Guy PONTIE

LES GUIZIGA DU CAMEROUN SEPTENTRIONAL

(L'organisation traditionnelle et les formes de la contestation)

ORSTOM - 1970

1970

Guy PONTIE

LES GUIZIGA DU CAMEROUN SEPTENTRIONAL

(l'organisation traditionnelle et les formes de la contestation)

Thèse de Doctorat de 3e cycle
Direction : Monsieur le Professeur MERCIER
Ecole Pratique des Hautes Etudes

FC10-124
PON

PARIS - 1970

BIBLIOTHEQUE SCD-2 O.R.S.T.O.M.
C.E.N.I.D. - ORSTOM
INV. 06471

Table des matières

Avant-propos..... 1

Introduction..... 2

Chapitre I - Le cadre géographique et humain..... 6

I - Situation géographique..... 6
II - Climat..... 8
III - Les sols..... 9
IV - Hydrographie..... 11
V - Données de la démographie..... 12

Chapitre II - Les données de l'histoire..... 18

I - La période pré-islamique..... 19
A) Les mythes d'origine et l'histoire du peuplement..... 20
B) Histoire de la constitution des "groupes" de Guiziga..... 23
II - L'invasion Fulbé..... 32
III - Prise de possession allemande..... 36
IV - La colonisation française..... 39

Chapitre III - L'organisation de la chefferie..... 48

1. Le chef..... 49
2. Auxiliaires du chef..... 51
3. L'organisation religieuse au niveau du canton..... 54

Chapitre IV - Le village (hurray)..... 58
1. Le principe villageois..... 58
2. Localisation des villages..... 60
3. Dimension des villages et forme de l'habitat 61
4. L'exemple de Mussurtuk..... 63
Chapitre V - Le système de parenté..... 70

I - Les groupes de parenté de grande extension et leur insertion dans le cadre villageois..... 70
A) Le clan..... 70
B) Le lignage..... 74
C) Répartition dans l'espace des clans et des lignages..... 77
D) La solidarité clanique et lignagère..... 88

II - La famille élémentaire et la vie dans le hay..... 100
A) Le hay..... 100
B) Terminologie et code des relations de parenté au niveau de la famille élémentaire..... 109
1. Terminologie..... 110
2. Relations de parenté..... 111
C) Les relations de parenté au niveau de la famille étendue..... 115
1. Terminologie..... 115
2. Relations de parenté..... 120

Chapitre VI - Le mariage et les échanges matrimoniaux..... 124

I - Les diverses formes de mariage..... 125
A) Le mariage traditionnel..... 125
B) Autres formes de mariage..... 129
II - Interdits de mariages et mariages préférentiels.... 137
III - Terminologie et code des relations de parenté par alliance..... 150
IV - La dot et son évolution..... 154
V - Conclusion..... 162

Chapitre VII - Organisation de la subsistance et communauté économique..... 164

I - La production..... 164
1. L'agriculture..... 164
A) Les problèmes d'accès à la terre..... 165
B) Les principales productions..... 171
C) Les cultures secondaires..... 176
D) Superficies cultivées et rendements..... 179
2. Les activités complémentaires de l'agriculture 185
II - Répartition des tâches de production et groupes de coopération..... 191
A) Répartition des tâches entre membres du hay..... 191
B) Groupes de coopération..... 195
1. au niveau du groupe de parenté..... 195
2. l'aide entre voisins..... 199
3. recours au salariat..... 202
III - La circulation des biens..... 203
A) Produits des champs familiaux..... 203
B) Produits des champs personnels des fils et des épouses..... 211
C) Produits de l'élevage..... 213
D) Transmission des biens par héritage..... 213
E) Les marchés Guiziga..... 214
IV - Conclusion..... 219

Chapitre VIII - La communauté politique..... 222

I - Répartition du pouvoir..... 223
A) Le chef..... 223
B) Le massaï..... 227
C) Le Jour Madedâ du village..... 228
D) Les chefs de lignages..... 230
II - Solidarité vis-à-vis de l'Extérieur..... 233
III - Evolution récente..... 235
IV - Conclusion..... 238

Chapitre IX - Le monde du surnaturel et les rites d'Initiation... 240

I - Conception du monde surnaturel..... 240
II - Rôle des Kuley..... 243
III - Les spécialistes du Kuli..... 255
IV - Circoncision et rites d'initiation..... 262
V - Conclusion..... 266

Conclusions..... 268

I - La société Guiziga et les problèmes de modernisation 268
A) L'intégration politique..... 269
B) Le progrès économique et la mise en contestation de la société traditionnelle..... 270
II - Les migrations..... 284
A) Les migrations intérieures..... 285
B) Les migrations extérieures..... 313
C) Les migrations vers la ville de Maroua..... 322

Bibliographie..... 329

A V A N T - P R O P O S

L'étude présentée ici consigne les résultats d'une enquête menée au cours d'un séjour de 20 mois au nord-Cameroun - janvier 1966 à août 1967 - complétée par le dépouillement d'une partie de la documentation recueillie au cours d'un séjour ultérieur de 12 mois - août 1968 à août 1969 -.

Elle a été menée dans le cadre de l'Office de la Recherche Scientifique et Technique Outre-Mer et se rattache au premier thème défini par le Comité Technique de Sociologie et Psycho-sociologie : structure et dynamique des communautés rurales.

Les premiers résultats ont été consignés dans un précédent rapport - "Les Guiziga du sud de Maroua (étude des structures sociales)" ORSTOM Yaoundé, 1968 - qui est ici repris et complété par des informations recueillies auprès de Guiziga installés au nord de Maroua et par le dépouillement d'une partie de la documentation en notre possession relative aux migrations.

Nous tenons à remercier ici toutes les personnes qui nous ont aidé dans notre tâche :

- Monsieur le Préfet de Maroua, Messieurs les sous-préfets de Maroua et Kaélé, les notables des villages et tous les villageois qui ont accepté notre intrusion dans leur vie quotidienne, nos enquêteurs et interprètes ;
- Monsieur G. BALANDIER, Professeur à la Sorbonne, qui nous a initié à la Sociologie Africaine,
- Monsieur P.H. CHOMBART de LAUWE, Directeur du centre d'ethnologie sociale et de psycho-sociologie, qui nous a aidé par sa correspondance ;
- Monsieur G. SAUTTER, Professeur à la Sorbonne, venu nous visiter à Mussurtuk lors de son passage au nord-Cameroun ;
- Monsieur P. MERCIER, Professeur à la Sorbonne, qui a accepté de diriger ce travail et de nous prodiguer ses conseils ;
- Monsieur H. FRECHOU, géographe, maître de recherches de l'ORSTOM, qui nous a largement fait profiter de sa connaissance du pays ;
- Un remerciement particulier aux Pères JAOUEN et SCHALLER de la Mission Catholique de Midjivin pour les renseignements qu'ils nous ont fournis, et pour avoir mis à notre disposition leur lexique et leur grammaire Guiziga.

