mørk indigo-blå)	anagamba (mands- og kvinde-dragt)
kalabas-skål	gul	fulani eller anagamba-kvinde (afhængig af ornamenten)
kalabas-skål	rød	kanuri-kvinde
træ-skål	sort	shuwa-kvinde

Fig. 13. Farvesymbolik i Borno.

6. Kanuri-folkenes symboler

På kanuri-sprog taler man om etnicitet på forskellige måder. Begrebet »etnisk gruppe« har en pendant på kanuri, men dette ord, *jiri*, betyder ikke blot etnisk gruppe, men også »slags«, »art«, »race«, »gruppe«, »klan« osv. afhængig af sammenhængen.

På kanuri hedder symbol eller tegn *alama*. Beherskelse af kanuri-sproget er i sig selv et *alama* på kanurihed, et element, der hører med blandt andre, hvis man skal indkredse, hvad kanuri egentlig er. En snor med amuletter (læderposer med Koran-udskrift indeni) kan være et *alama* på etnicitet. En speciel måde at gå på kan være et *alama* på etnicitet. Klædedragten er et tydeligt *alama*, og ansigts-arrene er endnu mere umiskendelig etniske (jvnf. endvidere, hvad Ali Monguno nævner om kanuri (6)).



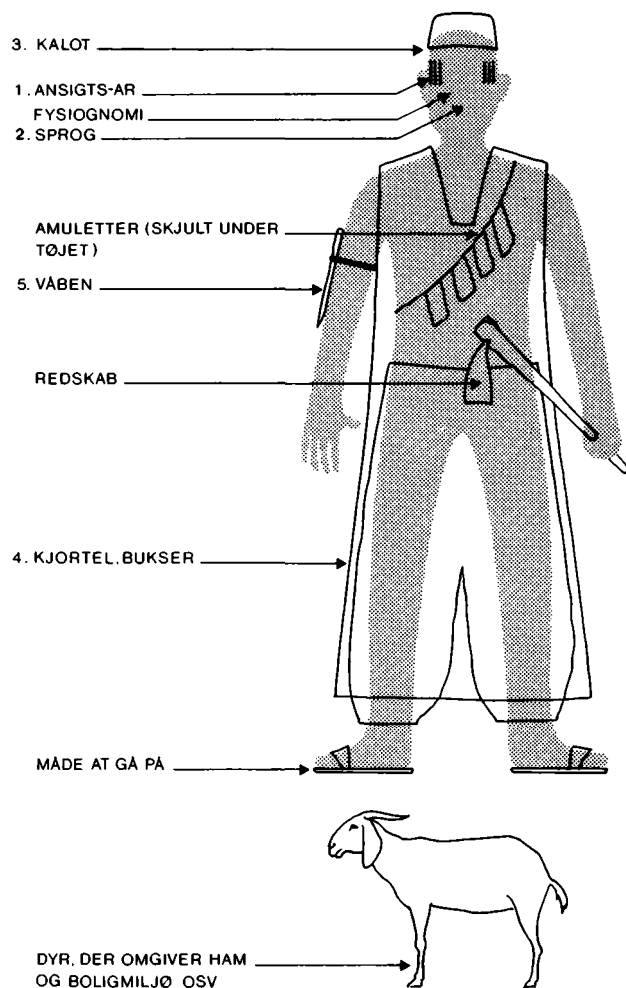
Fig. 14. Kanuriernes ansigts-ar: 9 lodrette streger, symmetrisk omkring aksens langs næseroden. To på hver kind og to i hver tinding (se også fig. 5 og fig. 6).

Kanuri-arrene er ikke »tatoeringer« lavet med en nål. De er ar-tatoeringer, som barberen skærer med et skarpt barberblad, når barnet er 7 dage gammelt, under navngivningsfesten. Begge køn får dem. De lodrette streger skæres altid symmetrisk omkring ansigtets akse og næserod. Der er 5, 9 eller 13 streger, idet der er lokale variationer i de forskellige dele af Borno. På skitsen (fig. 14) ses den almindelige 9-streger-markering. Nogle kanuri-undergrupper giver imidlertid ikke drengebørn ansigts-ar, men kun døtrene.

Etnisk identifikation sker for en *kanuri-mands* vedkommende via følgende elementer (fig. 15): ansigts-arrene, sproget, våbnene, den værdige måde at bevæge sig på, kalotten på det skaldede hoved, kjortlerne (under- og overkjortel) og buksernes snit, mønster og farve, amuletterne under tøjet, redskabet og tildels fysiognomien, som nogle informanter medregner ved etnisk identificering, samt endelig miljø, bolig og dyr.

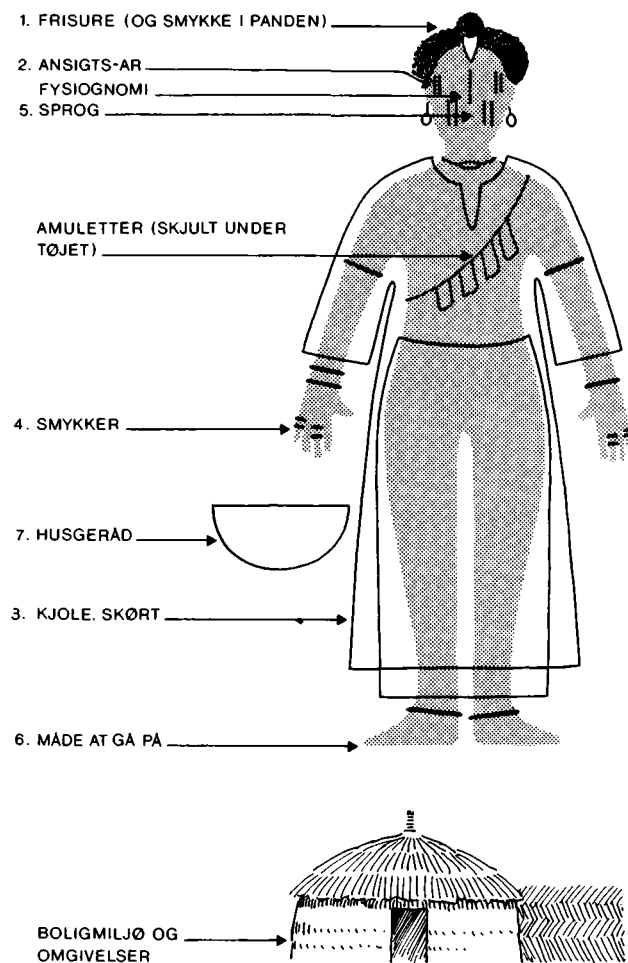
Etnisk identifikation sker for en *kanuri-kvindes* vedkommende via følgende elementer (fig. 16): Kanuri-hårfri-suren (se figurerne 5 og 6) og (for gifte kvinders vedkommende) agat-smykket i pandefletningen (se endvi-

Fig. 15. Kanuri-mand: identifikations-elementer.



dere Bovin og Holtedahl 1975 om symboler på ægteskabelig status), kanuri-ansigtsarrene, skørt og kjoles snit og farver og mønstre broderet derpå, smykker (ørenringe, halsringe, overarmsringe, fingerringe,

Fig. 16. Kanuri-kvinde: identifikations-elementer.



armbånd, ankelringe), amuletter under tøjet, kanuri-sproget, husgerådet: skålenes form, farver, ornamenter, kanuri-måden at bevæge sig på og graciøse gang, samt boligmiljø og kulturelle omgivelser i videre forstand. For nogle informanter hører også fysiognomien med ved etnisk identifikation.

