

6

**Intérêts et limites
de la référence au cadre villageois
pour l'étude d'une société rurale :
les Guiziga**

G. PONTIÉ

Le problème pourrait être, à notre avis, envisagé sous deux aspects qui ne sont d'ailleurs qu'en partie dissociables : juger du bien-fondé de la méthode de la monographie villageoise pour l'approche d'une société paysanne, juger de la pertinence même du concept de communauté villageoise, autrement dit essayer de déterminer dans quelle mesure le village et son terroir est pour le villageois le centre de la vie politique, économique, sociale et religieuse.

Dans la mesure où le village constitue, en Afrique tropicale du moins, la forme la plus commune de l'habitat et donc l'unité spatiale la plus facilement préhensible, il est difficile pour le chercheur abordant l'étude d'une société rurale, surtout si cette société n'a attiré jusque là l'attention d'aucun spécialiste en sciences humaines, d'éviter la méthode de la monographie villageoise. Quel que soit le but de la recherche (établissement d'une monographie ethnique, étude des transformations sociales ...) le meilleur moyen pour entrer en contact avec les gens et commencer à percevoir les relations entre les individus, les activités économiques, religieuses, .. est encore de s'installer dans un village déterminé et d'étudier ce village, quitte ensuite à étendre l'étude. Le problème n'est donc pas de savoir s'il est bon ou non d'aborder l'étude d'une société rurale dans le cadre du village mais bien plutôt de déterminer si cette approche sera essentielle ou si elle servira seulement de préliminaire à une étude plus globale.

Il semble assez évident, *a priori*, que la référence au cadre villageois est plus ou moins rémunératrice selon le type de société considéré et la forme de village auquel elle a donné naissance, il existe en effet une grande variété de villages, tant du point de vue de leur aspect géographique que de leur contenu sociologique. La taille du village (de moins de 100 h chez les Wolof du Sénégal, à plus de 10000 chez les Bassari du Nord-Togo), sa compacité (de l'habitat en nébuleuse des Tupuri à l'habitat fortement concentré des Bwa), son homogénéité ou sa division en quartiers bien individualisés, son degré d'isolement dû à la forme du relief ou à son éloignement des autres villages, détermineront dans une certaine mesure le champ des relations sociales des villageois et feront du village une communauté plus ou moins soudée. Le type d'organisation politique (de la société « anarchique » à la société à pouvoir fortement centralisé), la densité de population et l'activité économique de la société (chasse, pêche, élevage, agriculture extensive ou intensive, commerce important ou secondaire) qui déterminent dans une large mesure l'attachement du paysan à sa terre, feront du village et de son terroir une unité pratiquement autonome et le cadre de référence territorial par excellence, ou au contraire l'élément d'un ensemble plus significatif.

Nous n'avons pas l'intention d'essayer de comparer ici le bien-fondé et les limites de la référence au cadre villageois en fonction des divers types de société auxquels la littérature anthropologique et géographique nous donnerait accès, mais plutôt de tenter d'évaluer dans quelle mesure ce cadre d'analyse nous a permis d'étudier la société guiziga.

1 – QUELQUES DONNÉES GÉNÉRALES SUR LES GUIZIGA

Avant d'entrer dans le vif du sujet il serait bon de présenter rapidement la population qui sera au centre de notre étude, afin que le lecteur puisse situer plus facilement le type de société dont il est question.

Les Guiziga constituent l'une des nombreuses ethnies du Nord-Cameroun que l'on a coutume de regrouper sous le terme de païens ou Kirdi, par opposition aux islamisés. Ils forment un groupe de 60 000 personnes environ, inscrit dans une zone climatique et botanique de type « soudano-sahélien ».

On peut distinguer trois groupes de Guiziga qui correspondaient jadis et correspondent encore en partie à trois chefferies occupant chacune un territoire bien délimité. Le groupe auquel on se référera plus précisément ici représente environ 20000 personnes ; il occupe, à l'exclusion de toute autre ethnie, au sud de la ville de Maroua, un territoire essentiellement de plaine d'où surgissent quelques massifs à allure d'inselbergs. La densité de la population - 28 h/km² en moyenne mais avec d'importantes disparités locales - est voisine de la densité moyenne du Nord-Cameroun. L'activité économique dominante est l'agriculture ; les sols suffisamment variés permettent de mettre en œuvre une gamme de cultures assez étendue pour la région : mil de saison des pluies, mil de décrue, coton, arachides et, parmi les cultures secondaires, maïs, gombo, haricots, voandzou, sésame, fonio, ..

Ces Guiziga, vraisemblablement d'anciens chasseurs, ont pris possession de leur territoire actuel à la suite de migrations, à une époque relativement récente (début du XVIII^e siècle). Un individu à prestige s'est désolidarisé de son groupe de parenté, a entraîné à sa suite ses femmes et ses clients et s'est installé à Muturua, à une centaine de kilomètres au sud de son lieu d'origine. Il a soumis, puis intégré, à son groupe de parenté les quelques indigènes qui vivaient sur les rochers voisins. Par la suite, grâce au prestige religieux dont il jouissait (il avait dérobé impunément un objet sacré qu'il a légué à son fils aîné) et à la supériorité militaire de son groupe, il a étendu sa domination politique sur les micro-groupes en migrations venus d'horizons divers créer des villages à proximité de Muturua. Dans chaque village nouvellement créé, le chef de Muturua envoyait l'un de ses fils ou frères pour le représenter et y exercer la fonction de chef. Ainsi naissait une chefferie qui s'est perpétuée jusqu'à nos jours et dont l'homogénéité relève beaucoup plus d'une organisation politique et, nous le verrons ultérieurement, religieuse à tendance intégratrice, qu'à la reconnaissance de liens généalogiques réels.

Nous pouvons donc faire remarquer au passage, et ceci nous semble capital, que le village, au niveau politique au moins, n'est pas l'unité d'extension maximum.

2 – LE VILLAGE GUIZIGA

a - Le village et son terroir

Les villages sont installés, pour la plupart, soit au pied d'inselbergs, soit en bordure de mayos ou dans des plaines alluviales. Dans le premier cas, ce sont essentiellement des considérations de défense qui ont été prises en compte, dans le deuxième cas - ces villages sont d'ailleurs de fondation plus récente - les Guiziga semblent avoir privilégié les avantages économiques et domestiques du site.

Les villages construits au pied d'inselbergs ou sur les plateaux sont généralement constitués de plusieurs quartiers compacts dont la situation dépend à la fois de la forme du relief et de la localisation des points d'eau ; ces quartiers peuvent être distants les uns des autres de près de 500 m. Dans les vallées alluviales et en bordure des mayos où les conditions naturelles sont moins contraignantes, les quartiers sont à la fois moins compacts et moins éloignés les uns des autres. Sauf exception, on a généralement affaire dans un cas comme dans l'autre à des villages bien individualisés, séparés entre eux par plusieurs kilomètres de brousse. Leur taille varie dans de grandes proportions : le plus petit village comptait en 1966 372 h, le plus gros 2298.

Même si le réseau routier est suffisamment dense et bien entretenu pour faciliter les relations entre villages, leur relatif isolement, leur compacité et leur taille moyenne peuvent être considérés comme un facteur favorable à la cohésion de leurs membres.