INTRODUCTION

Les Guiziga constituent l'une des nombreuses ethnies (1) du nord-Cameroun que l'on a coutume de regrouper sous le même terme de païens ou Kirdi, par opposition aux Islamisés.

Cette classification des populations du nord en deux groupes - Islamisés, païens - est certes un peu sommaire, elle n'en est pas moins pertinente dans la mesure où, jusqu'à nos jours, l'opposition entre ces deux groupes est un des facteurs dominants de l'histoire du nord-Cameroun. La plupart des groupes païens aurait en effet pris position au nord-Cameroun pour échapper aux chasseurs d'esclaves des grands empires musulmans voisins (Kanem-Bornou-Baguirmi) ; certains avaient pris possession de leur territoire actuel - c'est le cas notamment des Guiziga et des Mundang - depuis peu de temps - vraisemblablement moins d'un siècle - lorsqu'au début du XIXe siècle éclata la guerre sainte : ils durent se soumettre - du moins officiellement - aux Fulbé. Le système d'administration indirecte mis en place par les Allemands et repris par les Français jusqu'en 1924 et même plus tard pour certaines régions, officialisa la domination des Fulbé sur l'élément païen, la renforça même lorsqu'elle était défaillante, et contribua du même coup à entretenir l'opposition entre ces deux groupes.

Toutefois, si l'on peut considérer que le fait d'adhérer à l'Islam crée entre les Islamisés une communauté de pensées, d'attitudes, de "civilisation" et relègue au second plan les particularismes ethniques, le seul fait de s'opposer à l'Islam et de résister à toute forme d'assimilation ne suffit pas à créer la même uniformité entre des groupes païens qui souvent s'ignorent, parfois s'opposent, et dans tous les cas s'efforcent de préserver leur originalité.

Il serait faux de dire que les Kirdi ne présentent pas de nombreux traits communs à la fois techniques et culturels (2). Ce sont essentiellement des agriculteurs, pratiquant un système intensif de culture à base de mil essentiellement, utilisant les mêmes outils de fer (houe-hache) ; la plupart des travaux de cultures sont

---

(1) On peut en dénombrer plus de trente, dont la taille peut varier de 1 000 personnes dans le cas des Gelbeda par exemple, à plus de 100 000 pour les Matakam (chiffres donnés par A. HALLAIRE et H. BARRAL "Atlas Régional Mandara-Logone" ORSTOM Yaoundé.1967.

(2) voir LEMBEZAT (B.) "Les populations païennes du nord-Cameroun et de l'Adamaoua" Paris. PUF. 1961.

effectués à la fois par les hommes et les femmes. Tous les Kirdi fabriquent et consomment une quantité importante de bière de mil. Lorsqu'ils font un peu d'élevage, ils ... essentiellement des chèvres, quelques poules : à l'exception des Massa, les Kirdi élèvent assez peu de bovins... Dans le domaine religieux on peut également noter de nombreuses similitudes : rites des semailles et des récoltes, culte familial rendu aux esprits des morts représentés par des poteries, intervention nécessaire des devins, des faiseurs de pluie... Il y a même tout lieu de penser que plusieurs groupements assimilés aujourd'hui à des ethnies différentes étaient apparentés il n'y a pas très longtemps encore. Des clans Guiziga, Matakam, Daba... seraient issus d'un même lieu (Gudur à l'ouest de Maroua) que certains auraient quitté depuis dix générations seulement ; J. LESTRINGANT (1) avance l'hypothèse que les Daba venant de Gudur auraient donné naissance aux Hina, aux Musgoy, aux Muturua qui forment actuellement le clan Guiziga le plus éminent. Nous avons pu par ailleurs relever un certain nombre de termes importants communs aux langues Guiziga, Mofu, Matakam, preuve sinon d'apparentement du moins de contacts antérieurs étroits entre ces ethnies. Des études linguistiques et historiques menées auprès de ces populations seraient à n'en pas douter très fructueuses : à l'exception de l'excellente étude historique de J.LESTRINGANT, elles font encore cruellement défaut et perdront certainement de l'intérêt si elles ne sont pas menées dans un proche avenir, vu la rapidité avec laquelle les sources d'informations se tarissent (2).

Si les Kirdi possèdent de nombreux caractères communs, chaque ethnie présente cependant suffisamment de caractères originaux pour mériter une étude particulière, dans une optique de recherche fondamentale certes, mais aussi dans l'optique du développement économique - pour les plus importantes du moins - dans la mesure où l'attitude des Kirdi face aux problèmes de développement est encore étroitement déterminée par leur appartenance ethnique.

Le milieu naturel dans lequel vivent les Kirdi peut varier dans une large mesure d'une ethnie à l'autre : une première distinction entre païens de plaines et païens de "montagnes" semble s'imposer. Les païens qui se sont réfugiés dans les massifs, ont pu généralement mieux que les gens de plaine résister à la pression des

---

(1) J. LESTRINGANT "Les pays de Guider au Cameroun" essai d'histoire r gionale.multi. 1964.

(2) Certaines légendes relevées par les administrateurs il y a une trentaine d'années seulement n'évoquent plus rien chez les Guiziga actuels.

Fulbé, ils se sont par contre condamnés à vivre sur des terres ingrates, avec des densités de population particulièrement élevées pour des régions défavorisées (78 h/km2 en moyenne chez les Matakam réfugiés dans les montagnes autour de Mokolo, plus de 180 h/km2 dans certains secteurs, 173 h/km2 en moyenne dans le canton Mada, 204 chez les Podoko sud), alors que les gens de plaine pour des densités de population beaucoup moins élevées (30 h/km2 chez les Guiziga) disposent de terres au meilleur potentiel agricole.

L'invasion Fulbé n'a pas eu les mêmes conséquences pour tous les Kirdi. S'opposer aux Fulbé a permis à certaines ethnies de renforcer leur cohésion interne, pour d'autres ce fut une cause d'éclatement ; les uns, tels les Guiziga Muturua, les Mundang... ont pu sauvegarder l'intégrité de leur territoire, d'autres, c'est le cas des Guiziga Ma'va, ont été refoulés.