Figur 15 og figur 16 bygger på en undersøgelse, jeg foretog i landsbyen Garawa i 1968 af elementerne i den etniske identifikation af mænd og kvinder hos henholdsvis mænd og kvinder af manga-kanurierne. Numrene på elementerne angiver rækkefølgen (vigtigheden), elementerne blev opremset i af informanterne selv.

Ved at sammenligne figur 15 med figur 16 kan man hurtigt se, at manden og kvinden ikke identificeres på helt samme måde, og dette skal jeg vende tilbage til i afsnit 10 nedenfor.

Foruden disse indtegnede kendetegn, som alle er ydre, synlige kendetegn, hører der noget andet og mere til »kanuri« som etnisk identitet. De tre diakritiske træk er, at personen må være *muslim* og have i det mindste noget kendskab til *kanuri*-sproget og have en *kanuri-fader*. Moderen kan være fra en anden etnisk gruppe, men etnisk status arves formelt set gennem faderen.

7. Anagamba-nomadernes symboler

Lige som for kanuriernes vedkommende genkendes anagambaerne på deres tatoveringer, hårfrisurer, dragter, redskaber og våben og husgeråd, samt bolig/erhvervsmiljø, som alle er klart anderledes end kanuriernes (se endvidere Bovin 1972 a), 1972 b), 1973 og 1974/75).

Anagambaerne bærer »sort« tøj, som det kaldes, dvs. helt mørkeblåt indigo-farvet klæde, og kvindernes hårfrisurer er markante, ligesom mændenes lange flet-

ninger er det. Ansigtet og overarmene har blå tatoveringer (se fig. 17). Mændene skiller sig ud fra mænd af alle andre etniske grupper i Borno ved, som de eneste nu om dage (det var almindeligt i ældre hedensk tid), at gå med skind-skridtklæde og ikke bomuldsbukser. De bærer desuden sandaler af ugarvet skind med hår på og på hovedet stråhatte med strudseffer på (fig. 1). Anagambaer bærer, for at fortsætte modsætningen til kanurierne, deres amuletter *udenpå* tøjet, synlige for alle, og det er runde i stedet for firkantede amuletter. De indeholder dele af planter i stedet for Koran-udskrifter, dvs. de er gennemført ikke-muslimske. Smykkerne er af kobber, messing, jern og gammeldags cowrie-skaller, helt modsat kanuri-kvindernes sølvsmykker. Anagamba-kvindernes dragter er knækorte, ærmeløse og med bar mave, hvilket også er særdeles u-islamisk.

Anagambas selvbeskrivelse af anagamba kom blandt andet til udtryk gennem tegninger. Selvportrættet (fig. 18) af en ung anagamba-pige fremstiller næsten udelukkende hendes ansigt som tatoveringer. Hun har yderligere fremhævet den timeglasformede tatovering i sin tinding ved siden af ansigtets frontal-tegning.

Hos anagambaerne i Nigeria og Niger er der tale om en påfaldende identisk »mærkning« af menneske og brugsgenstand. Nogle af mønstrene på huden (tatoveringerne) går igen i mønstrene på kalabassernes overflade. Den menneskelige hud og kalabassens »hud« (den gule, glatte overflade) bliver udsat for samme indridsning – prægning – af noget etnisk, af »anagamba-hed«, som figurerne 17, 18 og 19 viser. Tatoveringerne er, med Lévi-Strauss' udtryk »messages« (budskaber), og »leçons« (læresætninger). De er budskaber om sociale underinddelinger for andre anagambaer og etniske budskaber for folk fra andre etniske grupper.



Fig. 17. En 14 årig anagamba-pige med tatoveringer i ansigt og på overarmene, »klunke-frisure«, jern- og messing-ørenringe, ikke-islamiske amuletter om halsen og indigo-blåt tøj. Nomade-pige, ugift. Hendes selvoportræt ses i fig. 18.

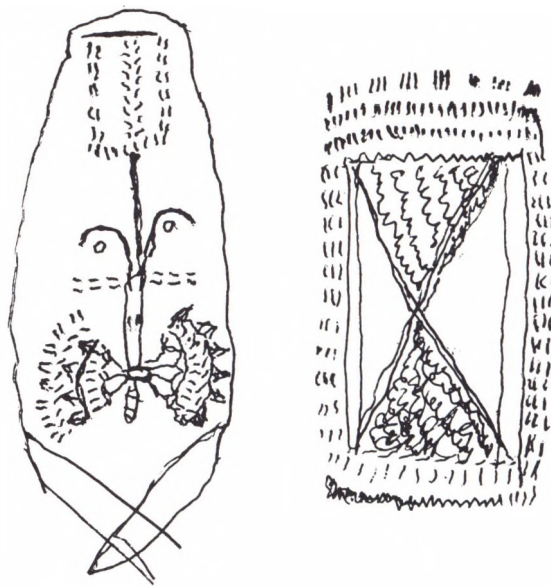


Fig. 18. Anagamba-piges selvoportræt (se figur 17). Frontal-tegning samt ekstrategning af tatoveringen i hendes tindinger.



Fig. 19. Anagamba-piges kalabas. Hun har indridset samme menneskemotiv, som der er tatoveret på hendes overarme (fig. 17), på skålen. Bemærk de unge mænds hatte (jvnf. fig. 1) og hyrdestave i ornamenterne. Det er hyrder på vandring mellem bopladser.

8. De »civiliserede« bønder og de »vilde« nomader
 Taget enkeltvis vil det måske være vanskeligt at forklare, hvorfor dette eller hint nu anvendes som symbol på kanuri eller anagamba. Men ser man alle elementerne i sammenhæng, træder der et mønster frem. De to syndromer afspejler, hvordan de to grupper på forskellig måde er knyttet til naturen. Den fundamentale opposition på landsbyplanet i Borno er nomade-bonde oppositionen, og

skinddragt : bomuldsdragt
bush-agtig : byagtig : :
vildskab : civilisation : :
nomadeliv : bofast landsbyliv
anagamba : kanuri.

Anagamba vælger og reproducerer kulturelementer, der er tilknyttet vildnisset, »bushen«, den rå steppe. Det er dyrenes direkte produkter, såsom *skind* og *fjer* – i modsætning til de »civiliserede« klæder, som er lavet af bomuldsstof og silke fra Europa eller Asien og har broderier på. Halvnomaderne, fulani, ligner på en del træk helnomaderne, anagamba. Fulani-mændene bærer også kegleformet stråhat, men *uden* strudsefjer på, og fulani bærer ikke skindbukser, men altid korte bomuldsbukser. Fulani ligger i kultur midt imellem kanuri og anagamba.

I denne sammenhæng er »natur« og »kultur« selv symboler på de to folk anagamba og kanuri's identitet. Udvælgelsen af netop disse symboler må ses i sammenhæng med deres erhverv: På den ene side omvandle hel-nomader, der lever »direkte« af dyrene og bevæger sig i bushen (fig. 8), og på den anden side fastboende agerdyrkere, som kultiverer jorden (fig. 7), og samtidig har en statsorganisation med islamisk kultur og overbygning. At markeringen af disse etniske

forskelle vedblivende opretholdes er et udtryk for gruppernes fortsatte ønske om bevarelse af integritet, samt den fortsatte reelle modsætning i erhvervene nomadisme/agerbrug.

9. Sakrale etniske symboler

Det er så langt fra *alle* materielle genstande, som anvendes af en given etnisk gruppe, der får en etnisk symbolsk betydning. Der er en tendens til, at *visse* etniske symboler gøres til en slags hellige, »sakrale« symboler, der er urørlige; eller »magiske« symboler, der »beskytter« gruppen. For kanurierne synes det at være kvindernes hårfrisurer og hårsmykker (fig. 5 og 6), som ikke opgives eller ændres for noget i verden (andre træk kan man godt acceptere ændringer i). For anagambaerne synes det at være mændenes skindbukser og strudsefjershatte (fig. 1) og det mørke indigofarvede tøj og kvindernes hårfrisurer og smykker (fig. 17), der hæges mest om.