La création d'un village guiziga est l'œuvre d'un groupe de parents réels ou fictifs qui, à la suite de mouvements migratoires, se sont installés sur un territoire non débroussé. Elle s'accompagne toujours de la prise de possession d'un territoire au sens économique mais aussi et surtout au sens religieux du terme par la domestication des génies des lieux (*Kuley*) dont la bienveillance garantira la santé et la prospérité

des habitants du village. La domination politique exercée par le fondateur de la chefferie et ses descendants directs ne s'est jamais accompagnée de l'appropriation des terres, il y avait donc possibilité d'installation définitive avec prise de possession du sol pour des gens venus de l'extérieur : le chef a pouvoir sur les hommes mais pas de pouvoir sur la terre.

Le village n'est donc pas seulement une unité de résidence : à chaque village correspond un terroir dont les limites sont fixées avec plus ou moins de précision. Les villageois connaissent certes dans les grandes lignes les frontières du territoire villageois mais celles-ci ne sont fixées et matérialisées, soit par des tas de pierres, soit par des plants de *matai* (plantes utilisées pour les ordalies), que dans les cas où cela s'avère nécessaire (proximité d'un autre village par exemple).

b - Composition de la population du village

Au petit groupe de fondateurs, généalogiquement homogène ou en passe de le devenir à la suite d'un phénomène d'intégration, viennent s'adjoindre des ressortissants d'autres groupes en migrations qui pourront éventuellement créer un nouveau quartier. Quelle que soit leur origine lignagère, clanique, voire ethnique, ils pourront s'approprier à l'intérieur du périmètre villageois des champs non débroussés, mais devront obligatoirement avoir recours, pour l'accomplissement des rites agraires, à la médiation du chef religieux (*Massai*) descendant par les aînés du fondateur du village.

Ainsi donc, si lors de sa création le village, ou le quartier qui en tient lieu, est l'expression géographique d'un clan ou d'un lignage (très souvent d'ailleurs c'est en créant un nouveau village et en s'appropriant de la terre qu'un fragment de groupe de parenté acquiert son autonomie), il peut accueillir par la suite des ressortissants de groupes généalogiquement très hétérogènes. Pour donner une idée de cette hétérogénéité signalons par exemple qu'à Mussurtuk - et ce village n'a rien d'exceptionnel à ce point de vue là - les 129 chefs de famille représentent trois tribus, six clans et treize lignages. Ces clans et ces lignages sont évidemment représentés de façon très inégale : le groupe de parenté du fondateur est généralement majoritaire, sinon en chiffre absolu du moins en pourcentage relatif ; ainsi, les Guiziga Pédizam sont représentés à Mussurtuk par 34 chefs de Hay, les Guiziga Aras, les plus nombreux après les fondateurs, par 26 seulement. En contrepartie, nous n'avons pas d'exemple de clan et même de lignage qui habitent un village à l'exclusion de tout autre : en dehors des ressortissants du clan des Muturua qui sont représentés dans chaque village pour exercer la fonction de chef, il n'est pas rare qu'un clan, même de statut ordinaire, ait des représentants dans une dizaine de villages.

Si l'on examine maintenant, à l'intérieur du village, la répartition par quartiers des différents groupes de parenté, on peut constater, sans aller jusqu'à prétendre que cette répartition est aléatoire, qu'aucun des quartiers des trois villages que nous avons plus particulièrement étudiés n'est habité exclusivement par les membres d'un seul clan, même lorsque le quartier est de taille réduite et que, par ailleurs, on ne retrouve jamais regroupés dans un seul quartier tous les ressortissants d'un même clan (sauf, évidemment, dans le cas où le clan n'est représenté au niveau du village que par un, voire deux, chefs de famille).

De ces deux constatations - diversité d'origine des habitants du village et dissémination dans l'espace des ressortissants d'un même groupe de parenté - on peut déjà tirer deux conséquences :

- Les relations entre villageois ne se résument pas à des relations de parenté. On pourrait même penser, vu la répartition par quartiers des groupes de parenté, que les relations de voisinage priment sur les relations de parenté. Le village peut être considéré de ce point de vue là comme un résumé de la société Guiziga, et nous aurons à parler plus longuement des rapports entre groupes de parenté au sein de la communauté villageoise.
- Pour saisir les rapports entre individus au sein du groupe clanique et lignager, et même entre plus proches parents, nous serons obligés de sortir du cadre villageois. Les liens de parenté sont dans une large mesure des liens extra-territoriaux. Les fêtes familiales (culte des ancêtres), les visites que le Guiziga doit obligatoirement faire à certains de ses parents, l'obligent à sortir du cadre de son village, lui permettent de se créer des amitiés à l'extérieur, de comparer son sort avec celui d'habitants d'autres villages.

3 – COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE ET ORGANISATION ÉCONOMIQUE

C'est l'agriculture, nous l'avons signalé, qui procure au Guiziga l'essentiel de ses revenus. Les activités secondaires : élevage (quelques chèvres et moutons, très rarement un bœuf), chasse, artisanat, sont d'un maigre rapport. Le problème vital que le Guiziga doit résoudre est donc de se procurer de la terre.

a - Régime foncier

Nous avons insisté sur le fait que le chef de Muturua avait pouvoir sur les hommes résidant sur le territoire de sa juridiction mais n'avait aucun droit sur les terres. De même, si les fondateurs du village ont pu s'approprier les meilleures terres ou du moins les terres les plus proches du village, s'ils ont par l'intermédiaire de leur plus éminent représentant, le *Massai*, un certain pouvoir sur les divinités du terroir, ils ne sont pas pour autant propriétaires de fait de toutes les terres incluses dans le territoire villageois. Il y a donc possibilité pour les nouveaux arrivants de se procurer de la terre.

Le champ appartient à son créateur, c'est-à-dire à celui qui l'a débroussé en premier, quelle que soit son origine clanique, lignagère et même ethnique. La seule condition pour avoir le droit de s'approprier un champ est de résider dans le village : par contre, le fait de quitter le village ne signifie pas que l'on renonce à ses droits de propriété sur les champs. Pendant son absence, souvent plusieurs années, l'individu prête ses champs à un parent ou ami ou les laisse à la disposition du chef du village qui les attribuera par exemple à un nouveau venu démuné ; de retour au village il récupèrera sans problème ses anciens champs.

Les droits de propriété se transmettent par héritage du père au fils aîné ; celui-ci peut légitimement en faire l'usage qu'il veut, mais il est bien vu qu'il en donne une partie à ses frères plus jeunes.

La densité de population n'étant pas très élevée eu égard au type d'agriculture pratiquée, il n'y a pas encore pénurie de terres et les cas de location ou de vente, d'ailleurs assez mal vus, sont encore rares ; aucune règle traditionnelle ne s'oppose cependant à ce qu'ils deviennent plus fréquents. Les cas de prêts sont par contre beaucoup plus nombreux : un héritier trop bien loti prête volontiers une partie de ses champs à un voisin ou ami, ce prêt équivaut d'ailleurs souvent à une aliénation de fait. Des prêts individuels ou collectifs peuvent même avoir lieu de village à village, mais seulement à court terme.

Si les droits fonciers, vu l'abondance relative des terres, ne sont pas toujours fixés avec une grande précision, on peut retenir cependant trois règles essentielles :

- c'est par débroussage que l'on acquiert des droits de propriété sur le sol ;
- quels que soient ses droits, on n'a pas de fait la possibilité de refuser de mettre à la disposition d'un autre villageois, momentanément au moins, la parcelle de terre dont on n'a pas besoin ;
- on n'a pas le droit d'aliéner au profit d'un autre village une partie du territoire villageois.