Il est évident que placées dans des conditions aussi différentes, ces ethnies ne pouvaient qu'évoluer différemment. Actuellement, face aux problèmes de modernisation (développement de cultures industrielles, tentatives d'amélioration de techniques culturales ; intégration politique, scolarisation...) toutes les gammes de réactions sont présentes, allant de la résistance globale comme c'est le cas chez les Matakam (1), à l'enthousiasme vis-à-vis de tout ce qui est nouveau manifesté par les Mundang par exemple.

L'étude présentée ici n'a d'autre but que de faire mieux connaître l'une de ces ethnies païennes : les Guiziga.

*

* *

Notre étude sera essentiellement descriptive : nous nous attacherons à l'analyse de l'organisation sociale, économique, politique et religieuse de cette ethnie. Nous ne perdrons cependant pas de vue au cours de cet exposé que le type d'organisation mis en place devait répondre à une double nécessité : créer des liens entre des groupements hétérogènes venus d'horizons divers s'installer sur un même territoire, s'opposer aux attaques extérieures ; elles ont été nombreuses.

Nous verrons que c'est par la constitution de chefferies que les Guiziga ont apporté une solution à ce double problème. La mise en place par un clan dominant d'une organisation politique et religieuse a tendance intégratrice a permis de créer

---

(1) J.Y. MARTIN. op. cit.

des liens de solidarité fondés sur la cohabitation à l'intérieur d'un même territoire, par delà la diversité des groupes de parenté. L'unification politique d'un territoire était favorable à la constitution d'une véritable armée susceptible de s'opposer à toute attaque extérieure. C'est la raison pour laquelle nous avons analysé ici l'organisation de la chefferie et des groupes de parenté de grande extension avant d'en venir à l'étude des relations de parenté au niveau de la famille élémentaire et de l'organisation de la communauté villageoise proprement dite.

Nous essayerons d'analyser en conclusion dans quelle mesure une société particulièrement bien adaptée à une situation de guerilla est capable de supporter la paix et de réussir son adaptation au monde moderne. Nous tenterons de montrer que les mouvements migratoires sont précisément le signe d'un certain blocage de la société Guiziga.

CHAPITRE I - CADRE GEOGRAPHIQUE ET HUMAIN.

I - Situation géographique.

L'unité territoriale que l'on désigne par l'expression Nord Cameroun comprend six départements : l'Adamaoua, la Bénoué, le Diamaré, le Logone et Chari, le Margui-Wandala et le Mayo-Damaï, qui constituent une unité administrative : l'Inspection Fédérale de l'Administration du Nord.

Cette zone comprise entre les parallèles 6° et 12°50 N représente 157 000km2 soit plus du tiers de la superficie de la République Fédérale du Cameroun et comprend 32 % environ de sa population totale.

Si on laisse de côté les départements de la Bénoué et de l'Adamaoua, situés le plus au sud, de très les plus étendus et moins densément peuplés (3 à 4 h/km2) pour pour ne s'intéresser qu'à la zone située au nord du 10e parallèle dans laquelle s'est déroulée plus précisément notre étude, on a affaire à une région à la fois très peuplée (près de 30 h/km2 en moyenne, plus de 200 h/km2 dans certains secteurs) et très variée à la fois quant aux populations et aux conditions naturelles dont elles doivent s'accomoder.

En tenant compte des conditions naturelles, on pourrait distinguer trois zones essentielles :

- Les zones de montagnes à l'ouest, correspondant au département du Margui-Wandala et à la partie centre ouest du Diamare, comprenant notamment les populations Mofu, Matakam et Mandara (1).
- Au centre, la plaine du Diamare, peuplée de Fulbé, de Mundang, de Guidar, de Guiziga..
- A l'est, les riverains du Logone occupant les départements du Logone et Chari et du Mayo-Danaï : ce sont essentiellement les Massa et les Tupuri, au sud, les Arabes Choa au nord.

Sociologiquement on pourrait également distinguer trois grands groupes :

- les païens de montagne (pratiquement tous les montagnards sont païens) ;
- les païens de plaine ;
- les islamisés (Fulbé, Mandara, Kotoko, Arabes Choa).

---

(1) Nous ne citons ici que les principales ethnies.

Les Guiziga (1), Population Kirdi du Nord-Cameroun (2), seraient à ranger dans leur majorité parmi les païens de plaine.

Leur territoire est délimité approximativement par les parallèles 10° Nord, 10°50 et par les méridiens 14° Est et 14°30 Est. Il est à noter cependant, qu'au nord de Maroua, comme nous le verrons plus loin, on ne peut parler de territoires Guiziga, ceux-ci étant moins nombreux que les Mofu et les Fulbé, avec qui ils cohabitent parfois dans les mêmes villages.

Le groupe le plus important numériquement mais aussi et surtout le plus homogène occupe l'actuel canton de Muturua, dans l'arrondissement de Kaélé, partie sud du département du Diamaré. Ce groupe se trouve en contact avec les Fulbé à l'Ouest (Gawel, Ndukula) et au Nord (Salak, Maroua) ; à l'Est avec les Mundang (Midjivin, Boboyo, Kaélé) et les Fulbé de Mindif ; au Sud avec les Guidar et les Mundang (Mindjil, Mbursu, Garey, Kaélé, Garey, Djidoma).

Mélés aux Mundang, les guiziga sont fortement représentés dans le canton de Midjivin et notamment au Nord dans les villages de Zuzuï, Fulu, Vaza, situés en bordure du Mayo Lbaleil (Mayo Fulu disent les guiziga).

Ce groupe Guiziga occupe un territoire "formé en majeure partie d'une pénéplaine de roches métamorphiques, de laquelle surgissent des massifs granitiques à allure d'inselbergs : ces massifs dominent la pénéplaine de 200 à 400 mètres" (3). Ceux de Muturua dépassent même 650 mètres.

Un second groupe Guiziga occupe dans l'arrondissement de Méri en commun avec les Mofu et les Fulbé, un certain nombre de villages situés au Nord-Ouest et à l'Ouest de Maroua (Kalliao, Tchéré, Mambang, Godola, Doulek...). Ces Guiziga, dits Marva, auraient occupé vraisemblablement Maroua avant la venue des Fulbé. Il y a lieu de penser que sur les 3 000 Guiziga environ qui résident à Maroua (ethnie la plus représentée après les Foulbé) il y a une proportion importante de Marva.

Ce groupe occupe une région que l'on peut qualifier de semi-montagneuse, les inselbergs étant ici beaucoup plus nombreux et importants que les cantons de Muturua et

---

(1) Guiziga : signifierait "qui ne mange pas n'importe quelle nourriture". FOURNEAU : "une tribu païenne du Nord-Cameroun" J.S.A. 1938 p. 171. Fourneau ne précise pas l'origine de ce mot qui à notre sens pourrait être une déformation de l'expression : ngi zi ka signifiant : pour t'insulter. Le clan des Pedizam qui prétend avoir été le premier groupe à se faire appeler Guiziga fut effectivement considéré pendant longtemps comme paria pour nourrir en son sein de très nombreux sorciers.