I de sakrale symboler *kondenseres* hovedmodsætningerne i samfundet. Det er disse udvalgte etniske symboler, som nærmest antager form af noget helligt for pågældende etniske gruppe, og som går igen i megen af gruppens kunst og ornamentik. De er kerne-symboler eller nøgle-symboler, som man også kunne betegne dem. Nøglesymbolerne er mere end blot og bar genkendelse af folk fra etnisk gruppe A, etnisk gruppe B, osv. De tjener til noget dybere end genkendelse: identitet og er som sådan kulturpolitiske våben.

Kulturel arkaisme og »overkommunikation« af etnisk identitet
 Strudsefjer på hattene og skind-skridtklæde er »arkaiske« kulturelementer i Borno, som anagambaerne er de eneste, der holder fast ved. (Jeg så dem også i 1978, og der er ingen tegn på, at elementerne forsvinder, skønt strudsefjer er både sjældne og kostbare (8)).

Anagamba-kvindernes mange og store ørenringe i kanten af ørene har så absolut også en magisk betydning, ligesom armringe og amuletter har det. I virkeligheden er ørenringe og hatte også en form for »amuletter«. De tillægges en årsags-virkningseffekt: skal bringe sundhed, rigdom, held, lykke i kærlighed og andet godt, for personen der bærer elementet. Det har været kendt, siden Jean Gabus udgav bogen *Au Sahara. Arts et symboles* (1958/1962), at folkene i Sahara og Sahél i Afrika bærer smykker og andre genstande også for deres magiske værdi (jvnf. kapitlet »La valeur magique des matériaux«, Gabus 1958 s. 45–47). Det gælder blandt andet jernringe, agat-smykker, glasringe, osv., som bruges af en hel række folk i Afrika.

For anagamba synes den arkaiske, konservative, ja næsten mystiske materielle kultur at udtrykke såvel en etnisk distinktion, som en religiøs-magisk (se endvidere Bovin 1974/75). Anagambaerne holder sig væk fra majoritetens religion, Islam, og bibeholder deres egen gamle religion og verdensbillede. De vedligeholder u-islamiske amuletter og klædedragt (til stor forbavsel for folk i Borno, som siger »Når de nu kan gå hen på markedspladsen og købe stof til andre, rigtige, dragter, hvorfor gør de det så ikke?«. Det er misforstået!). Anagambaerne undgår assimilering, og de skyr sedentarisering (bofastgørelse). De ønsker ikke at blive agerdyrkere. Netop anagamba-gruppens etniske symboler er i høj grad *magiske* dvs. de tillægges en beskyttende virkning for gruppen *i forhold til andre etniske grupper*. I forsvar mod dem. Kulturelementerne, de vælger, er tilknyttet vildniset, »bushen«, »naturen«.

Den etniske arkaisme må forklares som en pendant på det superstrukturelle plan til de sociale, økonomiske og politiske forhold, at anagamba kæmper for nogle økonomiske rettigheder og politiske mål. De ønsker autonomi i forhold til kanurierne, i hele det modsæt-

ningsfyldte spil mellem nomader og agerbrugere – mellem stammeorganiserede nomader på den ene side og den centraliserede stat og klassesamfundet på den anden.

Fulani, derimod, bliver bofaste. En stor del af dem er hel- eller halv-sedentariserede, og de går i takt dermed over til Islam og »civiliserede klæder«.

Nomadernes truede eksistens (jvnf. Stenning 1959), som forværredes i tørkeårene 1968–74 (jvnf. Bovin 1974), gjorde, at arkaismen trivedes som aldrig før i Borno. Den fik ligefrem et opsving i disse år. Nomaderne er en af de truede minoriteter i Borno. Nomaders eksistens-grundlag og livsform trues mange andre steder på jorden. (Hvad angår samernes rettigheder til jord osv. indenfor den norske og svenske stat og den kulturelle kamp, jvnf. Eidheim 1971 (9)).

Anagamba-arkaismen kan forstås som en form for kommunikation af, at »Vi er anderledes end jer bønder, og vi er nomader, der har vore kvægflotte og gerne vil vedblive at have det og derfor må sikres græsgange«.

Fredrik Barth beskriver en lignende arkaisme hos kohistanere overfor pathanere i Pakistan, hvor kohistanere overkommunikerer deres identitet gennem brug af arkaiske dragtelementer, for eksempel dårligt garvede skind og langt hår (10).

Der foregår en komplementarisering af etniske symboler i Borno, idet kanuris dragt bliver modstillet med anagambaernes dragt. Modsætningen er tydelig i såvel farver som i materialer, former og snit.

Anagambaerne kæmper om at eksistere i den totale socio-politiske enhed, der hedder Borno. Blandt andet ved at overbetone det helnomadiske, kvægavlerkulturen og -livsmåden. Det politiske system i Borno-staten, de sociale relationer og den etniske ideologi placerer kanurier i centrum og på toppen, i en position så de

identificerer sig med staten. Dette gælder også kanuri-bønderne. Nomaderne, derimod, har en relativ autonom politisk struktur indenfor staten og har en anden politisk strategi.

Kanuriernes etniske symboler inkluderer helt naturligt elementer, som betoner og uddyber denne forposition og denne majoritetsplads. Deres opbud af »civiliserede« by-træk: af store kjortler og elementer, der taler om politisk dominans, rigdom og handelsmonopol, vidner om dette.

De etniske dragter og frisurer, ornamenter, smykker osv. er underlagt de allerstængeste regler fra in-gruppens side imod overtrædelser. En anagamba-nomade må og kan *kun* bære anagambadragt. Og en kanuri *kun* en kanuridragt. Ellers er hendes/hans identitet i fare; og negative sanktioner træder i så tilfælde i kraft øjeblikkeligt. Som et eksempel kan jeg nævne, at jeg så en 19-årig anagamba blive skældt hæder og ære fra midt på markedspladsen i landsbyen Garawa for alles øjne og ører, da han havde fået syet sig en kjortel af *hvidt* bomuldsstof i stedet for at holde sig til det mørkeblå eller i hvert fald mørkt tøj. En gammel anagamba-kvinde overfusede ham, og alle i kredsen var enige med hende i kritikken. Sanktionerne indtraf til trods for, at manden stadig gik med skindbukser under kjortlen, som han skulle, og at den ny kjortel var *kort* og havde det rette snit (ikke lang som muslimernes kjortel). Næste dag havde anagamba-manden mørkeblå kjortel på!

Der er hårde kollektive sanktioner på etniske dragter. Der er kontrol med »folkedragter« i landsbymiljøet, (således som Petr Bogatyrevs klassiske arbejde har påpeget det for folkedragter i Slovakiet : »Folk costume is subject to the sanction of the collective« (1971)). By-dragten er ikke i nær samme grad underlagt det kollektives sanktioner. By-dragten er i Nigeria

og Niger i højere grad underlagt den hastigt skiftende *mode*, ligesom over hele verden i dag (»fashion« i modsætning til »anti-fashion«, som Procter & Polhemus fornyligt har analyseret, 1978) (11).

10. Kvindernes etniske symboler fremfor mændenes i samme kultur

Der er ikke noget mærkværdigt i, at mennesker i alle samfund og til alle tider udtrykker deres sociale status gennem udsmykningen af kroppen og klædedragten. Dragten er dét, personen altid bærer rundt på, og som lettest bliver genstand for kodificering.

