

De “Uwa Marayu” à tutrice d OEV

Elise Guillermet

L’intitulé du panel « améliorer ou renforcer les conditions de résilience des OEV» invite à une première question : que signifie améliorer les conditions de résilience? De quoi est-il question : de la résilience des enfants vulnérables selon l’approche psychologique, ou plus globalement de l’amélioration de leurs conditions de vie ou de survie ? De quel point de vue interrogeons-nous ces initiatives ? Depuis celui des acteurs de développement, qui utilisent la notion d’Orphelin et Enfant Vulnérable ou depuis celui des proches des enfants, qui les accompagnent au quotidien?

Cette communication rend compte d’une étude de cas en milieu musulman hausa, à Zinder au Niger, qui permet d’illustrer l’importance de cette discussion du fait des incompréhensions ou conciliations qui ont marqué les interactions de ces deux types d’acteurs au niveau microsociologique. Cette étude de cas, s’inscrit dans une anthropologie du développement proposée par Jean-Pierre Olivier de Sardan (1995, 2005) accordant de l’importance aux dynamiques sociales permises par l’interaction d’acteurs qui se réfèrent à des normes plurielles. Elle porte sur une maison dans laquelle une femme, Hadjia, prend en charge plus de 40 enfants désignés dans ce contexte comme “*marayu*” (approximativement « orphelin ») et nécessitent une prise en charge particulière. Ces enfants “vulnérables” aux regards de leur entourage sont :

-certains des enfants abandonnés (2 ou 3 par an à Zinder, selon les registres du commissariat), retrouvés vivants dans les quartiers. Certains enfants de ce type sont remis à leur mère biologique lorsque celle-ci se manifeste ou lorsqu’elle est retrouvée par la police et explique que l’enfant a été conçu hors mariage et que la pression sociale ou familiale l’a conduite à abandonner l’enfant ;

-ceux dont la mère est malade mentale et sont séparés d’elle de crainte qu’elle ne les blesse, cherche à les tuer ou dans tous les cas les empêche de devenir des individus sociaux à part entière;

-et enfin des enfants orphelins qui sont isolés ou leurs parents, connus d'Hadja, sont trop pauvres pour les prendre en charge.

Ces catégories qui se retrouvent regroupées sous la même étiquette renvoient à une réalité contextuelle qui oblige à penser comme construites les notions de vulnérabilité, celle d'orphelin et même d'enfants (Nancy Cheper-Hugues & Carolyn Sargent (eds.) 1998; Lisa McNee 2004 ; Alcinda Honwana & Filip De Boeck(dir.) 2005).

Comme Hadja, d'autres femmes accueillent ces enfants, dans ce contexte hausa, mais à une moindre échelle. Elles portent le titre de "*uwa marayu*" (mère des orphelins). Elles expriment leur rôle en référence à une intuition protectrice, qu'elles soient infertiles comme Baba dont la vie est rapportée par Mary Smith (1964) du côté Nigérian ou non, a contrario de ce qu'en pense le sens commun. Elles se réfèrent systématiquement à la religion musulmane qui exhorte à la protection de l'orphelin avec pour promesse le paradis. Celles qui jouent ce rôle bénéficient d'une renommée, de beaucoup d'admiration et de quelques soutiens de proches ou voisins et de quelques commerçants, surtout lors de la distribution de la *zakat* les orphelins étant l'une des catégories de bénéficiaires privilégiées (Jonathan Benthall 2001 : 158). Elles sont en général issues de familles affiliées à l'aristocratie locale, au sultanat de Zinder (André Salifou 1971), et installées par elle à la tête de chefferies villageoises alentours. Certaines expriment leur désir de venir en aide aux enfants en observant les actions de leur père ou oncle chef de village qui avaient pour fonction d'accueillir et de nourrir les plus démunis et les orphelins.

Si Hadja n'est pas rattachée à la chefferie, elle a aussi hérité de son père, connu, avec ambivalence, pour sa passion de l'hippisme et de la politique et pour son statut de grand religieux auquel certains accordent des pouvoirs mystiques. Il accueillait les enfants de ses amis puissants mais aussi dans le besoin, tels que des femmes malades mentales rencontrées sur le marché ou des enfants perdus. Hadja légitime son action en se référant à son père alors décrit uniquement dans sa dimension religieuse. Cette référence est devenue une garantie de sa légitimité aux yeux des acteurs de développement qui se racontent cette sorte de mythe fondateur. Le nom du défunt père d'Hadja est celui du centre et sa photo trône dans l'entrée depuis que la municipalité lui a accordé l'autorisation officielle d'accueillir les enfants.