(2) Kirdi : terme de la langue Arabe Choa du Ouadaï et du Baguirmi signifiant infidèle, c'est-à-dire non islamisé.

(3) D. MARTIN "carte pédologique du Nord-Cameroun au 1/100 000, feuille Kaélé".IRCAM. juillet 1963.

Midjivin". Leurs pentes sont très fortes, encombrées de boules (ce qui n'empêche pas certains d'entre eux d'être très peuplés). Les abords inselbergs n'ont pas d'éboulis. Tous ces inselbergs devraient se rattacher au grand massif (sous-entendu : monts du Margui Wandala); c'est l'érosion qui les a isolés (1). Ici encore, les Guiziga, comme les Mofu d'ailleurs, affectionnent particulièrement pour installer leurs villages les abords immédiats, voire les pentes de ces inselbergs.

Un troisième groupe enfin, numériquement beaucoup moins important que les deux précédents, occupe la montagne Loulou et les villages environnants au Sud-Ouest de Maroua.

De par sa position géographique, ce groupe peut être assimilé, tout comme une partie des Guiziga du Nord de Maroua, aux païens de montagne avec lesquels il a par ailleurs de nombreux points communs.

Cette répartition est évidemment très grossière. Entre le canton de Muturua et les Guiziga de Maroua et du Nord de Maroua il n'y a pas de coupure nette. Au Nord de Muturua, nous le verrons plus en détail ultérieurement, les Guiziga sont encore majoritaires dans bon nombre de villages et fortement représentés dans d'autres ; ils ne font cependant plus partie de la chefferie Guiziga traditionnelle de Muturua.

II - Le climat.

Le pays Guiziga s'inscrit dans une zone climatique et botanique "Soudano-Sahélienne", caractérisée par une longue saison sèche de 7 mois environ et une saison de pluies de mi-mai à mi-octobre. Dans la région de Maroua les précipitations annuelles sont de l'ordre de 800 mm. réparties sur environ 75 jours pluvieux. Le total des précipitations augmente du Nord au Sud, il est de l'ordre de 900 mm. dans la région de Kaélé.

Des variations annuelles importantes peuvent survenir, tant dans le total que dans la répartition des précipitations.

Ces variations, surtout dans la répartition des précipitations, peuvent avoir sur les cultures des répercutions graves, voire catastrophiques. Ainsi, en 1967 les agriculteurs qui avaient semé leur mil hâtif et leur coton au début de la saison des pluies, ont dû pour la plupart (dans la mesure où ils possédaient encore des graines de semence) semer de nouveau un mois après, à la suite d'une période de sécheresse inhabituelle qui avait gravement endommagé leurs cultures. Il était à craindre par la suite, qu'un excès de précipitations

---

(1) P. SEGALEN "carte pédologique du Nord-Cameroun au 1/100 000 feuille Maroua". ORSTOM. novembre 1962.

en fin de saison des pluies, compromettent la récolte des cultures de saison des pluies et la réussite du mil de saison sèche. C'est dire combien le régime des pluies conditionne étroitement la vie, ou la survie de ces populations.

Les températures sont élevées, avec une moyenne annuelle de 27° à 28°. La courbe présente deux minima, l'une au début de la saison sèche et l'autre plus marquée à la fin de la saison sèche (le mois d'avril est particulièrement chaud (32° à 33° en moyenne). Les mois les plus frais, décembre, janvier sont aussi ceux dont l'amplitude diurne est la plus forte (16° à 17° en moyenne), ceci jouant certainement un rôle important dans la mortalité infantile).

III - Les sols.

Les Guiziga disséminés au Nord, Nord-Ouest de Maroua, essentiellement dans les cantons de Godola, Kaliao et Mambang où ils cohabitent avec les Fulbé et les Mofu disposent de sols d'inégale valeur agricole (1).

Au pied de l'Hosséré (2) Mogazang, face Ouest de Mambang au Nord de Hukum, les Guiziga bénéficient de terres de bonne qualité "dont le niveau de fertilité est relativement élevé tant en ce qui concerne les propriétés chimiques que physiques"; les cultures possibles sont le mil et le coton.

Les Guiziga installés à l'Ouest de cette zone (Hudjulum, Zakaliao et plus au Nord vers Tchéré et Tchakidjébé ne disposent que de sols médiocres et très sensibles à l'érosion sur lesquelles ils cultivent essentiellement du mil de saison de pluies.

Aux pieds des inselbergs (Kaliao-Djébé-Gada), la situation est meilleure et les sols sont "d'assez bonne qualité, plats, faciles à travailler, mais présentent une granulométrie élevée, une certaine perméabilité et sont pauvres en matières organiques"; P. Segalen estime qu'il serait bon là aussi de prendre des précautions contre l'érosion.

Enfin les Guiziga installés à l'Ouest de Maroua, dans l'arrondissement de Maroua rural, c'est-à-dire au sud des précédents, en bordure de Mayo Tsanaga (Gazawa-Miskine) et du Mayo Kaliao (Dakar-Doyang) bénéficient d'alluvions sablo-argileuses à argilo-sableuses, sablo-argileuses, et sableuses fines, favorables à la culture du mil et coton.

---

(1) Nous nous inspirons ici de l'ouvrage de P. SEGALEN déjà cité.

(2) HOSSERE : montagne en langue Fulfuldé.

Les Guiziga du sud de Maroua (canton de Muturua, Nord du canton de Midjivin et la zone comprise entre le Nord de ces deux cantons et Maroua) occupent une région dans laquelle les sols sont très variés (1).

Ce sont les vertisols qui couvrent les plus grandes superficies. Ils sont particulièrement importants dans la partie nord du canton de Muturua, jusqu'au Mayo Boula et plus au nord même vers Maroua ainsi qu'au sud-ouest et à l'ouest du canton.

S'ils sont bien drainés, les vertisols permettent de bons rendements en coton et en mil de saison de pluies ; s'ils sont insuffisamment drainés (c'est généralement le cas dans la partie Nord du canton de Muturua et jusqu'à Maroua, zones où le relief est peu accusé), les vertisols sont gorgés d'eau pendant la saison des pluies et peu utilisables à cette période, ils peuvent par contre être utilisés en fin de saison des pluies pour la culture "du mil de saison sèche" (en fulfuldé : muskwari) qui revêt de plus en plus d'importance (2).