On peut relever au passage que si chaque village dispose d'un terroir en toute propriété, s'il est nécessaire d'habiter le village pour acquérir des droits effectifs sur les champs - ce qui est évidemment un facteur de cohésion au niveau du village - les règles foncières ne sont pas un obstacle au renouvellement fréquent des membres du village.

b - Organisation de la production : formes d'entraide et de prestations

Nous allons voir que si dans ses activités économiques le Guiziga est avant tout membre d'un *hay* (représentant généralement la famille élémentaire), unité de production et de consommation des biens, il est aussi à plusieurs titres membre d'un groupe de parenté plus étendu et d'une communauté villageoise dont il doit respecter les règles : il y va non seulement de sa prospérité économique mais aussi de sa présence au village.

Chef d'exploitation, le chef de *hay* décide en fonction de ses disponibilités en terre et en main-d'œuvre, de la superficie susceptible d'être cultivée, du poids relatif à accorder à chaque culture, et dirige du début à la fin les travaux agricoles. Le *hay* peut théoriquement, par son propre travail assurer la production de tout ce qui est nécessaire ou presque à sa subsistance et jouir d'une grande indépendance économique. En fait, les choses ne se passent pas ainsi : les prestations et les échanges de services entre parents et voisins sont particulièrement nombreux.

Du fait de son appartenance à une communauté villageoise déterminée, le Guiziga est soumis à deux contraintes essentielles en matière de culture. La première contrainte a trait à la date des semailles. Nul ne peut semer, sous peine de compromettre non seulement ses propres récoltes mais aussi celles de tous les autres villageois, avant que le *massai*, après consultation du *kuli*, n'en ait donné l'ordre. Il en sera de même au moment de la récolte (1).

La seconde contrainte, moins officielle mais tout aussi impérative, a trait aux prestations en travail dues aux autorités villageoises. Refuser d'aller travailler dans les champs du chef, du *massai* ou du *Mbur madedâ* (sous-chef et sous-*massai*), peut attirer les pires ennuis. Ainsi, tous les chefs de *hay* du village, accompagnés d'un ou plusieurs membres de leur famille, ont au moins une fois l'an l'occasion de répondre à une invitation de leur chef à venir travailler dans ses champs. Cette forme de prestation est institutionnalisée : c'est le quartier ou parfois un groupe de deux quartiers qui sert de cadre à ces invitations. La seule compensation que le chef de *hay* ordinaire puisse en attendre est de boire gratuitement quelques Calebasses de bière de mil.

Plus que ces deux contraintes, les formes de coopération basées sur les liens de voisinage, semblent aller dans le sens de la cohésion villageoise. Chaque chef de *hay* a la possibilité, plusieurs fois par an, à condition de préparer à cet effet suffisamment de bière de mil, d'inviter ses parents, mais surtout ses voisins, à venir travailler collectivement dans son champ pendant une journée. C'est là une coutume bien établie, au point que les habitants d'un même quartier s'entendent pour éviter que plusieurs invitations aient lieu le même jour, chacun pouvant ainsi bénéficier au maximum de l'aide collective. Cette forme de coopération dans le travail, basée sur le principe de la réciprocité, peut se manifester pour toutes les opérations de cultures, à l'exception des semailles du mil obligatoirement effectuées par les membres du *hay* aidés éventuellement par un proche parent. En aucun cas cependant, le chef de *hay* ordinaire ne peut compter sur l'aide collective pour effectuer la totalité d'une opération de cultures : il devra avoir commencé à débrousser ou à sarcler son champ avant de faire appel à l'aide de ses voisins. La fréquence des invitations, le nombre des participants, dépendent à la fois de la considération dont le chef de *hay* jouit auprès de ses voisins, et de la quantité de bière de mil qu'il est susceptible d'offrir au cours du travail collectif.

En marge de cette forme de coopération qui met fréquemment en jeu plus de dix chefs de *hay*, peuvent se tisser des liens de solidarité beaucoup plus étroits entre deux ou trois chefs de *hay* qui se porteront mutuellement assistance en de multiples occasions, notamment lors du ramassage et du battage du mil.

Rentables économiquement (le travail collectif semble beaucoup plus productif que le travail individuel) ces formes d'entraide permettent à l'individu dont le groupe de parenté est très peu représenté au niveau du village de ne pas se sentir isolé pour autant : s'il est bien accepté, il pourra s'intégrer dans un circuit de coopérants et compter sur leur appui en cas de malheur.

Les échanges de service que nous venons de décrire, basés essentiellement sur les relations de voisinage au sein de la communauté villageoise, ne sont pas les seuls à avoir cours en pays Guiziga. Le groupe de parenté sert également de cadre à des prestations en travail ou à des échanges de main d'œuvre. Si le chef de *hay* préfère généralement faire appel à ses voisins, quelle que soit leur appartenance clanique,

(1) Cela est vrai pour les semailles et les récoltes du mil hâtif de saison des pluies, la culture traditionnelle par excellence. Certains informateurs prétendent que l'effet de ces rites continue à agir sur toutes les autres cultures, plus nombreux sont ceux qui considèrent le coton et le mil de Karal comme extérieurs à ce genre de pratique.

plutôt qu'à un parent de statut social égal qui résiderait dans un autre village, il n'hésitera pas, par contre, à demander l'aide de parents résidant dans un village voisin si son statut lui permet d'obtenir leur aide sans compensation. Le chef de *hay* fera ainsi appel à ses neveux, à ses fils, à ses frères plus jeunes et surtout aux femmes de ses frères qui pourront grossir le groupe des voisins le jour où le chef de *hay* préparera la bière de mil ou feront l'objet d'une convocation spéciale en toute autre occasion. Quant au futur gendre, il bénéficie de ce point de vue là d'un statut particulier puisque non seulement il doit se joindre au groupe des parents et voisins lorsque son futur beau-père fait la bière de mil, mais encore doit lui consacrer annuellement, accompagné de plusieurs de ses camarades, une journée de travail supplémentaire.

Plus la position d'un individu au sein de son lignage sera éminente, plus étendu sera le groupe de parents auquel il pourra demander de l'aide. Ainsi, si le Guiziga dans ses activités de production est avant tout membre d'un *hay* et d'une communauté villageoise, il a également souvent l'occasion de prendre conscience qu'il est membre d'un groupe de parenté plus étendu. Le travail investi dans un village n'est pas exclusivement celui des membres de la communauté villageoise.

c - Répartition du revenu et circulation des produits

Tout ce qui est produit dans le village n'est pas consommé exclusivement par les villageois, tout ce que ceux-ci consomment ne provient pas uniquement de leur village. Les échanges avec l'extérieur réalisés sur le marché, par le truchement de la monnaie, ou au sein d'un même groupe de parenté, sous forme de prêts ou de dons, sont relativement fréquents.

Il convient d'établir ici une distinction très nette entre les cultures vivrières - le mil essentiellement - vouées en grande partie à l'autoconsommation et les cultures industrielles - le coton - qui permettent au Guiziga d'obtenir un revenu monétaire et par là même occasion de réaliser des transactions.

- les cultures vivrières

Elles sont essentiellement destinées à assurer la nourriture des membres du *hay* qui ont participé à la production. Ce n'est cependant pas là leur unique destination : elles font l'objet - le mil notamment - de prestations et d'échanges traditionnels et peuvent, aujourd'hui, être commercialisées.