Cette autorisation coïncide avec l'installation de nouveaux bailleurs de fonds. Les démarches ont été accélérées devant l'afflux de partenaires potentiellement intéressés pour soutenir un orphelinat. Avec l'arrivée des AntiRétroviraux en 2005, de nouveaux acteurs s'installèrent encore pour agir dans le domaine du sida. Les enfants pris en charge par Hadjia ont été dépistés. Un enfant a été testé séropositif. C'est le moment important qui fait se rencontrer les acteurs et s'entrechoquer des conceptions différentes des orphelins et enfants vulnérables. Pour l'heure, cet enfant n'est pas encore sous ARV.

Au niveau central (Niamey), ce début de prise en charge du VIH/sida coïncide avec l'afflux de financements venant du Fonds Global et de la Banque Mondiale. La commission ministérielle spécialisée pour la lutte contre le sida se décentralise alors. De l'argent est remis pour les OEV, pensés comme infectés ou affectés par le VIH/sida. Les enfants d'Hadjia récupèrent l'intégralité des financements. Alors qu'ils étaient "*marayu*" selon la conception locale, ils deviennent OEV sur le papier et au niveau institutionnel.

Deux aspects méritent peut-être ici d'être davantage mis en lumière avant de continuer. Pour commencer, on voit comment les acteurs s'adaptent à une première différence de définition : les OEV pour cause de VIH/sida, en tant que catégorie préétablie, ne sont pas identifiables. Par contre, il existe d'autres enfants qui peuvent être classés dans cette catégorie grâce à la généralisation permise par l'expression "enfants vulnérables" : ce sont les enfants qui bénéficient habituellement du statut de « *marayu* » et d'une prise en charge particulière. On peut ici admirer la capacité d'adaptation des acteurs de développement, devant la nécessité d'utiliser les crédits pour ne pas perdre les futurs budgets. Mais on peut s'interroger sur ce premier aspect. Si la catégorie d'OEV est alors appliquée à ces enfants avec un soucis d'élargissement, ne risque-t-elle pas dans l'avenir de stigmatiser les enfants de cette maison? Déjà les voisins de Hadjia parle de « l'argent du sida » obtenu et les acteurs à Niamey ignorent les statuts sérologiques des enfants. Pour eux, ils sont les bénéficiaires des fonds de la commission. Ils les associent donc au VIH/sida. La catégorie d'OEV, adoptée par les Nations Unies pour éviter de particulariser et de stigmatiser des enfants infectés sert alors le mécanisme inverse. Des enfants qui ne sont pas directement liés à l'épidémie sont finalement associés a elle.

Deuxième aspect, la prise en charge institutionnelle est un avantage pour dépister les enfants infectés pour deux raisons : la possibilité de dépister en évitant les problèmes de secret et de confidentialité difficile à gérer quand il faut discuter avec un parent tuteur, et l'impression pour les acteurs de développement que ces enfants relèvent de leur responsabilité. Cette perception que l'enfant pris en charge dans une structure institutionnelle (le centre d'Hadjia est perçu comme tel) ne relève de la responsabilité de personne et donc de tous, induit des comportements contradictoires avec les principes de confidentialité défendus pourtant par ces acteurs de développement. Peut-être est-ce le statut d'anthropologue qui aux yeux des médecins et acteurs de développement impliqués me donnait droit à cette information, tous les bailleurs comme les médecins ou encore les agents de l'Etat impliqués m'informèrent du statut sérologique de l'enfant. Peut-être étais-je aussi considérée comme un des acteurs responsables de cet enfant et de tous ceux qu'il représente et qui ne sont pas encore identifiés. Mais celle qui se considère comme sa protectrice, et que l'enfant appelle « maman », ne m'a jamais fait part de son statut.