Les zones d'alluvions situées au nord en bordure du Mayo Boula, dans la partie ouest du canton de Muturua le long d'un affluent du Mayo Louti qui traverse le canton du nord au sud et aux abords immédiats du Mayo Lbaleil dans la partie nord du canton de Midjivin, permettent de bons rendements en coton et en mil.

Des sols gris ("Halomorphes peu développés") couvrent une superficie non négligeable au centre du canton de Muturua autour des massifs granitiques de Rum (3) et de l'ouest de Rum. Ces sols, estime D.Martin, "peuvent être cultivés en mil et en coton, mais il ne faut pas attendre des rendements élevés à moins d'utiliser les techniques culturales évoluées (sous-solage)".

Des sols "ferrugineux tropicaux lessivés", d'une fertilité limitée et très sensibles à la sécheresse, donc peu intéressants du point de vue de l'agriculture, occupent de faibles surfaces près de Rum, de Lof, et du Nord de Midawa.

Les Guiziga montagnards de Lulu semblent du point de vue des sols nettement moins favorisés, du moins aux abords de leurs villages, que les Guiziga de plaine.
- Autour des massifs granitiques de Lulu-Ouzal-Kamass des lithosols très graveleux et très sensibles à l'érosion, au point qu'au pied du mont Loulou d'importantes surfaces sont devenues inutilisables.

---

(1) Voir l'ouvrage de D. Martin déjà cité.

(2) Les vertisols inondés en saison des pluies, mais permettant en saison sèche la culture du Muskwari sont dénommés kare (singulier karal) par les Fulbé.

(3) Rum signifie plaine en langue Guiziga.

- aux lithosols succèdent au fur et à mesure que l'on s'éloigne du massif des sols Holomorphes "pratiquement inutilisés en raison de leurs mauvaises propriétés physiques et chimiques et leur faible teneur en matière organique".

C'est donc assez loin de leur village que les Guiziga de Lulu devront aller cultiver.

IV - Hydrographie.

La ligne de partage des eaux entre le bassin du Logone et celui de la Bénoué traverse le pays Guiziga d'est en ouest, "depuis le mont Loulou jusqu'au sud de Doyang"(1).
- Au nord de cette ligne les cours d'eau tributaires du Logone coulent en gros du sud ouest vers le nord-est. Pour la région qui nous intéresse, il s'agit surtout du Mayo Boula et de ses affluents.
- Au sud de cette ligne coule du nord au sud le Mayo Louti : il draine l'ouest et le sud-ouest du canton de Muturua.

Tous ces "Mayos" sont temporaires : ils se transforment souvent en torrents au cours de la saison des pluies, mais ils sont complètement à sec, pendant une grande partie de l'année. Même au plus fort de la saison sèche, l'eau n'est cependant jamais très profonde, ce qui permet aux riverains de s'approvisionner relativement facilement.

Tous les Guiziga ne bénéficient pas de cette situation privilégiée : des zones, en effet restent complètement dépourvues d'eau en saison sèche. Les femmes doivent alors passer (ce fut le cas à Mussurtuk et Muda lors de notre enquête) la plus grande partie de leurs journées et parfois même de leurs nuits à attendre à proximité de quelques trous d'eau aménagés par les villageois, une hypothétique calebasse d'eau boueuse qu'elles ramèneront à leur mari. La corvée d'eau est d'ailleurs une des raisons le plus souvent citée pour expliquer la fuite des femmes vers d'autres villages et en conséquence vers d'autres maris.

Les problèmes d'approvisionnement en eau semblent conditionner d'ailleurs en partie la répartition de l'habitat. Les travaux de pédologues de l'ORSTOM dont nous nous sommes déjà inspirés indiquent la présence de vertisols intéressants du point de vue de l'agriculture notamment dans le quadrilatère Muturua-Mussurtuk-Lulu-Baranwa...

Ces zones sont vides de population et ne font l'objet d'aucune culture : il n'y a aucun point d'eau et les villages sont éloignés. Seule une augmentation sensible

---

(1) D. Martin. op. cit.

de la population entraînant une pénurie de champs aux abords des villages actuels reléguerait au second plan cet obstacle de l'eau. Ce n'est pas encore le cas.

Sans aller jusqu'à dire que les Guiziga occupent une région particulièrement accueillante, on peut cependant affirmer que comparativement aux autres ethnies kirdi du Nord-Cameroun (les montagnards notamment) les Guiziga sont relativement bien lotis. Seuls les Guiziga de Loulou et une partie des Guiziga du nord de Maroua font exception;
- Ils disposent de sols (vertisols notamment et alluvions) qui permettent d'une part d'obtenir des rendements intéressants et, d'autre part, de pouvoir mettre en oeuvre une gamme de cultures assez variée pour la région : notamment le coton, et le mil de saison sèche qui permettent d'allonger de façon appréciable la saison des cultures (1).
- On ne peut pas parler de surpopulation : les difficultés d'approvisionnement en eau entraînant l'abandon de terres à potentiel agricole intéressant paraissent le confirmer.

On peut dire que le milieu géographique n'est pas ici particulièrement "contraignant", comme c'est le cas chez les montagnards.

V - Les données de la démographie.

Les Guiziga représentent un groupe païen qui était de 55 000 personnes environ en 1960, signale PODLEWSKI (2) ; il se situe du point de vue du nombre au quatrième rang des populations du Nord-Cameroun entre la Bénoué et le lac Tchad, après les Fulbé, les Massa et les Tupuri.

La structure par âges, voisine de celle des Mafa, démontre que la population Guiziga est particulièrement jeune :
- grands groupes d'âges :

0 - 14 ans	45,5 %
15 - 59 ans	50 %
60 ans et plus	4,5 %

- le taux de natalité générale de 54,8 °/oo qui correspond à une des plus fortes fécondités du Nord-Cameroun est compensé par un taux de mortalité générale d'environ 30 °/oo.

---

(1) La plupart des administrateurs considéraient que les Guiziga étaient affligés de sols médiocres ; mais à l'époque les kare étaient beaucoup moins utilisés que de nos jours.

(2) "La dynamique des principales populations du Nord-Cameroun entre Bénoué et lac Tchad". ORSTOM. avril 1965.

- table de survie abrégée (1). (Pour mille enfants nés vivants il demeure X survivants aux âges suivants) :

âge	survivants
0	1 000
1	803
5	655
10	606
20	485
30	436

Un enfant sur 5 décède avant son premier anniversaire.
"D'après cette table la génération serait réduite de moitié (vie médiane) aux alentours de 20 ans".

Le taux intrinsèque d'accroissement naturel de l'ordre de 2 % est l'un des plus élevé du Nord Cameroun avec les Mafa et les Toupouri.