Det er imidlertid ikke umiddelbart så letforståeligt, at det i nogle kulturer ser ud til at være det ene køn fremfor det andet, der mest udpræget *viser* det etniske tilhørsforhold i ydre træk. I 1971–73 arbejdede vi på en bog om kvinderne i Mangaland, som udgør den nordlige del af Borno. Under arbejdet blev det klart, at manga-kvinderne var »mere etniske« i deres fremtoning end manga-mændene i det hele taget (Bovin og Holtedahl 1975). Jeg har kunnet bekræfte og uddybe dette ved at sammenligne Borno med andre samfund i Vestafrika (12).

Ronald Cohen skriver om shuwa-kvinder, der bliver gift med kanuri-mænd, at de »sædvanligvis opretholder kontakt med deres egne slægtninge, bibeholder deres eget sprog og besøger deres egne slægtninge, så ofte de kan. Men de taber som tiden går mange af deres ikke-kanuri etniske træk, når de har været i kanuri-samfundet en tid. Interessant er det, at *den sidste ting, der ændres, synes at være hårfrisuren*, hvilket er et etnisk distinkt træk i dette område«. (Cohen 1970 s. 163, mine understregninger).

Det synes ved første øjekast som om hårfrisurer ikke kan være af nogen vigtighed i en socialantropologisk teoretisk sammenhæng. Men i Borno kongedømmet

Fig. 20. Shuwa-araber-kvinde. Ung gift nomadekone med barn. Hun har lange fletninger og knude i nakken, med metalnåle stukket igennem. Sølvring i næsefløjen.



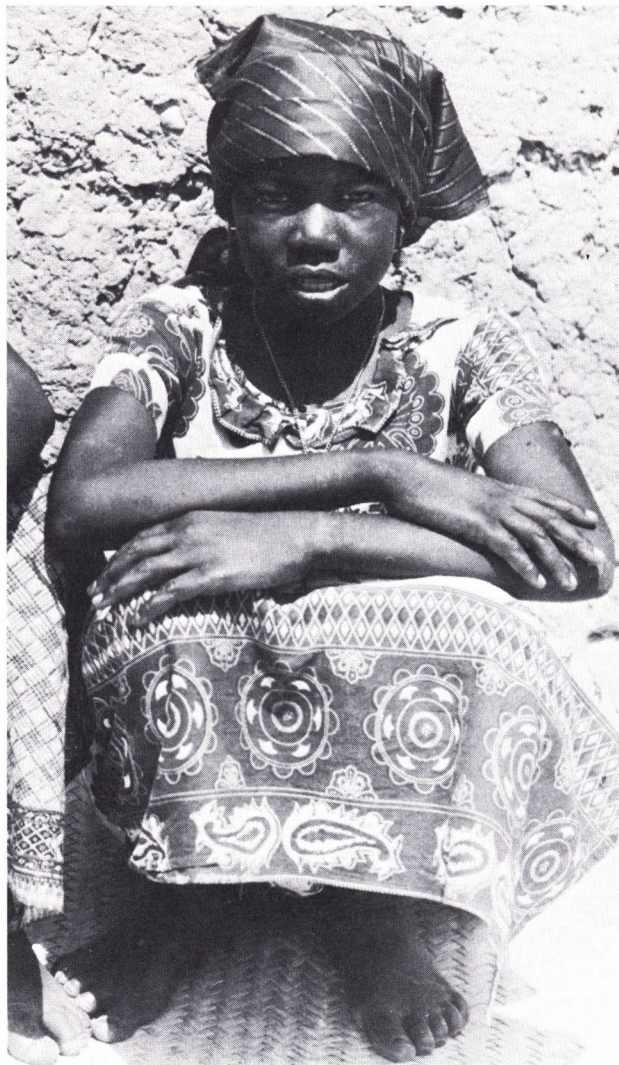
Fig. 21. Boddewei-kvindens hårfrisure minder en del om kanuri-kvindens med mange fletninger og agat-smykke i panden (for den gifte kvinde), men håret indsmøres med et klægt stof, og fletningen i nakken er meget lang (se fig. 22). Boddewei er kvægavlende halv-nomadiske kanurier.



Fig. 22. Boddewei-kvindens frisure set bagfra, med den lange tykke fletning, som er et tydeligt etnisk tegn.



Fig. 23. Hausa-pige med fletninger parallelt fra pande til nakke, dækket af et tørklæde bundet i nakken. Hun har en lille lodret ar-tatovering på hver kind.





har de i ekstrem grad symbolsk betydning. Folk i Borno kan ikke komme ind på talen om etnicitet uden at komme ind på netop frisurer (13). Når bornoanere skal forklare hinanden og fremmede, hvordan man kender andre etniske grupper, siger de ofte: »Det er de folk, hvis kvinder sætter håret sådan og sådan . . .« Hårfrisurers betydning ved etnisk differentiering er ikke noget nyt fænomen. Det synes at være tilfældet også i prækolonial tid (se Denham, Clapperton & Oudney 1826), såvel som i kolonial (se Palmer 1936) og neokolonial tid.

Når vi skal forsøge at forklare den veritable »kult«, der er omkring hår og frisurer i Borno, og de penge og timer, der ofres for sagen, (og de mange kunstneriske afbildninger af hår – og det er kun kvindelige hårfrisurer) kan man først sige, at *hovedet (kela)* for kanurierne i Borno er den del af legemet, der primært repræsenterer personligheden. Utallige er de udtryk og ordsprog, der omhandler »kela«. At »holde hovedet« betyder for eksempel at klare sig og have respekten i orden og flere andre ting i det sociale liv og omgangsformen i almindelighed.

Professionelle kanuri-damefrisører sørger også for kontrollen med den rette stil.

Mændenes hårfrisure eller rettere mangel på samme, det skaldede hoved (fig. 25 og 26), signalerer islamisk, altså *religiøs identitet*, snarere end den signalerer en specifik etnisk identitet. En kvindefrisure, derimod,

er altid og umiskendeligt etnisk i sin karakter. Igen nem sin frisure klassificeres hun som enten *kela-kanuri* (kanuri-hoved), *kela-manga* (manga-hoved) *kela-shuwa* (shuwa-hoved) osv., eller et andet »hoved«. (Sammenlign figurerne 5, 6, 9, 12, 17, 20, 21, 22, 23, 24). Kvinden i Borno bærer således altid rundt på et etnisk symbol. Kvinden bærer det udover de andre symboler, såsom ansigts-ar, klædedragt, smykker, osv. Det betyder endvidere, at kvinden på en måde er mere »kulturelt bundet« til sin gruppe, til at repræsentere den i inter-etniske sammenhænge. Hun bliver altid mindet om den etniske status, hvilket manden ikke nødvendigvis gør.