Une part du mil récolté par le chef de *hay* sert à rétribuer la main-d'œuvre extérieure : nous avons signalé que lors des séances de travaux collectifs le chef de *hay* bénéficiaire de l'aide devait offrir aux participants (qui ne font pas nécessairement partie du village) une importante quantité de bière de mil : de même quelques tasses de mil pourront être données en cadeau aux femmes du frère et aux neveux en particulier, en compensation de leur aide.

Transformé en bière, le mil permet également au chef de *hay* d'entretenir de bonnes relations sociales. A l'occasion de la fête du village, de la fête du clan, de la fête des jumeaux, des mariages et autres manifestations collectives, le chef de *hay* préférera s'endetter plutôt que de manquer de bière. Des amis et parents venus de villages voisins feront fréquemment partie des consommateurs - dans certains cas, fêtes des jumeaux par exemple, ils apporteront eux-mêmes des cadeaux en mil -. Nature ou sous forme de bière, le mil entre aussi dans la composition de la dot.

Des circuits d'échanges s'établissent par ailleurs entre villages par le canal des groupes de parenté : les prêts ou les dons de mil au père, à la mère, aux oncles, tantes, .. n'ont pas nécessairement pour cadre le village. Il est même très fréquent actuellement que des villageois installés en ville ou dans la zone cotonnière de Mora par exemple, retournent dans leur village d'origine s'approvisionner en mil auprès du père ou d'un frère, en échange de cadeaux en vêtements ou en argent.

De même, si la part de mil commercialisée est encore assez faible, si la vente s'effectue souvent à l'intérieur du village, il est de moins en moins rare que le Guiziga aille vendre quelques tasses de mil sur les petits marchés voisins et parfois quelques sacs - notamment de mil de saison sèche particulièrement apprécié par les islamisés - sur les grands marchés de Bidzar Battao ..

On peut également signaler en marge du mil, la vente par les femmes sur les petits marchés locaux de leur surplus de cultures secondaires (arachides, gombo, oseille de Guinée,..) leur permettant en échange de se procurer un peu de sel ou quelques poissons séchés.

- la culture industrielle : le coton

L'introduction de la culture du coton, dans la mesure où elle n'a pas entraîné une diminution sensible, du moins au niveau global de la production de mil, a permis aux Guiziga d'accroître notablement leur revenu (en pays Guiziga de plaine, le coton rapporte en moyenne environ 16 000 F CFA par *Hay*). Ce revenu monétaire supplémentaire ainsi créé n'est en principe pas nécessaire pour assurer l'alimentation de base des membres du *hay*, il peut donc être théoriquement utilisé par le Guiziga pour se procurer des produits qui, jusque là, lui étaient interdits.

Si ce revenu monétaire est encore en grande partie utilisé pour une meilleure satisfaction des besoins traditionnels (achat de bière de mil sur les marchés, acquisition d'épouses, ..) il n'en est pas moins vrai que des besoins nouveaux se développent. Le Guiziga essaie de se procurer des habits, un supplément de nourriture (viande achetée sur le marché, poisson séché...), des cigarettes, quelques produits manufacturés (ustensiles de cuisine émaillés, lampe de poche, pour les plus riches un vélo...) Si la fonction économique du marché était jusqu'à une époque récente sous-développée en raison d'une part de l'impécuniosité des Guiziga et surtout de l'appréhension des commerçants à s'aventurer dans une zone affligée d'une très mauvaise réputation : des bandes de pillards écumaient le pays - on assiste actuellement à une évolution sensible de la situation. Les petits marchés locaux sont fréquentés par des commerçants professionnels qui présentent des produits de plus en plus diversifiés ; le Guiziga n'hésite pas, surtout en saison sèche, à se rendre sur les grands marchés voisins. On assiste ainsi, non seulement à une intensification des échanges économiques avec le monde extérieur, mais par ce biais nous aurons l'occasion de parler plus en détail de ce problème, à une transformation de la mentalité du paysan, dont la société traditionnelle au sein de la communauté villageoise n'est plus le seul cadre de référence.

Si l'on peut considérer la communauté villageoise comme le centre des activités de production - il est rare, en plaine au moins, que le Guiziga exerce une activité rémunérée à l'extérieur du village, comme c'est parfois le cas des montagnards venant en plaine, louer leur travail pour la culture des champs de mil de saison sèche - on ne peut plus la considérer comme le seul cadre à l'intérieur duquel s'effectuent les échanges.

4 – COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE ET COMMUNAUTÉ RELIGIEUSE

Par ses croyances et ses pratiques religieuses, le Guiziga est non seulement membre d'une communauté villageoise mais encore d'un groupe de parenté sans aucune référence territoriale, d'une chefferie, d'une ethnie et par certains côtés d'une communauté beaucoup plus vaste encore puisqu'il n'hésitera pas par exemple à aller consulter des devins *daba* ou *guidar*, particulièrement réputés.

Le Guiziga croit en un dieu unique, créateur de tout ce qui existe. Ce dieu, lointain et assez mal défini, n'a que peu de rapports avec les humains, il délègue semble-t-il ses pouvoirs à une foule d'esprits («*kuley*») qui ont une influence directe sur toutes les entreprises des Guiziga. Ils peuvent agir à l'intérieur d'un territoire bien défini, quelle que soit l'origine des habitants, et au niveau d'un ensemble de personnes déterminé, quelle que soit leur localisation dans l'espace.

a – Kuli et système de parenté

Le rôle essentiel du *kuli* à ce niveau est de garantir le respect du code des relations de parenté. Les aînés peuvent avoir recours à lui pour sanctionner les inférieurs qui leur manqueraient de respect,

refuseraient de leur apporter leur aide ou feraient fi de leur opinion au moment du choix de leur épouse par exemple. Il peut être utilisé par le père, la mère, les oncles et tantes paternels et maternels. Ce *kuli* agit en dehors de toute référence territoriale : le mauvais fils ne pourra pas compter sur la distance spatiale pour échapper aux conséquences de la malédiction de son père.

Après sa mort, le Guiziga se transforme lui-même en *kuli* et peut avoir une influence néfaste ou bénéfique sur la vie de ses descendants. Représenté par un peu de sable déposé dans un col de poterie cassée («*muhuruk*»), il fera l'objet de la part de son fils aîné d'un culte spécial. Chaque année, à l'occasion de la fête du clan, tous ses descendants et leurs épouses se réuniront dans le *hay* du fils aîné, détenteur de la poterie, pour faire le *kuli* en l'honneur du père décédé. La présence de tous est indispensable, quel que soit le village dans lequel ils habitent : l'absence d'un seul peut entraîner de la part du défunt une sanction collective. Le fils aîné lui-même ne résidera pas nécessairement dans le village de son père, il pourra transporter le «*muhuruk*» au cours de ses migrations successives et déplacera, par là-même, le lieu du culte.

A la mort de tous ses fils, l'esprit du père quitte le «*muhuruk*» et entre dans le monde des «*mulvungoy*» dont il fera partie pendant quatre générations. Il pourra continuer à agir sur ses descendants vivants, mais avec une efficacité très atténuée : accompagné dans ses promenades nocturnes par des *mulvungoy* de ses amis, il hantera la case de ses descendants qui n'auraient pas respecté sa mémoire, et les empêchera de dormir. Quelques grains de mil ou un peu de bière, versés au centre du *hay* en leur honneur, suffira généralement à les apaiser. Aucun culte spécial ne leur est rendu, on se contentera d'évoquer leur mémoire, lors de la fête du *muhuruk*.