"Si ce rythme d'accroissement est également valable pour les Guiziga de la zone nord (où la fécondité risque d'être plus menacée), les Guiziga qui sont 55 000 au Cameroun seront 77 000 en 1960, et doubleront leurs effectifs actuels avant la fin du siècle" (2).

- densité de population :

Dans le canton de Muturua peuplé presque exclusivement de Guiziga (3) le nombre d'habitants d'après le recensement de 1967-68 était de 17 386 pour une superficie de 604 km2 ce qui donne une densité de 28,7 h/km2. C'est là un chiffre de densité tout à fait théorique, car la population est inégalement répartie.
Les îlots de forte densité de population se situent :
- dans les zones alluviales du sud-ouest des cantons (Buruï, Pilim, Titing) et du nord-ouest (Damaï, Tchoffi, Nubu).
- autour de Muturua dans le centre sud du canton.
- au nord, dans la zone Mussurtuk, Muda, Midawa.
Entre ces îlots de peuplement se trouvent des zones peu habitées ou complètement vides de population comme c'est le cas à l'intérieur du quadrilatère Muturua, Mussurtuk, Nubu, Baranwa.

---

(1) et (2) Podlewski. op. cit. pp. 108-110.

(3) On trouve quelques Guidar dans le sud-ouest du canton de Muturua (Pilim-Bruï-Lalang) et quelques Fulbé au nord-ouest vers Mayel-Ngaima.

La densité du peuplement Guiziga du nord de Maroua, dans l'arrondissement de Méri, est beaucoup plus difficile à estimer puisque les Guiziga, comme nous l'avons vu plus haut, sont étroitement mêlés aux Fulbé et aux Mofu. Un chiffre de densité ne pourrait dans ces conditions être considéré comme une caractéristique du peuplement Guiziga.

Nous nous bornerons à indiquer les densités de population des cantons dans lesquels les Guiziga sont bien représentés :

(1) Godola : 162 h/km2 1914 Guiziga en 1968 pour une population totale de 5 864 h. en majorité Fulbé

(1) Kalliao : 26 h/km2 1882 Gui. en 1968 pour une population totale de 2 629 h.

(1) Mambang : 34 h/km2 1 199 Gui. en 1968 pour une population totale de 2 567 h.

Les Guiziga de Méri occupent une région donc, nettement plus peuplée que les Guiziga de Muturua. D'après les recensements de 1968 ils représenteraient 5 356 h.

Evaluer la densité de population dans la zone comprise entre l'arrondissement de Méri et le canton de Muturua, présente la même difficulté que précédemment puisque à de rares exceptions près les Guiziga cohabitent dans les mêmes cantons avec des ressortissants d'ethnies différentes.

Les Guiziga représentent dans l'arrondissement de Maroua rural (c'est-à-dire à l'exclusion de Maroua ville) d'après les recensements de 1968, 12 512 personnes sur un total de 61 000 h., soit 21,3 % (2). Après les Fulbé ils sont de très loin les mieux représentés.

---

(1) Pour 1963, les chiffres étaient respectivement de 154-26-37 h./km2. A. Hallaire et H. Barral."Atlas régional Mandara-Logone". ORSTOM Yaoundé. 1967.

(2) Si on ajoute les cantons dits indépendants (Balaza Alcali-Dargala-Galawa-Miskine-Ndukula-Petto) pour lesquels le recensement date de 1966 on obtient un total de 18 203 Guiziga pour une population de 105 681 h.

	N.G.(1)		P.T.(2)	%(3)	h/km2	1963(4)
OUZAL LULU	2 404	1 955	2 500	96,1	17,8	16,9
SALAK	2 368	en 1 967	4 128	57,3	46,9	40,1
MESKINE	2 124		7 618	27,7	58,1	53,9
NDUKULA	2 076		4 237	48,9	36,8	30,8
GAWEL	1 632	en 1 963 1 835	3 114	52,4	25,5	25,8
GAZAWA	1 314		9 256	14,2	57,2	52,2
KATONAL	1 102		3 672	30	108	112,9
GAYAK	854	en 1 963 977	2 096	40,1	53,1	51,5
KOSSUVA	845		2 730	30,9	30,3	27,9
ZOUGOYA	811	en 1 954 835	1 780	45,5	23,1	24,7
DOSBA	789	en 1 955 660	6 465	13,2	29,6	22,8
BALAZA LAWANE	630	en 1955 423	3 739	16,8	56,6	49,7

---

(1) N.G. : nombre de Guiziga

(2) P.T. : population totale

(3) % de la population Guiziga par rapport à la population totale

(4) h/km2 pour 1963.

Les Guiziga sont encore représentés dans d'autres cantons de l'arrondissement de Maroua rural (Papata, Balaza, Kodek, Dakar, Joldeo, Djoulgouf, Pette), mais ils sont beaucoup moins importants quant au nombre et au pourcentage de la population qu'ils représentent dans ces cantons.

On retrouve également de nombreux Guiziga dans l'arrondissement de Mindif ; le recensement de 1966 en dénombre 5 526 sur une population totale de 46 592 h. soit 11,8 %.

Ils ne sont majoritaires dans aucun canton, mais viennent en troisième position du point de vue du nombre après les Fulbé et les Toupouri.

	1966	h./km2	1961
MINDIF environs	1 917/5 839	10,5	10,5
LUBBUR	1 071/2 931	24,6	26,2
DJAPPAI	756/2 405	54,6	57,9
MINDIF ville	605/4 362		
YAKANG	605/2 085	33,6	32,4
MOGOM	293/2 407	33,4	32,4
MATFAI	259/1 852	41,1	40

A Maroua ville, les recensements de 1963 font apparaître une population forte de 3 027 individus pour un total de 28 210 h. soit plus de 20 % de la population. Les Guiziga sont l'ethnie la plus représentée après les Fulbé.

En 1967, il y avait toujours d'après les recensements officiels 4 215 Guiziga soit une augmentation en 4 ans de plus du tiers de la population ce qui nous paraît énorme.

Ce sont là, les principales zones d'implantations Guiziga mais nous pouvons d'ores et déjà signaler (nous aurons l'occasion d'en reparler d'une façon plus détaillée) qu'à la suite de migrations nous retrouvons des Guiziga à l'ouest vers Kaélé, Dumru, au nord vers Mora-Kurgui-Pivou ; au sud, vers Guider et Garoua, au nord-ouest dans l'arrondissement de Mokolo. Le recensement de 1966 fait apparaître également 219 Guiziga dans l'arrondissement de Bogo.