Elle adopte ce comportement de protection du fait du rôle traditionnel qui lui est accordé, en tant que « mère » de substitution et non en tant que directrice d'une structure. Cette différence est également visible lorsqu'Hadjia est amenée à parler de l'histoire de ses protégés. Elle prête attention à ce que les enfants ne soient pas présents. Le secret et le tabou accompagnent la trajectoire de l'orphelin dans toutes les familles zindéroises. On évite de parler de l'événement fâcheux qui pourrait rappeler des jours difficiles à l'enfant ou le différencier des autres. Il s'agit là d'une règle tacite, qui renvoie, selon ces protectrices des orphelins, à la prescription musulmane qui exhorte à épargner les pleurs à l'orphelin. Les prescriptions musulmanes offrent donc une garantie de protection aux enfants. Hadjia respecte ce tabou et attend que les enfants grandissent et se présentent à elle pour leur raconter leur histoire. Jusqu'à ce moment, chacun évolue en nouant des relations fraternelles avec les autres membres de la maison. Cette discrétion est pensée dans ce contexte comme le meilleur moyen de préserver les *marayu* de la tristesse ou de la dépression. En écho à notre question de départ nous pourrions dire que le tabou et la recréation de liens sentimentaux au sein d'une famille sociale est la solution adoptée dans ce contexte pour tenter de renforcer la résilience psychologique des OEV. Si le rôle de « uwa marayu » repose sur cette nécessité : reconstruire des liens familiaux pour ces

enfants, ils ne donnent pas droit pour autant à la filiation juridique, à l'héritage, non autorisée par l'Islam. La recréation d'une filiation sentimentale, protectrice est reconnue par les zindérois (même si parmi eux certains le conteste) qui négocient alors d'autres prescriptions islamiques n'envisageant pas ce type de parenté sociale (Marcia C. Inhorn 2006). Cette recréation est aussi contestée par certains acteurs de développement et permet alors de penser le rôle « d'uwa marayu » comme une adaptation ne renvoyant ni au modèle musulman de prise en charge de l'orphelin, même si les femmes s'y réfèrent pour justifier leur action en mettant en avant certains préceptes coraniques et en omettant d'autres, ni au modèle d'adoption occidentale qui permet la transmission des biens. Pour les donateurs occidentaux, des enfants orphelins sont des enfants seuls, sans attache affective ou familiale, candidats à l'adoption internationale. Les relations qui unirait Hadjia et ses protégés seraient, pour eux, la preuve qu'elle les utilise uniquement pour s'accaparer la rente internationale des orphelins.

Mais si on regarde de près quels sont ces liens familiaux recréés, pointés du doigt par ces partenaires récalcitrants, on saisit les enjeux et les dimensions du rôle de « Uwa Marayu ». Près de 24 enfants sur 46, en décembre 2006, étaient des enfants d'orphelins déjà pris en charge par elle ou avant cela par son père. Les liens créés avec la génération précédente ont conduit Hadjia à recueillir les générations orphelines suivantes. On pourrait penser que les proches du mari ou de la femme de l'orphelin de première génération pourraient intervenir. C'est le cas pour certains mais deux raisons font aussi qu'Hadjia peut être choisie de manière préférentielle en tant que spécialiste des orphelins. Quand le choix de tuteurs pour les enfants se pose dans la famille, elle apparaît comme la tutrice idéale. Deuxièmement, certains des orphelins se marient entre eux, leurs enfants ont donc une famille recréée commune. Des mécanismes d'alliance et les motifs de choix évoqués par les parents des *marayu* expliquent donc le choix d'Hadjia comme tutrice.

Le rôle que Hadjia joue est demandé par la société zindéroise. Il repose sur un but essentiel donc : donner une famille et un statut à ces enfants sans parents ni identité afin qu'ils ne se sentent pas différents. Ce but se matérialise autour de quelques éléments extrêmement importants dans ce contexte et désignés par les zindérois comme ce qui manquent aux *marayu* et les distinguent de ceux qui ont leurs parents :