Ainsi, si l'on peut penser que le culte collectif célébré en l'honneur du père décédé, par la notion de responsabilité collective qu'il crée, est source d'une grande cohésion au sein du groupe de ses descendants, il n'en est plus de même au niveau du lignage et du clan dont les ancêtres ne sont guère honorés. On peut faire remarquer également - la possibilité de transporter les poteries dans d'autres villages en est la preuve - qu'il n'y a pas de lien sacré entre les ancêtres et la terre qui les a vu naître, comme c'est fréquemment le cas en Afrique.

b – le kuli du village

Nous avons signalé que la condition première de la création d'un village était la domestication, par les fondateurs, des génies de la terre. Ces *Kuley* qui résident en permanence dans le village, en un lieu spécial - un bosquet en général - appelé également *kuli*, peuvent avoir une influence à la fois sur l'ensemble des habitants du village, sur chaque habitant en particulier et même, dit-on, sur les étrangers de passage. Contrairement au *kuli* de parenté, il agit donc à l'intérieur d'une unité territoriale bien définie.

Le premier bienfait que l'on attend du *kuli* est de favoriser la prospérité économique du village et de garantir la santé de ses habitants. Avant les semailles et les récoltes, le chef religieux («*massai*») entrera en relation avec le *kuli* du village qui lui indiquera la date à laquelle il convient de semer pour espérer obtenir de bons rendements et de récolter sans risquer d'être blessé ou mordu par un serpent. Chaque chef de *hay* devra se soumettre à la décision du *massai*. On retrouve ici la même notion de responsabilité collective qu'au niveau du groupe de parenté : tous les villageois peuvent pâtir du non conformisme d'un seul d'entre eux.

Le *kuli* du village est également sensé avoir le pouvoir de freiner les humeurs belliqueuses et de favoriser, en conséquence, la bonne entente entre les villageois et éventuellement entre les villageois et leurs visiteurs. On le mettra à contribution avant toute manifestation collective susceptible d'entraîner des troubles. Le *massai* mettra un peu de terre prise à l'emplacement du *kuli* du village dans un récipient qu'il placera sur les lieux où des bagarres seraient susceptibles d'éclater (sur le marché dont la réputation dépend en grande partie de la paix qui y règne, à l'emplacement réservé à la danse lors de la fête des jumeaux, ..).

La protection du *kuli* pourra également être demandée à titre personnel, pour contrecarrer l'action des sorciers, éloigner les maladies ou encore pour régler à l'avantage du villageois tout différend pouvant l'opposer à un étranger.

Deux fois par an au moins, chaque village guiziga est le cadre de grandes fêtes en l'honneur du *kuli* du village : des sacrifices, suivis de danses et de consommations massives de bière de mil, mettent en jeu tous les habitants du village qui inviteront en cette occasion leurs parents et amis résidant dans les villages voisins. La date des fêtes est fonction de la chefferie à laquelle appartient le village et de sa situation à l'intérieur de cette chefferie. La fête commence chez les Guiziga Marva et les Lulu, elle a ensuite lieu chez les Guiziga Mbana pour les villages situés autour de Midjivin, puis au nord du canton, elle est enfin célébrée chez les Guiziga Maturua dont les villages, pour l'occasion, sont également scindés en deux groupes. Les ressortissants des clans originaires des villages célèbrent la fête, et eux seuls, célèbrent en même temps le culte du *muhuruk*. Ainsi, le Guiziga Maturua résidant à Midjivin honorera le *kuli* du village en même temps que les habitants de Midjivin, mais fera le *Muhuruk* le jour où les Maturua célèbreront la fête du village. Cela nous laisse supposer que jadis le *kuli* du village et le *kuli* du clan qui l'avait créé avaient entre eux d'étroites relations.

En dehors de ces fêtes collectives, le *kuli* du village peut faire l'objet d'un culte individuel de la part du villageois qui demanderait son aide ou voudrait réparer une offense commise à son encontre. Il devra, après consultation du devin, se rendre auprès du *massai* qui offrira, en son nom, un sacrifice en l'honneur du *kuli*.

c – les grands kuley

Trois *kuley* situés à proximité de la montagne de Maturua jouissent d'un très grand prestige au sein de la chefferie des Maturua et même au delà : ce sont les *kuley* Nogo, Gulinjer et Malkotokom. Les deux premiers sont en fait de simples *kuley* de village, devant leur réputation au prestige des *massai* qui les servent, descendants des premiers habitants de Maturua, qui exercent la fonction de grands devins (*mi pra kuley*, litt. : ceux qui voient le *kuli*) ; le troisième, celui de Malkotokom, importé de Gudur par le fondateur de la tribu qui a pu le dérober impunément, peut avoir une influence directe sur tous les Guiziga résidant dans la chefferie de Maturua, les *mi pra kuley* Mogo et Gulinjer, accompagnés du *massai* Malkotokom et du chef de Maturua, se rendront auprès du *kuli* de Malkotokom et, les sacrifices préliminaires accomplis, lui demanderont de révéler l'avenir. Ils sauront ainsi tout ce qui se passera dans le pays guiziga au cours de l'année suivante ainsi que les moyens de faire face aux événements fâcheux qui pourraient survenir. Pendant que dure la consultation, tous les Guiziga se terrent dans leur case, en silence, sans boire et sans manger ; celui qui ne respecterait pas cette règle serait puni de mort. La consultation terminée, les *mi pra kuley*, par l'intermédiaire du chef de Maturua, livreront les résultats de leurs investigations aux délégués de chaque village de Maturua et enverront un émissaire auprès des chefs du groupe des Lulu, des Mbana et des Midjivin. C'est dire l'importance de ces prédictions.

d – les spécialistes des kuley

A l'exception du *massai* qui ne peut exercer ses activités qu'à l'intérieur d'un territoire bien déterminé - le village fondé par ses ancêtres - aucun des spécialistes du *kuli* ne voit son action limitée par des considérations territoriales. Le *mi pi dahas* («devin par les cailloux»), que l'on consultera très fréquemment - en cas de maladie par exemple - pour déterminer l'identité du *kuli* offensé et les moyens d'apaiser sa colère, n'est ni au service d'un groupe de parenté, ni au service d'un village, ni même au service d'une ethnie particulière. Si le *mi hiziga jol* («devin par les bâtonnets»), en somme un *mi pi dahas* de qualification inférieure, ou le *mi tirda kucukur* («celui qui ficelle le poulet») que l'on consulte généralement pour déterminer la date de certaines fêtes, exercent en principe leur art dans le village ou même le quartier dans lequel ils résident, ce n'est pas une règle impérative. De même, le guérisseur (*mi si salak*) ne réserve pas les bienfaits de sa science aux ressortissants d'un groupe de parenté déterminé ou aux habitants d'un territoire délimité, alors que le faiseur de pluie, placé sous le contrôle rigoureux de l'autorité supérieure de la chefferie, ne peut exercer ses talents qu'à l'intérieur de cette même chefferie.

Unis dans un culte collectif, collectivement responsables vis-à-vis du *kuli* du village, des actes de chacun, les villageois ont conscience de leur appartenance, au niveau du religieux, à une communauté villageoise déterminée. Nous venons de voir cependant qu'il faudra sortir du cadre trop étroit du village, pour analyser l'action des *Kuley* agissant au niveau du groupe de parenté et de la chefferie, et entrer en contact avec la plupart des spécialistes du *Kuli*.