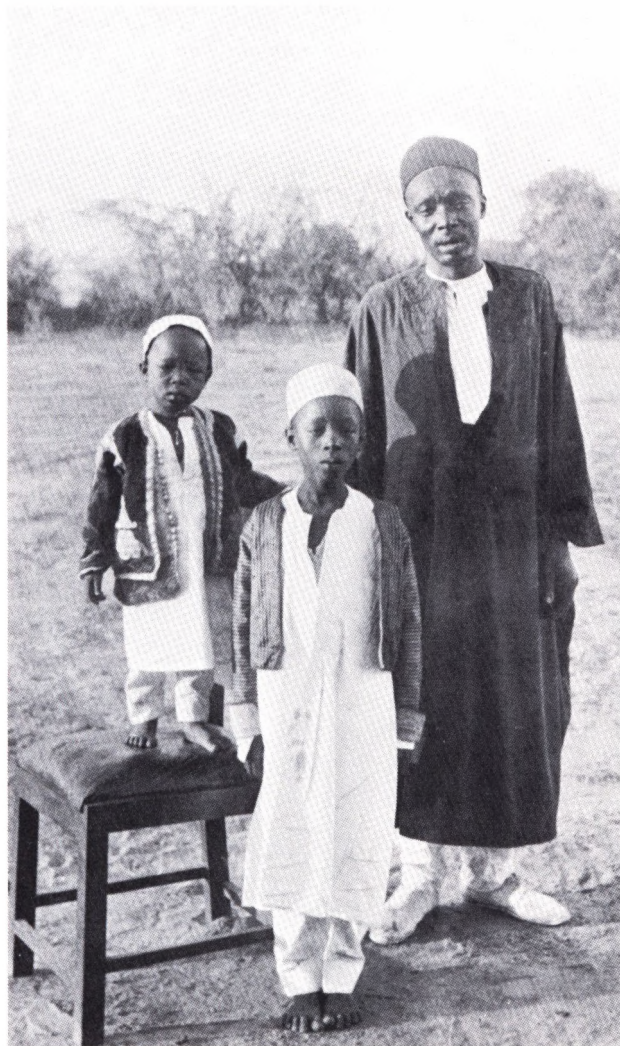
Denne forskel på kønnene medfører også, at kvinden i tilfælde af etnisk skift, har et ekstra element at ændre (eller at bibeholde). Det betyder en mere kompliceret og gennemgribende ændring af personligheden for en kvinde end for en mand at skulle skifte gruppe og kultur, f.eks. ved ægteskab ell. lign. På samme tid forventes det af kvinden snarere end af manden, at hun skifter kultur i sådanne tilfælde.

Hovedparten af folk i Borno er muslimer og patrilineære (eller bilaterale med hovedvægt på faderlinien), og der er udpræget viri-lokalitet (konen flytter hen til manden ved ægteskabs indgåelse). Det betyder, at kvinden forlader sin gruppe for at bo hos mandens gruppe. Deres fælles børn får altid den etniske status gennem faderen, formelt set i hvert fald. Kanuri-børn får »blodet fra faderen og mælken fra moderen«, som det hedder på kanuri. De blodsbeslægtede regnes for de vigtigste slægtninge, selvom »mælkeslægtningene« også har en vis betydning.

Muslimske mænd identificeres i dag snarere via deres omgivende miljø (og via deres våben, jvnf. s. 61) og omgivende kvindelige slægtninge (fig. 26) og disses dragt og frisure, end via deres egen dragt. Dette gælder

◀ Fig. 24. Kvindernes hårfrisurer og dragter udtrykker, i højere grad end mændenes, etnisk distinktion. I forgrunden sidder kanuri-piger og gifte kanuri-koner med forskellige frisurer og hausa-kvinder med tørklæder på. Mændene i baggrunden, stående, er mere ens i påklædning, de har et »pan-etnisk« islamisk udseende.

Fig. 25. Kanurier i 1930'erne fra bogen R. Palmer: *The Bornu Sahara and Sudan* 1936. Både faderens og sønnernes dragter er nordafrikanske i snittet. Den politiske alliance mellem Borno og Nordafrika var mere udpræget i tidligere tid. Sammenlign med næste billede af »En kanuri i 1975«.



specielt efter, at skikken med ansigts-arrene delvist forsvinder, og i de kanuri-undergrupper, hvor kun døtre får ansigts-ar, mens sønner ikke skæres i ansigtet!

Går man til andre kilder om Vestafrika, der omhandler forskellen på mand og kvinde og frisurer, finder man hos Baduel og Meillassoux følgende bemærkninger: »Der eksisterer/eksisterede i Vestafrika konventionelle frisurer, der karakteriserer etnisk tilhørsforhold eller angiver status, permanent eller midlertidig. Dette forhold er specielt udtrykt for kvindernes vedkommende, hos hvilke man ikke kan forveksle en ung, giftfærdig pige med en ung, gift kvinde. Man genkender på frisuren den gravide kvinde eller kvinden, der bærer sorg over et mistet barn eller en mand, den ældre kvinde efter klimakteriet . . . Det er ubestrideligt igennem de kvindelige hårfrisurer, at man finder den største stilvariation: fest-frisurer (pragtfrisurer) eller frisurer, der tillader at bestemme tilstanden på et givet tidspunkt.« (1975 s. 21) (14).

Men Baduel og Meillassoux skriver kun, *at* det specielt er hos kvinder, vi finder de etniske frisurer. De skriver ikke, *hvorfor* det er sådan. En forklaring snarere end en konstatering må være det interessante, og det skal analysen i det følgende forsøge at pege hen imod.

Mandlige hårfrisurer findes kun hos »hedninge« i Borno. Hos anagamba-nomaderne har mændene langt hår og fletninger (fig. 1) og er meget »etniske«, ligesom kvinderne i deres gruppe er det. Hos visse andre »hedninge« ses desuden stort »afro-hår« for mænd, ligesom bjergfolkene fra det centrale Nigeria, fra Adama-wa-bjergene og Cameroon udviser mandsfrisurer. *Det skaldede mandshoved* (som ses hos størsteparten af Bornos mænd) er et religiøst symbol. Islam har betydet, at mænd med forskellig etnisk baggrund har kastet de etniske forskelle i frisure, og delvist i dragt som sådan, bort til fordel for den *pan-etniske stil*. At lade sit hoved

Fig. 26. En kanuri i 1975. Dragten er lige så meget »northerner« (Nordnigeriansk) som den er specifikt kanuri. Denne lyse kjortel og lyse kalot bæres af såvel kanuri-mænd som af fulani-mænd og hausa-mænd osv. Faktisk kan man bedst se på bondens lille datter, at han er kanuri, idet hun har kanuri-specifik lillepige-frisure, med to totter hår og resten barberet af og kanuri-kjole og -smykker.



kronrage er en religiøs renselsesproces og kanuri-mænd, fulani-mænd, hausa-mænd, shuwa-ara-ber-mænd, osv. i Borno ser ens ud på »frisure« og ofte også på komplekset kalot + kjortel + vide bukser + bedekrans (fig. 24), og de går i moskéen sammen om fredagen. Det er altså *fælles-statsligt-muslimsk* og tilhører et plan, der er overordnet det etniske. Dog kan man mange steder på landsbyplan stadigvæk iagttage visse etnisk distinkte træk i mandsdragter.

Årsagerne til den kønsmæssige forskel i markante etniske symboler kan søges flere steder. Der er umiddelbart tre mulige forklaringsmodeller:

1) at kanuri-kvinder er mere »konservative« og »traditionelle« end kanuri-mænd,

2) at det er vigtigere for kvinden end for manden at markere den ægteskabelige og seksuelle status (ugift, gift, skilt, osv. jævnfør Bovin og Høltedahl 1975 s. 56–63 og s. 146–147) – og disse symboler er *samtidigt* etniske symboler. Om manden er gift eller ugift er ikke så vigtigt socialt set, og (måske) derfor ikke markeret i ydre symboler,

3) at kanuri-kvinder kun giftes med kanuri-mænd og skal *blive* indenfor Borno og indenfor kanuri-kredsen og derfor »mærkes«.

Forklaring 1 forkaster jeg som falsk, mens forklaring 2 er nødvendig, men ikke tilstrækkelig. Forklaring 3 er vigtig, og den hælder jeg til som min hypotese, under indtryk af den historiske proces, som Borno-kongedømmet har gennemløbet, med inkorporeringen af andre etniske grupper, som antydnet ovenfor, s. 50. Kvindernes etniske symboler er i høj grad forbundet med kvindernes betydning for samfundets *biologiske og sociale reproduktion*, som skal sikres. Derfor er ægteskabelig og seksuel status helt essentiel netop for kvinden som potentiel og reel børneproducent.