- un nom protecteur, même s'il ne donne pas droit à la filiation juridique. Les enfants abandonnés ou ceux de malades mentales dont les pères ne sont pas identifiés courent le risque de ne porter que le nom de leur mère, ce qui est le stigmate de l'enfant illégitime, qui supportera des injures toute sa vie. Les enfants d'administrateurs coloniaux ont ainsi souffert de ce stigmate. Hadjia leur donne le nom de son père, de son mari ou de ses frères et les inscrit à l'état civil.
- Une éducation religieuse et scolaire. Hadjia est elle-même directrice d'une école coranique. Par l'intermédiaire des bailleurs, les enfants sont inscrits dans les meilleurs établissements scolaires de la ville même si leurs résultats sont moyens, les enfants ne pouvant être aidés à la maison du fait de l'absence de lettrés en français (ce qui commence à changer avec les premières générations de scolarisés).
- Un mariage honorable avec dote et trousseau, pour les garçons comme les filles. Comme le montre Adeline Masquelier à Dogon-Doutchi (ville hausa nigérienne), un homme réduit ses possibilités de choix lorsqu'il tarde à se marier (Adeline Masquelier 2005). C'est le risque pour l'orphelin seul, selon les zindérois, qui connaîtra des difficultés pour constituer la dote. Hadjia la lui remet comme un parent pour le premier mariage de son fils. Pour les filles, dès la petite enfance, les mères constituent ce qui sera son lot de casseroles. Hadjia en fait de même.
- Un lieu où accoucher pour les femmes. Pour la première naissance, les femmes hausa accouchent chez leurs parents. Les filles mariées reviennent accoucher chez Hadjia : c'est leur maison.

Hadjia offre donc les éléments importants dans le contexte zindérois à des enfants qui en manqueraient et souffriraient de cette différence. Elle leur offre une nouvelle famille. Et cette nouvelle famille créée est la base de la critique formulée par des acteurs de développement qui voient en cette prise en charge une usurpation du titre d'orphelin. Hadjia offre déjà à ces enfants ce qui leur serait promis par l'adoption internationale. Des partenaires allemands et italiens se sont ainsi désengagés en constatant que des accords d'adoption ne pouvaient être créés. Mais Hadjia l'explique : ces enfants sont faits pour grandir dans ce milieu. Ils sont les enfants de parents en mauvaise position pour les élever, mais supposez qu'un jour une mère malade mentale devienne normale et veuille

recupérer son enfant, supposez qu'un père ou une mère « abandonnant » veuille reconnaître leur enfant ou que des proches de parents décédés se présentent. Que répondrait-elle à leurs questions s'ils devaient partir en Europe?

Et si des acteurs de développement se sont désengagés, d'autres ont accepté cet élargissement de la notion d'orphelin et l'ont doublé du statut d'OEV. Ce statut maintenant accordé, malgré le risque que certains en ignorent l'usage élargi pour se focaliser sur le stigmaté « sida », permet l'afflux de financements et de soutiens. Hadjia bénéficie désormais d'une légitimité, l'argent du développement semblant appeler l'argent du développement. Hadjia tend alors à ressembler à une courtière en développement (Thomas Bierschenk, Jean-Pierre Chauveau & Jean-Pierre Olivier de Sardan 2000) qui maîtrise d'une certaine manière les ficelles du milieu.

Cette étude de cas nous invite à tenter une réponse à notre question de départ : sur quelle base estimer que les chances de survie et de résilience des OEV peuvent être améliorées ? Est ce du point de vue des acteurs de développement, comme ceux qui se sont désengagés, ou de celui des voisins d'Hadjia qui critiquent aujourd'hui son action? Ce cas nous montre que la solution se trouve certainement dans la rencontre et la négociation de définitions ou de projets pensés hors contexte. La chance des enfants hébergés par Hadjia repose sur cette femme déterminée. Confrontée à des problèmes concrets et contextuels, elle se réfère à ses valeurs musulmanes pour protéger ses *marayu* et leur offrir une nouvelle famille et une nouvelle identité sociale. Mais elle profite aussi de la présence d'acteurs de développement afin que ses protégés soient suivis médicalement ou scolairement, ce qu'elle ne pourrait leur offrir seule.

From “Uwa Marayu” to OVC tutor

Elise Guillermet

The name of this panel; « enhancing resilience in orphans and vulnerable children » eggs on to interrogate what « enhancing resilience » means? Is it “enhancing psychological resilience” or enhancing global conditions of life? Is it « Enhancing resilience » from the point of view of actors of development or from the point of view of local actors?