5 – COMMUNAUTÉ VILLAGEOISE ET COMMUNAUTÉ POLITIQUE

Nous avons signalé, dès le début de notre exposé, que le village *guiziga* n'était pas l'unité politique d'extension maximum : il ne bénéficie pas d'une indépendance totale et doit compter en permanence avec l'autorité supérieure émanant de la chefferie. Dès sa création, le village est soumis à l'autorité du chef de *Muturuia*, de *Lulu* ou de *Marva*, selon la chefferie sur le territoire de laquelle il s'est installé, qui assure sa sécurité en compensation de sa soumission et du versement d'un tribut.

La population du village est très hétérogène : nous avons pu constater qu'au groupe de créateurs généalogiquement homogène, venaient par la suite s'adjoindre des ressortissants d'autres groupes de parenté, et cela d'autant plus facilement qu'ils ne faisaient l'objet d'aucune discrimination tant au niveau de leurs relations avec le *kuli* du village que des possibilités de s'approprier des terres. L'organisation politique au niveau du village devra donc résoudre un double problème : régler les conflits pouvant survenir à l'intérieur du village, du fait notamment de la cohabitation à l'intérieur d'une même unité territoriale de ressortissants de groupes de parenté différents, et assurer, en relation avec le pouvoir central, sa sécurité contre toute attaque venue de l'extérieur.

a – la répartition du pouvoir au niveau du village

Trois types d'autorité se répartissent au niveau du village le pouvoir politique : une autorité émanant du pouvoir central (représentée par le *bui*), une autorité émanant du groupe des fondateurs (représentée par le *massai*), enfin une autorité émanant des différents groupes de parenté représentés au niveau du village (assumée par les divers chefs de lignages et le *mbur madedan* du village).

– le *bui*

Fils, frère ou oncle du chef de *Mutura*, et donc membre du clan *Muturuia* et du lignage *ngi bui*, le *bui* est un fonctionnaire du pouvoir central qu'il est chargé de représenter au niveau du village. A ce titre, il est investi d'une triple mission : prélever l'impôt, veiller à ce que soient exécutés au niveau du village les ordres émanant de la chefferie, régler les conflits survenus à l'intérieur du village qui n'auraient pu l'être au niveau des groupes de parenté et, surtout, les conflits survenus entre villages.

Ses pouvoirs sont loin d'être illimités. Il n'a aucun pouvoir sur l'attribution des terres ; les terres qu'il cultive lui-même, avec l'aide de sa famille ne lui appartiennent d'ailleurs pas, ce sont en somme des champs de fonction. S'il peut, par plusieurs moyens, acculer à la fuite le chef de *hay* qui lui déplairait - il ne réussit pas toujours - il n'a en principe pas le droit de prononcer l'exclusion d'un membre du village. Lui-même n'est d'ailleurs pas nécessairement chef à vie : il peut être révoqué par le pouvoir central ou faire l'objet d'une mutation ; le chef de *Muturuia* tient en effet généralement compte, pour l'attribution des chefferies, de considérations d'âge et donne aux plus âgés de ses fils ou de ses frères les chefferies les plus importantes, le décès de l'un d'entre eux entraînant parfois une redistribution générale.

Prestigieux parce que descendant direct du chef de la tribu, le *bui* tire son autorité essentiellement de sa fonction judiciaire : il règle les conflits et inflige des sanctions ou, plus grave encore, décide de la traduction du coupable devant l'autorité supérieure.

— le *massai*

Contrairement au *bui* qui est un étranger dans le village qu'il a pour mission d'administrer puisqu'il a passé toute sa jeunesse à Muturua, le *massai*, descendant du fondateur par les aînés, est par excellence l'homme du village. Chargé essentiellement d'assurer de bonnes relations entre les villageois et le *kuli* du village, le *massai* tire de son pouvoir religieux une autorité politique non négligeable. Il peut assister à tous les jugements, prend connaissance avant les autres villageois de toutes les décisions du chef de village et de l'autorité centrale, et peut éventuellement les contester ou, du moins, discuter des modalités d'application. Si l'on n'écoutait pas ses conseils, il pourrait influencer défavorablement le *kuli*, ou rendre responsable de la colère de ce dernier l'individu, y compris le chef, qui l'aurait indisposé. Les administrateurs s'étaient parfaitement rendu compte de l'influence du *massai* : gagner le chef à leur cause n'entraînait pas nécessairement l'adhésion de tous les villageois si le *massai* y était hostile. Les conflits entre le *bui* et le *massai*, dont les pouvoirs sont pourtant théoriquement bien distincts, ne sont d'ailleurs pas rares.

— le *mbur madedan* du village

Choisi par les villageois pour sa sagesse parmi les membres du lignage le plus représenté au niveau du village, le *mbur madedan* (grand homme) est avant tout le représentant du peuple auprès de l'autorité politique et religieuse. A la fois sous-chef et sous-*massai* - il peut assurer l'intérim de l'un ou de l'autre -, intermédiaire nécessaire entre le chef et le *massai* qui, dans l'exercice de leurs fonctions, ne communiquent jamais entre eux, porte-parole des villageois il se trouve au confluent de toutes les informations. Apparemment moins prestigieux que le *bui* ou le *massai*, investi d'aucun pouvoir de sanction politique ou religieux, le *mbur madedan* joue en fait un rôle de tout premier ordre.

Chargé de conseiller le *bui* - il peut même en cas de graves abus porter plainte contre lui auprès du chef de Muturua -, arbitre des conflits qui ne manquent pas d'éclater entre le *bui* et le *massai*, il joue également le rôle d'avocat de la défense près du tribunal coutumier. Il assiste à tous les jugements et donne nécessairement son avis sur la sanction à appliquer, allant généralement dans le sens d'une diminution de la peine.

Si le *bui* et le *massai* sont parfois accusés de partialité, chacun pouvant favoriser son groupe de parenté, le *mbur madedan* par contre n'appartient à aucun parti. Il est le symbole de la participation des villageois à la gestion des affaires de leur village et la garantie qu'aucune intrigue ne pourra se tramer à leur insu.

— les chefs de lignage

Parallèlement à l'autorité exercée par les trois personnalités dont nous venons de parler existe, au niveau de chaque lignage représenté dans le village, une autorité basée sur les liens de parenté dont sont investis les chefs de lignage ou, plus souvent en raison de la dissémination dans l'espace des groupes de parenté, les individus qui, dans le village, sont généalogiquement les plus proches des chefs de lignage.

Le rôle du chef de lignage est d'essayer de réduire les conflits pouvant éclater entre les membres de son lignage (rixes, contestations de droits fonciers...) et, si possible, entre membre de son groupe et d'un autre groupe de parenté, en essayant de se mettre d'accord avec le chef de lignage adverse.

Le chef de lignage ou celui qui en fait l'office assiste de droit à tous les jugements mettant en cause un membre de son lignage ; même s'il n'a que voix consultative, sa présence est une garantie supplémentaire de l'honnêteté du jugement. Il est d'ailleurs fréquent que les chefs de lignage, en raison de leur prestige, soient nommés conseillers permanents auprès du chef, en matière de justice.