Nous avons affaire donc d'une part à deux zones de peuplement particulièrement homogènes : le canton de Muturua, le plus étendu de tout le Diamaré, auquel on peut ajouter la partie nord-est du canton de Midjivin (Fulu, Zuzui, Vaza) et le canton de Lulu ; d'autre part au nord de ce secteur à une zone où les Guiziga sont encore bien représentés mais cohabitent avec des ressortissants de nombreuses ethnies (Mofu et Fulbé) au nord de Maroua ; Massa, Toupouri, Moundang, Bornouan (Fulbé au sud).

Comment se sont constituées ces unités de peuplement ? Pourquoi sommes-nous en présence de deux groupes particulièrement homogènes alors qu'un troisième groupe se trouve disséminé dans un territoire occupé par des ressortissants de nombreuses ethnies.

C'est en partie "l'Histoire" de l'implantation des Guiziga dans leur territoire actuel et les diverses pressions extérieures auxquelles ils ont dû faire face qui nous permettra de donner un premier élément de réponse.

CHAPITRE II - LES DONNEES DE L'HISTOIRE.

Il est difficile de reconstituer l'Histoire des Guiziga pour plusieurs raisons : le manque de documents écrits antérieurs à l'invasion Fulbé est à citer ; il faut également souligner le fait que les Kirdi, n'ont pas été considérés par les historiens comme un sujet d'étude intéressant : ils n'étaient que des fragments d'ethnies sans importance numérique bien souvent.

On s'est intéressé essentiellement aux grands empires à cause de leur dimension , de leur organisation militaire , de leurs luttes intestines, de leur continuité, et du rôle qu'ils ont joué dans la propagation de l'Islam.

C'est donc à partir de traditions orales, du moins pour l'histoire antérieure à l'invasion Fulbé, que nous tenterons une reconstitution. L'entreprise est particulièrement difficile et ce, en raison d'une part de l'information réduite que l'on peut recueillir, et de la valeur de cette information d'autre part.

Fort peu de Guiziga sont actuellement capables de donner des renseignements sur l'histoire de leur clan, leurs mythes d'origines, leurs migrations ; aucun des Guiziga qu'il m'a été donné d'interroger ne connaissait les mythes sur la création du monde et l'origine des Guiziga que FOURNEAU avait recueillis il y a une trentaine d'années.

Il est évident par ailleurs que les traditions orales même recueillies avec le plus grand soin, ne sont souvent qu'une représentation très particulière qu'un groupe a de sa propre histoire, souvent transformée à son avantage. Une troisième difficulté propre à l'histoire Guiziga (et vraisemblablement à celle d'autres ethnies païennes du nord Cameroun) est qu'il n'y a pas une histoire mais plusieurs histoires particulières. Nous verrons en effet, qu'il n'y a pas un groupe Guiziga mais trois et que chacun de ces trois groupes s'est constitué par l'absorption de micro-groupes venus d'horizons divers et ceci à des époques différentes : c'est en partie "les autres" qui ont façonné l'histoire Guiziga ; des histoires particulières se sont fondues dans un cadre plus étendu, les micro-groupes se sont installés sur un territoire dominé politiquement par un clan dominant, les pressions extérieures ont créé d'une certaine manière l'ethnie Guiziga.

C'est donc presque clan par clan qu'il faudra tenter une reconstitution historique : des points resteront dans l'ombre, des contradictions entre les diverses informations ne seront pas éliminées.

Nous restons persuadés, malgré ce constat d'échec, de la nécessité à tenter cette référence au passé.

Cette histoire ne nous permettra pas seulement d'expliquer le passé : lorsque nous verrons en effet que l'organisation politique, religieuse et sociale, restée figée dans son passé, a su résister aux diverses pressions extérieures pour réapparaître aujourd'hui telle qu'il y a deux siècles, nous pourrons mieux comprendre le mécanisme de son inadaptation au monde moderne.

C'est une histoire vivante dans l'esprit des hommes : elle détermine encore les relations qu'ils entretiennent entr'eux et avec les étrangers.

I - La période pré-islamique.

D'où viennent les Guiziga ? De nombreuses hypothèses ont été avancées à leur sujet. Il ne semble, en fait, qu'aucune ne soit solidement établi.

Pour l'administrateur L. FOURNEAU, Bildinguer "premier chef de la tribu, était venu du Baguirmi et s'était fixé pendant quelques temps à Gudur (dans le massif de Mokong). Par suite de dissentiments parmi les membres de la tribu originelle, Bildinguer s'en alla... mais la plus grosse fraction des Guiziga demeura sur son territoire de Gudur" (1). FOURNEAU admet donc d'une part que les Guiziga se seraient installés au nord Cameroun à une époque récente, au temps de Bildinguer (l'actuel chef de Muturua, descendant de Bildinguer par les aînés, est membre de la 10e génération, après le fondateur : on peut donc situer Bildinguer à la fin du XVIIe siècle ou au début du 18e), d'autre part que tous les Guiziga sont originaires de Goudour et feraient, au départ, partie d'une même famille. Cette thèse est reprise par LEMBEZAT dans son "survey" (2) J.C. ZELTNER pense quant à lui que les Guiziga, du moins ceux de Maroua viendraient de Lérè et seraient donc plus ou moins apparentés aux mundang "la tradition Guiziga, qui fait venir les premiers chefs Guiziga de Lérè est confirmée par une tradition recueillie à Maroua par le Modibo Bakari. Les Guiziga seraient venus de Lam et Lérè. A l'origine ils formaient la tribu des Mbana. A leur arrivée à Maroua ils auraient refoulé les Mofu".

D'après nos propres interviewes il semblerait d'une part que les trois chefferies soient moins promptes à se reconnaître une unité d'origine et que de toutes

---

(1) COURNARIE-CEDILLE-FOURNEAU : "notes de tournées dans la subdivision de Kaïlé". 1937. p. 2.

(2) LEMBEZAT "les populations païennes du nord-Cameroun et de l'Adamaoua"Paris.PUF.1961.

(3) J.C. ZELTNER. archives ORSTOM Yaoundé (non datées).

façons, leur origine commune, ne pourrait être qu'antérieure à leur installation à Gudur. L'histoire d'origine des nombreux clans que nous avons pu relever, tant à Maroua et Lulu qu'à Muturua est là pour le prouver. Une minorité de clans Guiziga seulement a fait escale à Goudour. Quant à la thèse de ZELTNER elle nous semble valable pour les pseudo-Guiziga ou moundang Guiziguisés (plus précisément "Guiziga Mbana"), beaucoup moins en ce qui concerne les Guiziga de Maroua, dits Guiziga Marva. Les Marva disent venir du nord et non du sud.