Borno-staten udvides, og kanuri-mænd gifter sig med

ikke-kanuri kvinder – fulani, shuwa, hausa, osv., men ikke omvendt. Kanuri-kvinder giftes – ideelt set – ikke ud af kanuri-gruppen. Det herskende ægteskabssystem indebærer, at folk fra andre etniske kategorier inkorporeres i Borno og i kanuri-identiteten, idet børnene bliver kanurier efter faderen. Kanuri reproducerer sig selv åbent, men asymmetrisk. Dette må ses i forbindelse med statens historie og ekspansion, som beskrevet s. 50.

Derfor er det specielt vigtigt for kanuri-kvinderne at markere deres tilhørsforhold: »Jeg er ikke noget ægteskabsobjekt for dig«, signalerer hun til mænd fra andre etniske grupper via sin store prangende hårfrisur. Kanuri-mænd behøver ikke at markere sig så stærkt etnisk, for de skal alle være muslimer sammen med andre mænd i hele landet og i hele Vestafrika. Mænd færdes i det pan-etniske univers: i den muslimske stat. De kan gifte sig med både kanuri-kvinder og kvinder fra ikke-kanuri-grupper, og polygyniet tillader op til 4 hustruer ad gangen. Manden videregiver alligevel kanuri-identiteten til sine børn, som indsluses i staten.

Ægteskabsalliancer mellem kanuri-mænd og fulani-kvinder, shuwa-kvinder, osv. resulterer ofte i, at disse familier bliver »hausaficerede«, det vil sige taler hausa, som kompromis-sprog og som fællessprog i hele Nordnigeria og Sydniger. Fulani-kvinder, der giftes med kanuri-mænd antager oftest hausa-dragt eller måske kanuri-dragt.

Den forklaringsmåde, jeg har fremlagt på materialet til forklaring af forskelle i etniske symboler og deres relative brug hos de to køn i samme samfund, inddrager statens historie og ekspansion og det sociale reproduktionssystem (jvnf. Friedman 1975) som faktorer, der har været determinerende for også kulturelle faktorer som blandt andet etniske symboler og deres anvendelse.

11. Kulturforandringer: ændringer i etniske symboler

»Kanuri«s tilblivelse er resultatet af en lang historisk proces, der har strakt sig over mange århundreder, og den fortsætter. Generelt kan man sige, at for nogle etniske grupper er inkorporeringen i staten Borno næsten fuldkommen. For shuwa-arabere i toppen og for babur, bura og marghi og andre grupper i bunden af det statslige hierarki. Folk som babur, bura og shuwa (se fig. 3) integreres i Borno-statsapparatet, mens de bliver »kanuri-ficerede«, og mange får kanuri-ar i ansigtet, begynder at bære kanuri-dragt og tale kanuri, mens andre ikke integreres; og ikke *vil* integreres, f.eks. anagamba-nomaderne.

»Kanuri« fortsætter, men udtrykket kan skifte over tid. »Kanuri 1935« og »Kanuri 1975« (se fig. 25 og fig. 26) ser ikke ens ud. Fotografiet i Sir Richmond Palmers bog 1936 viser to fotografier af 'en kanuri'. De giver et noget andet billede af kanuri end de billeder, vi optog under feltarbejde i samme egn fyrré år senere. I 1930'erne prægede nordafrikansk stil i højere grad Borno-mandsdragten, end den gør det i 1970, idet kontakten gennem Sahara var livligere og vigtigere dengang, end den er det idag. Først på et senere tidspunkt blev det almindeligt i Borno at klæde sig som »Northerner« i Nordnigerias »Northern Region« i modsætning til »Southerner«, som var de sydlige regioners stil. Det var under partiet N.P.C.'s kampagner (Northern Peoples Congress) i 1950'erne, det rigtigt slog an. Sammen med »northernization« i klædedragt fulgte en »hausafication«, hvor man talte hausa mere end sit eget sprog, hvis og når man kunne. Dette holdt sig også efter Nigerias uafhængighed i 1960 og under borgerkrigen i 1966–70, hvor kanuri- og hausa-folk kæmpede sammen mod ibo.

Senere, i midten af 1970'erne, er vi vidne til et skift

bort fra »northerner«-stilen i såvel dragt som sprog, og henimod en mere udpræget »etnisk« *kanuri-stil* igen i Borno. Dette sker i takt med dannelsen af »Borno State« og dens udskillelse fra »North Eastern State« i Nigeria. I slutningen af 1970'erne bliver det nu relevant, især for mænd, at spille kanuri-identiteten ud i det politiske liv, hvor mange kanurier får nye muligheder for at få regeringsembeder på grund af Borno-delstatens dannelse. Det er stadigvæk islamisk, men nu »islamisk + kanuri«, som det er relevant at kommunikere.

Disse få bemærkninger om ændringer i »kanuri« skal tjene til at vise, at såvel form som indhold i etniske symboler kan ændre sig med tiden, i takt med socio-politiske omvæltninger.

12. Konklusion

Hovedargumentet i artiklen er, at de etniske symboler udtrykker relationer mellem grupper og er udtryk for et socio-politisk hierarki i det poly-etniske samfund.

Etniske gruppers signalering af etniske forskelle kan betragtes som en transformation af de modsætninger, der findes mellem de pågældende etniske grupper på det økonomiske og politiske område, til symbolsprog.

De fysiske/materielle genstande, som af de etniske grupper udpeges til at være de genkendelige og vigtige etniske symboler, er på én gang: *materielle genstande*, »politiske« og »ideologiske« *genstande*, af den grund at etnisk identitet i høj grad er et politisk spørgsmål, fordi det drejer sig om gruppetilhørsforhold, politisk kamp og markering af etniske grænser. Valgene af de etniske nøgle-symboler eller »sakrale« symboler repræsenterer en kondensering af de etniske hovedmodsatninger i pågældende samfund.

Hvis etniske minoriteter underlægges større politiske enheder, erobres og inkorporeres i en stat, som

eksemplet Borno i Vestafrika viser, vil nogle etniske kulturelle træk forsvinde og nye komme til. Med ny etnisk identitet følger nye etniske symboler. Det etniske er et element i statens ideologiske legitimation.

Analysen af symboler, jeg har udvalgt i artiklen, må ses som et bidrag til forståelsen af, hvorledes kulturen medvirker ved reproduktionen af den sudanesiske islamiske stat. Borno er blot én blandt mange stater, der opstod, blomstrede, forfaldt og koloniseredes på steppen i Vestafrika.

Der findes i de polyetniske, vestafrikanske stater to »systemer«: 1) *det islamiske system* og 2) *det etniske system*. Mænd er i højere grad bærere af nye og overordnede *pan-etniske symboler*, som i Borno er religiøse, muslimske symboler. Kvindernes etniske symboler må forstås ud fra samfundets biologiske reproduktionsbehov, og ægteskabelig status er helt essentiel for netop kvinderne. Mænd repræsenterer det almene, det politiske, mens kvinderne repræsenterer det lokale, det familiemæssige. Kvinder kommer til at stå som dem, der reproducerer den »etniske partikularisme« i højere grad end mændene i det samme samfund (15).

Noter

1. Feltarbejder udførtes i Borno (Niger, Nigeria og Tchad) i 1968, 1973, 1974–75 og 1978, igennem i alt 2 år. Jeg takker *Statens Humanistiske Forskningsråd* for bevillinger til forskningsrejserne i 1973 og 1974–75. Tak til alle informanter og venner i Borno.
2. Tak til Jonathan Friedman, Flemming Højlund og Carl-Ulrik Schierup for gode kritiske kommentarer til den foreliggende artikels første version.