Selon la nature des conflits et le groupe de parenté auquel appartiennent les belligérants, la procédure de conciliation sera engagée au niveau du lignage ou au niveau du détenteur de l'autorité politique du village, le *bui*. Ces deux autorités ne sont pas concurrentielles mais complémentaires : sauf dans les

cas graves (meurtre, par exemple) le *bui*, qui peut avoir recours à la contrainte physique, n'intervient que dans la mesure où la solution d'un conflit n'ayant pu être trouvée au niveau des groupes de parenté, il y a risque d'extension du conflit et, par voie de conséquence, mise en cause de la sécurité intérieure du village.

b – la solidarité villageoise

Le fait d'être membres d'une communauté villageoise crée entre les individus, quelle que soit par ailleurs leur appartenance clanique ou lignagère, des liens de solidarité suffisamment forts pour les déterminer à réagir en tant que groupe contre toute attaque venue de l'extérieur. Jusqu'à une époque récente, l'histoire guiziga était truffée de guerres entre villages. On peut même dire que cette solidarité villageoise se manifestait beaucoup plus souvent que ce n'aurait dû être théoriquement le cas. En effet, si le système politique mis en place au niveau de la chefferie favorisait l'extension du conflit au niveau du village, et même de la chefferie toute entière dans le cas d'une agression commise par un étranger, il devait en principe permettre d'éviter que le conflit survenu entre ressortissants de deux villages relevant de la même unité territoriale ne dégénère en guerre entre les villages. L'intervention du chef de Muturua ayant autorité sur tous les villages de la chefferie aurait dû, théoriquement, permettre de résoudre le conflit : ce fut loin d'être toujours le cas et, si ces conflits internes étaient généralement moins meurtriers que les conflits survenus entre ressortissants de chefferies différentes, ils n'en faisaient pas moins de nombreuses victimes et n'étaient jamais parfaitement réglés.

On peut donc parler à propos du village de « communauté politique » particulièrement solide.

c – le village et son insertion dans le cadre de la chefferie

L'allégeance de chaque village à l'autorité de Muturua ne se traduit pas seulement par le paiement de l'impôt et sa contrepartie la protection contre les razzieurs : des relations institutionnalisées existent entre chaque village et le pouvoir central. Le chef de Muturua dispose, à Muturua même, d'un corps de fonctionnaires (les *Mi jivid*, litt. « ceux de la route ») choisis parmi les Guiziga Muturua du lignage Dozzo, dont le rôle est d'assurer des relations permanentes entre le *bui* Muturua et les divers villages de sa juridiction. Chaque chef de village nomme également *mi jivid* un homme de son quartier qui assurera la liaison entre le village et le canton. Agents de liaison, les *mi jivid* jouent également le rôle de gendarme : ils sont chargés de livrer les malfaiteurs aux autorités compétentes (chef de village ou chef de canton) après avoir procédé eux-mêmes à leur arrestation.

Le chef de village ne dispose pas d'un pouvoir absolu, nous avons vu que les villageois exerçaient sur lui un pouvoir de contrôle par l'intermédiaire du *mbur madedan*. Ils ont parfaitement conscience d'appartenir à une unité politique débordant très largement le village : ils peuvent être traduits devant le chef de Muturua en cas de faute grave, ils peuvent également demander sa médiation s'ils ne sont pas satisfaits du jugement prononcé par le chef de village.

Mais c'est peut-être au niveau de l'organisation guerrière que les Guiziga prennent le mieux conscience de leur appartenance à une chefferie. A une époque où les troubles étaient fréquents (lutte contre les Midjivin, les Kola, les Fulbé, résistance à la colonisation allemande, puis française, ..) la chefferie disposait d'une armée dont les guerriers étaient recrutés dans tous les villages et placés sous l'autorité d'un général en chef, le *Bi Gaolay* (chef des jeunes gens), membre du lignage du chef de Muturua. Ces guerriers étaient entretenus par le pouvoir central qui leur reversait une part du butin. De nos jours, cette organisation guerrière a complètement disparu, mais la solidarité contre toute attaque venue de l'extérieur continue encore à jouer.

Le cadre privilégié d'analyse de l'organisation politique en pays guiziga est certainement la chefferie toute entière et non le village. Chef politique parce que descendant par les aînés du prestigieux

fondateur de la chefferie, investi d'un certain pouvoir religieux - sa présence est indispensable à l'efficacité de certains rites mettant en jeu la prospérité du pays guiziga tout entier - le chef de Muturua a autorité sur tous les habitants de la chefferie. Il administre son territoire par l'intermédiaire de fonctionnaires (les chefs de village et les *mi jivid*) qu'il nomme lui-même parmi les membres de son clan ; il fixe le montant de l'impôt et en recueille les fruits ; il est le juge suprême auquel tout individu peut avoir recours. Nous avons vu que c'était également au niveau de la chefferie que se réglaient les problèmes de défense. Dans la mesure cependant où il a pouvoir sur les hommes mais non sur les terres et où les pouvoirs religieux essentiels sont entre les mains des débrousseurs, son pouvoir n'est pas illimité, chaque communauté villageoise garde dans une certaine mesure son originalité : l'organisation politique y est caractérisée par un équilibre instable entre un pouvoir imposé de l'extérieur par le chef de Muturua et un pouvoir compensateur émanant des fondateurs du village représentés par le *massai* et plus généralement de tous les membres de la communauté villageoise représentés par le *mbur madedan*. Cette dualité est souvent source de conflits : selon les circonstances et le coefficient personnel des détenteurs de l'autorité, l'équilibre peut être momentanément rompu. En période troublée par des vols fréquents, des rixes ou des luttes inter-villageoises, c'est le pouvoir du *bui* qui sera valorisé, alors qu'en cas de mauvaises récoltes ou de maladies imputables à la colère du *kuli* du village, c'est du *massai* que l'on attendra le salut, son influence en sera accrue d'autant au détriment de celle du chef. Le chef de Muturua lui-même est tenu de respecter certaines règles, dans le cas contraire il ne serait pas destitué mais devrait, au même titre que le quidam, affronter les colères des grands *kuley* sommés d'agir par les grands *massai* de Muturua. Cette mésaventure arriva récemment au chef de Muturua sur le point de céder aux pressions de l'administration qui désirait faire de lui un islamisé.

CONCLUSION —

Nous nous sommes essentiellement attachés jusqu'ici à montrer que le village était le centre de la vie politique, religieuse et économique du Guiziga et que la plupart des relations sociales se nouaient au sein de la communauté villageoise. L'étude du village est donc la méthode d'approche privilégiée pour l'analyse de la société guiziga. Nous avons pu constater cependant que si l'individu est avant tout membre d'une communauté villageoise, il n'entretient pas moins des relations fréquentes avec l'extérieur. Les relations de parenté, les relations d'amitié, les échanges économiques n'ont pas pour cadre unique le village ; le Guiziga a, par ailleurs, maintes fois l'occasion de prendre conscience de son appartenance à une communauté plus étendue : la chefferie, à laquelle il peut toujours se référer en matière de justice notamment, l'ethnie même qui est le cadre de manifestations religieuses particulièrement importantes. Il n'est donc pas possible d'analyser les structures sociales guiziga en s'en tenant exclusivement à l'étude de la communauté villageoise, il faudra nécessairement sortir de ce cadre trop étroit.

En guise de conclusion, nous voudrions insister sur le fait que si l'étude de la communauté villageoise est une étape nécessaire pour l'analyse de la société globale, en contrepartie seule une connaissance de la société globale permet, en pays guiziga au moins, de bien comprendre la structure et le fonctionnement de la société villageoise.