We will illustrate the importance of this question with a case study from the Muslim context of Zinder, in Niger. This case study is influenced by Jean-Pierre Olivier de Sardan’s approach to the anthropology of development (1995, 2005), as it emphasises social dynamics and interactions of different kind of actors and focalizes on their discussion and conciliation about the status of orphans and about what their conditions of life should be. The case study centers on a woman, Hadjia, who takes care off more than 40 orphans. They need her intervention because they are:

-abandoned children (2 or 3 cases by year are recorded at the police station), found in the neighborhoods of the city. Some of them are returned to their mothers, the mothers having come to find them or the police having found the mother. The mothers explaining that the child has been conceived outside of marriage and the social pressure or the family forced them to abandon the child.

-children whose mother is mentally ill, the family fearing that she might hurt or kill the child. In any case, she is not seen as being able to properly raise and educate the child.

- children, isolated or whose family, known by Hadja, is too poor to take care of the child

These three kinds of children called « marayu » (orphans), who need protection, brings up the question of the contextual (social and cultural) construction of the status of orphan and vulnerable child and of the construction of childhood (Nancy Cheper-Hugues & Carolyn Sargent (eds.) 1998; Lisa McNee 2004 ; Alcinda Honwana & Filip De Boeck(dir.) 2005).

Hadjia is not the only woman who takes care off « marayu » in Zinder, but she has the greatest number of children. These women, who take care of orphans, are called « uwa marayu » (orphan's mother). When they speak about their role, whether or not they are infertile as Baba, whose life is told by Mary Smith (1964) or not, they mentioned a feeling of protection for the children. They always referred to Islamic prescription about orphans which urge the protection of orphans with a promise of paradise. These women are renowned and admired and they receive support from relatives, neighbors and merchants, particularly when they give out the *zakat*. Orphans being one of the *zakat*'s privileged beneficiaries (Jonathan Benthall 2001 : 158). These women are often issued of the aristocratic class and claim kinship with the Sultanate of Zinder (André Salifou 1971). They described how their father or uncle, chief of a village, set the example in helping the poor, the most destitute and orphans.

Hadjia is not a princess but she followed the example of her father who protected others. He is famous because he loved horse riding and he was implicated in national politics but he was also well-known because of his generosity. He took care of his powerful friends' children but also of the children of mentally ill women encountered in the market or lost children. Hadjia always referred to him to explain why she looks after children, she pursues his action since he died. Actors of development who help Hadjia know this 'original myth'. This filiation is considered like a proof of her honesty. When the home became an official center, authorised by the municipality, it was named after Hadjia's father.

The legal authorization was given by the municipality when new Northern development partners came to Zinder, searching for OVCs. In 2005, ARVs were introduced by the World Bank which also gave money to « enhancing resilience of OVC ». Hadjia's children were tested for HIV/Aids. One was seropositive, but it is not yet on ARV. It is at this moment that the interactions between actors who do not have the same perception of vulnerable children and what they need began. It is also the moment when *marayu* became OVC and Hadjia became a tutor of OVC.

At the moment that the Global Fund and the World Bank gave money to the government and its' decentralized team in order to « enhancing resilience of OVC », in Zinder less than 10 children were identified as infected by HIV/Aids. So local authorities

had a problem: how and where to find OVC ? Finally, Hadjia received all the financial support.

This description, of the process of institutionalization of Hadjia's home and the changing of status, introduces some observations that need to be considered before proceeding to the discussion of what « enhancing resilience of orphan » might mean. Two aspects especially stand out. First, actors of development had to adapt their definition of OVC and they did. The title of « vulnerable child » allowed it. They had to adapt in order to use their budget and to obtain money next year. But we can ask what the consequences of this readjustment, the use of OVC to qualify Hadjia's *marayu* might be? The category of OVC was adopted in order to incorporate infected children in a bigger category. Hadjia's neighbors know that she received « Aids money ». The danger is that children associated to the OVC category would be considered as « orphans of Aids ».

The second aspect is that children in an institutional center can be tested for HIV/Aids more easily than a child in his family, as problems such as secrecy and confidentiality are easier to handle because there is no family to inform. OVC are considered as 'being on their own', alone. All of the doctors and actors who know that one of Hadjia's children has HIV/Aids gave me this information. This might mean that they consider that both they and I have a responsibility to protect this child and others not yet detected. In this logic nobody's children are everybody's children. But the woman who takes care of the girl, who the girl calls « mom », never told me this. She kept it a secret.