3. De »symboler«, jeg beskæftiger mig med i denne artikel, er i Edmund Leach's betydning måske snarere »sign« end »symbol«, Leach 1976 s. 12, for eksempel, med Leach's eksempel: »En krone er tegn på kongeværdighed«. »Sign«: »Tegn A står for B som del for et hele (metonomi)«, mens »symbol A står for B ved arbitrær forbindelse«, ibid. s. 12.
4. Jvnf. van den Berghe 1971 s. 517: »Etnicitet og etnisk partikularisme kan bortelemimeres til ikke at eksistere. Ethvert forsøg på at stigmatisere »tribalisme« løser ingen basale problemer overhovedet, og det samme gælder foregivende af, at multi-nationale stater er nationer. Ingen semantiske tricks eller ideologiske slogans har nogensinde skabt en nation ud af multi-etniske konglomerater. Udfordringen drejer sig om at anerkende det legitime i kulturel pluralisme, (. . .) og på samme tid fastholde staternes politiske integritet, som nødvendigvis må være multinationale, hvis de overhovedet skal være levedygtige«.
5. »Måske er det således unødvendigt at lede efter, om det er det politiske, som antager en religiøs form eller omvendt, da de kun er to former af én og samme proces, to elementer med samme indhold, som eksisterer samtidigt på flere niveauer« (M. Godelier 1973 s. xiv).
6. Den følgende beskrivelse af »The Kanuri« er forfattet af en kanuri-mand af overklassen, som har skrevet om sin egen etniske gruppe i en bog redigeret af E. Spicer 1962, indeholdende afsnit om alle de store etniske grupper i Nigeria. Alhaji Ali Monguno er idag en vigtig politiker, minister, og bosiddende i Lagos. Beskrivelsen lyder, i min oversættelse:
 »Vi, kanurierne, er en høj, mørk race; og vi dyrker en langsom, værdig måde at gå på. Vi er lette at genkende på vore ansigts-ar og usædvanlige dragter og hårfrisurer. Vi har 9 eller 13 ar lavet med barberblad i ansigtet, fire eller seks arrangeret på hver kind og én ned i midten fra panden til næsetippen. Mænd og kvinder kan have den ene eller anden variant af disse ar.
 Min normale dragt er en stor kjortel over lange, vide bukser, der går ned til anklerne, og en kalot eller fez til, broderet med silke-tråd, og fine, lokalt fremstillede lædersko. Det meste af vores tøj er farvet og broderet, og vi foretrækker mørke farver, mellemblå eller helt mørkeblå, skønt når jeg har en anden kjortel på nederen under den store kjortel, så er den kjortel normalt hvid. Om mine arme og omkring min hals bærer jeg gerne amuletter, på hvilke der er skrevet vers fra Koranen. Somme tider bærer jeg en dag-gert (dolk) på armen og har altid ringe på mine fingre. Jeg kronrager mit hoved, men jeg kan lide at have et kort fipspæg.

Både hvad angår kjole og hårfrisure er vore kvinder blandt de mest karakteristiske i Nigeria. Når min kone klæder sig på, vikler hun først et skørt om livet, og uden på det har hun kjolen, som når helt til jorden. Hun foretrækker at have mørke farver på og elsker at bære mange smykker. Vi kan lide at se godt ud i vore dragter og er tilbøjelige til at spendere en god del på personlig udsmykning.

Kanuri-kvindens slående hårfrisure er unik. Før hun blev gift, havde min kone sit hår sat i den frisure, der sømmer sig for en ugift pige. Hun delte håret i tre felter parallelt med panden. De to bageste felter blev flettet i mange småbitte fletninger, hvis ender sad løse. Forhåret blev også flettet, men havde en ekstra deling over næsen. Da hun blev gift, forandrede hun sin hårfrisure til den gifte kvindes frisure. Nu deler hun håret i et ovalt felt på toppen af hovedet (. . .) osv. (Monguno 1962 s. 27–28).

7. Lévi-Strauss skriver i *Anthropologie Structurale*, afsnittet om kunst i Asien og Amerika, at »Tatoveringerne er ikke blot ornamenter, de er ikke det alene – som vi har vist det allerede i forbindelse med Nordvestkysten, og det samme kan gentages om Ny Zealand (. . .) De (tatoveringerne) er tillige budskaber om en åndelig finalitet, der er indpræget, og læresætninger«. (Lévi-Strauss 1958 s. 283).
8. Strudsejer var for flere århundreder siden en særdeles vigtig handelsvare, noget af det som Borno-riget kunne eksportere i lang-distancehandelen mellem Borno og Nordafrika og til Europa. Men varen er så sjælden nu, at den ikke udføres mere. Den bruges til strudsejersvifter, hvilket var (og er) et værdighedstegn hos kanurier i Borno, men anvendtes aldrig på hatte af kanurier. I dag er der ikke mange strudse tilbage, de fleste lever i strudsefarme, halvtamme, ejet af rige Bornoanere.
9. Eidheim 1971 s. 50–67 (om de »socialt stigmatiserede samer«) og ibid. s. 75: ». . . Dog bliver disse kulturtræk, på trods af at deres kontekster i den stigmatiserede minoritetskultur er simple og hjemmelavede, tillagt generaliserede meninger om høj værdi og værdighed og bliver tillagt værdi i de inter-etniske transaktioner som symboler med komplementær værdi . . . Etableringen af samiske etniske emblemer er på den anden side ikke tilfældig: sprog, folkløse, osv. repræsenterer sektorer overfor hvilke majoritetskulturen sætter komplementaritet i den inter-etniske kontekst (jvnf. Sahlins' argumentation om at kulturer, der er i kontakt med hinanden, virker selektivt ind på hinanden, Sahlins 1964)«. (Eidheim 1971 s. 75).
10. »I kontaktsituationen er det et slående faktum, at kohistanere

overkommunikerer deres identitet gennem brug af flere arkaiske træk i dragten; det mest slående er sko af dårligt garvede skind og langt hår. Pathanere finder sådanne rustikke træk meget komiske, men anerkender på den anden side de kvaliteter (uafhængighed og styrke), som kohistanere udviser. Politisk set er kohistani-bonden (med sin selvstændige jord) en autonom ligemand i forhold til pathan-jordejeren og mandshuslederen, på trods af at han taler for en mindre gruppe, ofte kun sin egen person. Kohistanere og pathanere er partnere i et ikke-lokaliseret to-bloks alliancesystem, som gælder i området . . . » (F. Barth 1969 s. 130–131).