Nous allons essayer de montrer que l'évolution des structures de la communauté villageoise, le passage d'une communauté relativement fermée, basée sur les liens de parenté, à une communauté ouverte sur le monde extérieur ne peut s'expliquer que par référence aux structures globales de la société et, qu'en contrepartie, cette évolution permet de pallier partiellement la trop grande rigidité du code des relations de parenté en particulier, mise en évidence par les tentatives de modernisation et d'implantation de cultures industrielles.

Lors de sa constitution et au cours des périodes troublées qui ont suivi, la communauté villageoise apparaît comme particulièrement cohésive. La population est généalogiquement homogène ou en passe de

le devenir : les conflits internes peuvent être plus facilement résolus, les déplacements imposés par l'obligation de rendre visite à des parents plus réduits. Le travail, exclusivement agricole, a pour cadre le village et son terroir : les groupes d'entraide se constituent au niveau du village siège du groupe de parenté et entre villages voisins unis par des échanges matrimoniaux. L'insécurité du territoire, due aux incursions d'étrangers et aux bandes de pillards qui écumaient la région, rendaient les déplacements périlleux ; avant l'introduction, à une époque récente, de cultures commercialisables, la plus grande partie de ce qui était produit était autoconsommé, le reste utilisé pour acquérir des épouses ou se procurer quelques outils auprès du forgeron local : les échanges avec l'extérieur étaient donc très réduits.

Déjà pourtant, sont en place au niveau de la chefferie les structures politiques et religieuses et le mode d'appropriation des terres qui permettront de passer d'un système de solidarité basé sur les relations de parenté à un système basé sur les relations de voisinage. Des ressortissants de groupes de parenté différents peuvent s'adjoindre aux fondateurs sans être pénalisés : ils peuvent s'attribuer des terres non débroussées, bénéficier au même titre que les fondateurs de la bienveillance du *kuli* du village, et se trouvent placés vis-à-vis de l'autorité politique dans la même situation de dépendance que les natifs du village puisque, quel que soit le village, le pouvoir est toujours entre les mains des ressortissants d'un seul lignage, celui des Ngi Bui. De même, un individu peut quitter son village d'origine sans être dépaysé et sans faire l'objet d'aucune discrimination. En effet, contrairement à ce que l'on peut généralement noter dans les sociétés où les communautés villageoises jouissent d'une grande autonomie et constituent l'unité politique et religieuse d'extension maximum, le fait pour un Guiziga de résider dans son village de naissance ne lui confère aucun droit supplémentaire. Il n'y a plus de liens étroits entre les ancêtres et la terre qui les a vus naître : quel que soit le village dans lequel il s'installera, le Guiziga pourra continuer à participer au culte du *muhuruk* ; de même, la hiérarchie clanique n'a pas pour cadre le village, mais la chefferie : l'individu retrouvera donc dans son nouveau village le statut clanique qu'il possédait dans son village d'origine. S'il ne réussit pas, il pourra d'ailleurs retourner dans son village d'origine et retrouver ses anciens champs.

La structure même du village permet donc une grande mobilité de ses habitants. La pacification du territoire, la facilité des contacts avec l'extérieur - le pays guiziga n'est séparé des Fulbé, des Mundang, des Guidar, .. par aucune frontière naturelle - ont favorisé cette mobilité qui peut être à plusieurs égards considérée comme une forme de contestation de l'ordre établi.

Le développement de la culture du coton joue à ce titre un double rôle. Par le revenu supplémentaire qu'elle procure, elle permet au Guiziga d'obtenir les biens nouveaux et, par là même, de s'ouvrir sur le monde extérieur et de participer indirectement à une autre forme de culture : la culture traditionnelle n'est donc plus le seul cadre de référence. Elle rend par ailleurs plus évidentes les différences de statut économique : la hiérarchie sociale qui détermine en grande partie le niveau de revenu est remise en cause dans ses implications économiques au moins, dans la mesure où le surplus de revenu qu'elle procure aux individus placés au sommet de la hiérarchie (détenteurs du pouvoir au niveau du village et des groupes de parenté) ne remplit plus sa fonction sociale originelle (générosité envers les démunis, dépenses somptueuses lors des manifestations collectives servant le prestige d'un groupe de parenté ou même du village tout entier) mais leur permet d'acquérir des biens personnels. Quitter le village de ses parents, tout en restant membre de la chefferie, permet au jeune d'échapper, en partie au moins, aux prestations de travail et d'acquérir une plus grande indépendance économique. L'individu pourra même quitter le pays guiziga pendant quelques années et retourner au pays lorsqu'il sera vieux ou lorsque sa position sociale lui permettra de bénéficier des structures traditionnelles. Il n'est pas rare de rencontrer en pays guiziga des individus ayant changé quatre ou cinq fois de villages.

Il est par ailleurs évident que cette grande mobilité agit en retour sur la « communauté villageoise ». L'individu qui s'installe dans un nouveau village ne peut pas faire totalement abstraction de ses expériences passées : il ne rompt pas nécessairement avec les amis qu'il a connus au cours de ses pérégrinations et peut leur rendre visite ; il est déterminé dans ses aspirations par tout ce passé et apporte ainsi quelque chose de nouveau à la communauté villageoise dont il devient membre.

☆

Ainsi, l'organisation sociale traditionnelle est à la fois suffisamment contraignante pour inciter le Guiziga de base à quitter son village et suffisamment souple pour récupérer les dissidents à plus ou moins long terme, dans la mesure où quitter le village ou même le pays n'entraîne pas nécessairement une rupture définitive. La société guiziga, par la structure des «communautés villageoises» qu'elle a su mettre en place, se donne ainsi les moyens de résoudre en partie les problèmes posés par sa trop grande rigidité.

La possibilité donnée au Guiziga de changer de village sans être pénalisé ne permet cependant pas de résoudre tous les problèmes. En quittant son village d'origine, le jeune peut échapper en partie aux prestations traditionnelles dues aux membres de sa parenté, mais il retrouvera au niveau de son nouveau village la même hiérarchie sociale entraînant en grande partie les mêmes conséquences économiques. Les détenteurs de l'autorité et, d'une façon plus générale, tous ceux qui de par leur âge ou leur appartenance clanique occupent au sein du village une position privilégiée, n'acceptent pas que le jeune obtienne un revenu supérieur au leur. Ainsi, quel que soit le village dans lequel il décidera de s'installer, le jeune peut difficilement se permettre en pays guiziga de jouer impunément un rôle de leader en matière économique. Le développement de la culture du coton, les tentatives d'amélioration des techniques culturales (introduction de la culture attelée notamment) se heurtent depuis plusieurs années à ce genre de difficultés. L'instabilité de la population, permise par les structures traditionnelles de la société, ne fait dans un premier moment que retarder la solution de ce problème. L'apprentissage de nouvelles techniques, l'achat de matériel agricole, supposent en effet une certaine stabilité de la population ; on peut constater, par ailleurs, que souvent ce sont les agriculteurs les plus dynamiques, sur lesquels on pourrait le plus sûrement miser, qui quittent le pays, momentanément au moins.

Ainsi donc, si l'étude d'une société organisée en chefferie, comme c'est le cas de la société guiziga, oblige le chercheur à sortir rapidement du cadre trop étroit de la communauté villageoise pour analyser l'organisation politique, religieuse, et les relations sociales qui la débordent très largement, il semble qu'en suite un retour au village soit particulièrement fructueux, plus que pour d'autres sociétés peut-être, dans la mesure où chaque village ayant les mêmes structures, les problèmes que l'on peut y repérer sont caractéristiques de l'ensemble de l'ethnie.

★