The protection of Hadjia is the best protection for this child and others. This is the difference between an « uwa marayu » and a socialworker. Like a « uwa marayu » she respects the main Muslim obligation about orphan, to not make them cry. In this context, it means that the secret is an obligation and that an orphan does not have to learn his story, to « enhance his psychological resilience ». In this Islamic context it is not possible to adopt a child and to transmit an inheritance. Together they create a new family. It seems like a negotiation of Muslim rules because a « social parenthood » is not conceivable par Islam (Marcia C. Inhorn 2006). But in this context, the protection and the recreation of close ties and belonging are given. This is what an « uwa marayu » has to

do, to be a mother for a child who is alone. But it is what some development actors denounced.

For these donators, children who live with Hadjia are not orphans because they have a sort of kinship. Indeed, when we analyse it we find that 24 of the 46 children were the children of a first generation of « *marayu* » protected by Hadjia's father. This means that the relationship created between the *marayu*, Hadjia and her father is one of kinship. Why this continuity? Are there not other relatives to protect them? To answer these questions there are two kinds of cases. Hadjia is sometimes chosen by others parents, as she is seen as a specialist of orphans. In the other case, the parents of the child were two orphans who lived in Hadjia's home before getting married. They had the same recreated family. In fact, kinship and alliance rules explain how Hadjia and the children constitute a family. It is not a question of swindling to appropriate financial support, as donators thought.

What Hadjia does for these children is what is celebrated in Zinder. She gives them what they lost with the death, the disappearance or the illness of their parents:

- A name, an identity. A child who does not have a name is considered to be an « illegitimate child » and suffers stigma and abuse. Hadjia gives the child her father's, husband's or brother's name.
- A religious and scholarly education.
- An honorable marriage. Adeline Masquelier (2005) illustrate how the possibilities of wedding for a man reduces when he becomes older, in a Hausa town near Zinder. An orphan boy would have difficulties to constitute the bride wealth. Hadjia helps boys like all families do for their children, for the first wedding. For girls, mothers collect pots and pans, plates and other things when girls are young to prepare their marriage. Hadjia does the same for her protected girls.
- A place to have a baby. For the first birth, women have to give birth in her parents' home. Girls growing up in Hadjia s home come back for this event.

Hadjia gives a family to the children; she gives them what they need in this context to become « normal adults ». But for some development actors, these children are no longer orphans, because they are no longer alone and they cannot be put up for international

adoption. We have a possible response to our first question: what does « enhancing resilience of OVC » mean? We can see how it is a construction, a negotiation between different actors who mobilize different representations of orphans and transform it in response to changing political, economic and public health issues.

-Benthall, J., 2002, “Organized Charity in the Arab-Islamic world”: 150-167, *in* Donnan, H. (ed.), *Interpreting Islam*. London, Sage.

-Bierschenk, T., Chauveau, J.-P. & J.-P. Olivier de Sardan, 2000, *Courtiers en developpement. Les villages africains en quête de projets*. Paris, Karthala; Mayence, APAD.

-Honwana, A., & De Boeck, F.(dir.), 2005, *Makers and breakers: Children and Youth in Postcolonial Africa*. Oxford, James Currey.

-Inhorn, M.C., 2006, ““He won’t be my son” Middle Eastern muslim Discourses of Adoption and Gamete Donation”, *Medical Anthropology Quarterly*, Vol.20, Number 1 : 94-120.

-MacNee, L., 2004, “The languages of Childhood : the Discursive Construction of Childhood and Colonial Policy in French West Africa”, *African Studies Quartely* 7-4 : 20-32.

-Masquelier, A., 2005, “The scorpion s sting : youth, marriage and the struggle for social maturity in Niger”, *Journal of the Royal Anthropological Institute* 11 (1) : 59-83.

-Olivier de Sardan, J.-P., 1995, *Anthropologie et developpement, essai en socio-anthropologie du changement social*. Paris, Karthala.

-Olivier de Sardan, J.-P., 2005, *Anthropology and development: understanding contemporary social change*. London, Zed Books.

-Scheper-Hugues, N., & C., Sargent (eds.), 1998, *Small Wars, the cultural Politics of Childhood*. University of California Press, The regents of the University of California

-Salifou, A., 1971, *Le Damagaram ou Sultanat de Zinder au XIXe siecle*. Niamey, IRSH.

-Smith, M., 1964, *Baba of Karo, a Woman of the Moslem Hausa*. New York, Praeger.