11. Polhemus & Procter (1978) skelner mellem to specialiserede typer af dragt og pynt, nemlig »fashion« og »anti-fashion« – mode og anti-mode. De har hver sine specifikke funktioner (s. 55). Anti-fashion er »symboler på social and kulturel stabilitet, kontinuitet og uforanderlighed; de er traditionelle kostumer, som ideelt set forbliver uændrede over lange tidsperioder. Selvfølgelig kan de forandre sig, sommetider drastisk, men de søger ikke desto mindre at opretholde et indtryk af stabilitet«. Fashion, mode, fungerer i kontrast dertil som symboler på kulturel ændring, social mobilitet og »fremskridt«. I moden sker der hele tiden, nærmest systematisk, en udskiftning af stilen, hvert år eller hver årstid produceres der ideelt set det »sidste nye skrig«, som en urmekanisme der siger: »tiderne skifter« (s. 56). De etniske symboler, jeg omtaler i artiklen her, kan parallelliseres med »anti-fashion« – anti-mode – idet de fastholder det stabile i de etniske gruppers ydre og derigennem medvirker ved grænse- og identitetsvedligeholdelser.
12. F.eks. Denise Paulme og Jacques Brosse 1956; Ronald Cohen 1970; Céline Baduel og Claude Meillassoux 1975; kombineret med Lisbet Holtedahl 1973 s. 102, samt egne feltstudier i Niger, Nigeria, Tchad og andre vestafrikanske lande.
13. Jvnf. Ali Mongunos karakteristik af hans egen etniske gruppe, kanuri, note 6.
14. Af Marguerite Dupires arbejde fremgår det, at der hos nomadiske fulanier, Woɗaaɓe, findes syv forskellige navngivne kvindfrisurer, som er forbundne med kvindens ægteskabelige/sexuelle og reproduktive status på det givne tidspunkt (Dupire 1960 s. 64–65). Vi har andetsteds (Bovin & Holtedahl 1975 s. 58–62) gjort rede for de nordlige kanuriers (mangaernes) kvindelige hårfriurers symbolske værdi i forbindelse med ægteskabelig status, osv.
15. Fotograferne i teksten er optaget af Carl-Ulrik Schierup (fig. 4,

7, 23) og af Informationsministeriet i Maiduguri, Nigeria (fig. 6), samt af Mette Bovin (fig. 1, 5, 8, 9, 11, 12, 17, 20, 21, 22, 24). Tegningerne er udført af Elsebet Morville (fig. 3), samt af Flemming Bau. (fig. 10, 14, 15, 16).

Litteratur

- Ajayi, J. F. A. and Michael Crowder (eds.): *History of West Africa*, Vol. I–II. London 1971 og 1974.
- Baduel, Céline et Claude Meillassoux: »Modes et codes de la coiffure Ouest-africaine«, i: *L'ethnographie. Revue de la société d'ethnographie de Paris. Nouvelle Serie*, no. 69, s. 11–59. Paris 1975.
- Barth, Fredrik (ed.): *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Culture Difference*. Bergen/Oslo/London 1969.
- Bogatyrev, Petr: *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*. The Hague/Paris 1971.
- Bovin, Mette: »Ethno-terms for Ethnic Groups: Examples from Azande and Kanuri«, i: *Zande Themes. Essays presented to Sir Edward Evans-Pritchard*. Edited by A. Singer and B. V. Street. Oxford 1972, s. 64–81. 1972 a).
- Bovin, Mette: *Ethnic Stereotypes: Meaning and Use*. Stencil, Århus Universitet. 1972 b).
- Bovin, Mette: »Myter hos to etniske grupper, Niger«. Stencil. Tværfag om myteforskning. Århus Universitet 1973.
- Bovin, Mette: »Tørke, sult og migration i Vestafrika«, i: *Jordens Folk*, nr. 4, s. 380–384. København 1974.
- Bovin, Mette: »Ethnic Performances in Rural Niger. An Aspect of Ethnic Boundary Maintenance«, i: *Folk. Dansk Etnografisk Tidsskrift*, vol. 16–17, s. 459–474. København 1974/75.
- Bovin, Mette og Lisbet Holtedahl: *Frie piger i Mangaland. Kønsroller, ægteskab og prostitution i Vestafrika*. København: Nationalmuseets Forlag 1975.
- Cocquery-Vidrovitch, Catherine: »Recherches sur un mode de production africain«, i: *La Pensée*, vol. 144, s. 61–78, 1969. (Oversat til engelsk i D. Seddon (ed.): *Relations of Production. Marxist Approaches to Economic Anthropology*. London 1978, s. 261–288).
- Cohen, Ronald: »The Dynamics of Feudalism in Bornu«, i: J. Butler (ed.): *Boston University Publications in African History*, Vol. 2, s. 87–105.

- Cohen, Ronald: *The Kanuri of Bornu*. New York 1967.
- Cohen, Ronald: »Incorporation in Bornu«, i: R. Cohen and J. Middleton (eds.): *From Tribe to Nation in Africa. Studies in Incorporation Processes*. Candle Publications Co. 1970.
- Denham, Major D., Captain H. Clapperton and Dr. Oudney: *Narrative of Travels and Discoveries in Northern and Central Africa in the Years 1822, 1823, and 1824*. London: John Murray 1826.
- Despres, Leo A.: *Ethnicity and Resource Competition in Plural Societies*. World Anthropology: An Interdisciplinary Series. The Hague and Paris 1975.
- Dupire, Marguerite: »Situation de la femme dans une société pastorale (Peul woDaBe, Nomades du Niger)«. i: D. Paulme (ed.): *Femmes d'Afrique Noire*. Paris, 1960.
- Dupire, Marguerite: *Peuls nomades. Étude descriptive des Wodaabe du Sahel nigérien*. Paris 1962.
- Eidheim, Harald: *Aspects of the Lappish Minority Situation*. Oslo, Bergen, Tromsø 1971.
- Evans-Pritchard, E. E.: »Nuer Spear Symbolism«, i: *Anthropological Quarterly*, Vol. 26, s. 1–19, 1953.
- Evans-Pritchard, E. E.: *Nuer Religion*. Oxford 1956.
- Fage, J. D.: *An Atlas of African History*. London 1958.
- Fortes, M. and E. E. Evans-Pritchard (eds.): *African Political Systems*, London 1940/1963.
- Friedman, Jonathan: »Tribes, States, and Transformations«, i: M. Bloch (ed.): *Marxist Analysis and Social Anthropology*, ASA, London 1975. s. 161–202.
- Gabus, Jean: *Au Sahara. Arts et Symboles*. *Au Sahara. Les Hommes et leurs Outils*. Neuchâtel 1958/1962.
- Godelier, Maurice: *Horizon, trajets marxistes en anthropologie*. Paris 1973.
- Holtedahl, Lisbet: *Køn og rang i et polyetnisk landsbysamfund. Social organisation i Mainé-Soraa, Niger*. Magisterafhandling, Universitetet i Tromsø. Stencil. 1973.
- Horowitz, Michael M.: »Ethnic Boundary Maintenance among Pastoralists and Farmers in the Western Sudan (Niger)«. i: *Journal of Asian and African Studies*, Vol. 7, no. 1–2, s. 105–114. Toronto 1972.
- Leach, Edmund: *Culture and communication. The logic by which symbols are connected. An introduction to the use of structuralist analysis in social anthropology*. Cambridge 1976.
- Lévi-Strauss, Claude: *Tristes tropiques*. Paris 1955.
- Lévi-Strauss, Claude: *Anthropologie structurale. I–II*. Paris 1958 og 1973.
- Monguno, M. Ali: »The Kanuri«, i: E. Spicer (ed.): *The Peoples of Nigeria*, s. 23–33. Longmans of Nigeria 1962.
- Palmer, Sir Richmond: *The Bornu, Sahara and Sudan*. London 1936.
- Paulme, Denise et Jacques Brosse: *Parures africaines*. Paris 1956.
- Peacock, James L.: *Consciousness and Change: Symbolic Anthropology in Evolutionary Perspective*. New York 1975.
- Polhemus, Ted and Lynn Procter: *Fashion & Anti-Fashion. An Anthropology of Clothing and Adornment*. London 1978.
- Stenning, Derrick J.: *Savannah Nomads. A Study of the Wodaabe Pastoral Fulani*. London 1959.
- Terray, Emmanuel: »Long-distance Exchange and the Formation of the State«, i: *Economy and Society*, vol. 3, no. 3, s. 315–345, 1974.
- van den Berghe, Pierre L.: »Ethnicity: The African Experience« i: *International Social Science Journal*, vol. XXIII, no. 4, 1971.