Les traditions orales, que nous recueillons actuellement ne nous permettent pas de remonter suffisamment loin dans le temps pour reconstituer les migrations antérieures, au début du 18e siècle; nous nous contenterons d'avancer pour la période antérieure, sans grands risques de nous tromper, que les Guiziga au même titre que la plupart des ethnies païennes du Nord Cameroun ont subi les incursions des royaumes islamiques constitués au Tchad : les noirs Soudanais qui occupaient alors le nord Cameroun ou qui ont été refoulés au cours de cette période servant de réservoir d'esclaves.

Vers le milieu du XVIIe siècle les Baguirmiens notamment auraient fait une incursion dans la plaine du Diamaré et quelque peu malmené les Guiziga et les Mofu qui s'y trouvaient déjà ; ce qui tendrait à prouver que les Guiziga étaient déjà à ce moment-là, installés soit en plaine soit vers Gudur à la limite montagne-plaine.

A) Les mythes d'origine et l'histoire du peuplement.

Voyons, après ce premier constat d'échec dans notre tentative de reconstitution historique comment les Guiziga eux-mêmes (certains Guiziga du moins) voient leur propre histoire.

Dans son article paru dans le Journal de la Société des Africanistes, l'administrateur FOURNEAU nous rapporte un mythe sur la création du monde et l'origine des Guiziga ou plus exactement du groupement que l'on appellerait plus tard Guiziga, mythe évoqué pour lui par l'Hadjia Bitamzoui.

"Au début des temps la terre et le ciel se touchaient, la végétation se hérissait en un mur infranchissable d'une hauteur prodigieuse. Aucun être vivant n'avait encore été engendré. Dieu (Bouimoulvoung) courroucé de voir son séjour envahi par la forêt dit à la terre : "Tes arbres usurpent mon domaine pour m'en chasser, je vais te châtier". Bouimoulvoung jeta alors la foudre sur la terre où toute végétation se consuma. Au feu succédèrent des torrents d'eau. L'eau remplit tout l'espace entre la terre et le ciel, elle mit trois jours à se retirer. Après quoi Bouimoulvoung dont l'ire ne

s'était pas apaisée dit à la terre : "je vais maintenant te souiller de mes excréments, je verrai si tu es assez forte pour en supporter le poids". C'est là l'origine des montagnes et des fleuves. Sept jours plus tard Bouimoulvoung, qui avait enfin pardonné, fit descendre du ciel sur la terre les humains et les animaux. Chaque homme arrivait avec les mains pleines de grains. Une moitié de ces provisions fut mangée, l'autre moitié semée. De ces semences sortirent les céréales, les plantes et les arbres, toutes choses rapetissées à la taille qu'elles ont aujourd'hui. Ainsi le monde n'a pas été créé en un seul jour, mais tout ce qui vit a pris naissance en une seule fois. Les hommes ne se connaissaient pas, il n'y avait pas de races différentes, tous erraient au hasard et sans but dans l'ignorance du lieu où ils devaient s'établir. C'est alors que se place la légende du lion dont se réclame toute la nation guissiga et qui évoque presque trait pour trait la si jolie fable de Kipling contant l'adoption de Mowgli par le ménage du loup et l'admission du petit d'homme dans le clan des bêtes de la jungle.

Il arriva qu'un lion en chasse surprit un jeune garçon près d'une rivière, dans la contrée de Dougour. Il l'emporta dans son repaire pour son repas et celui de sa famille, mais la lionne demanda la grâce de l'enfant disant qu'il fallait l'élever avec leur lionceau. Le petit du lion et le petit de l'homme s'accomodèrent parfaitement l'un de l'autre, ils devinrent d'inséparables compagnons et leur amitié fut celle d'un frère pour son frère. Le lion et la lionne arrivèrent à considérer l'enfant comme de leur sang et prirent de lui un soin extrême. Lorsque leur protégé fut parvenu à l'âge d'homme, le lion lui dit : "Comme tu le vois, j'ai une femme et elle m'a donné des enfants. Comment vas-tu faire pour imiter mon exemple toi qui es sans femme et qui cependant as un sexe semblable au mien ?" L'adolescent répondit : "Il faut que tu m'apportes une femme ?".

Le lion se mit en chasse et un jour, près de la rivière où il avait trouvé l'enfant, il vit un groupe de jeunes filles qui puisaient de l'eau. Il bondit sur l'une d'elles qu'il entraîna sans toutefois lui faire le moindre mal et qu'il déposa devant le jeune homme. Ceux-ci devinrent mari et femme. Plus tard, l'homme dit au fils du lion : "Toi et ton père vous allez tuer les animaux pour les manger. Je voudrais faire comme vous. Il faut m'apprendre à chasser". Le vieux lion, au courant de ce désir, mit en déroute un groupe de chasseurs et rapporta un arc et des flèches à son protégé, mais le lion ignorait l'emploi de ces armes mystérieuses. L'homme en apprit rapidement le maniement et un jour il dit à la famille du lion : "Je vous accompagne dans votre expédition nous verrons lequel d'entre nous fera la meilleure chasse". Ils arrivèrent à proximité d'une troupe de cobas (1), le lion qui s'était posté à l'affût bondit sur

(1) Antilope var. Hippotragus equinus.

l'échine de l'une des antilopes, lui broya la nuque dans sa gueule et, triomphant, dit à l'homme : "Voilà comment je fais. Peux-tu m'imiter ?". Alors l'homme prit une de ses flèches, banda son arc et visant l'un des animaux qui fuyait décocha le trait qui vibra dans l'air. La bête s'écroula. Une seconde, une troisième et jusqu'à sept fois l'homme répéta le même geste, faisant chaque fois voler une flèche et faisant chaque fois une nouvelle victime. Puis, se retournant vers le lion : "Tu ne tues, toi, qu'un seul animal. Je suis plus fort que toi". Le lion en convint mais il avait été frappé par l'intelligence de l'homme et surtout par le fait qu'il avait lancé la mort sans bruit, sans se déplacer et avec simplement un mouvement du bras. Une crainte lui vint au coeur. Il pensa que l'homme pourrait s'il en formait le projet le tuer un jour de la même façon sans qu'il puisse ni fuir ni se défendre. Il dit à l'homme : "Maintenant que tu es habile à la chasse il est préférable de nous séparer. Tu vas partir avec ta femme (elle est enceinte) et nous vivrons chacun de notre côté et en paix". C'est ainsi que l'homme et la femme quittèrent la famille du lion. Ils s'installèrent à Dougour où ils eurent leurs enfants qu'ils appelèrent mobor, fils du lion, en souvenir de leur protecteur".

Effectivement de nos jours encore, lorsqu'on veut flatter un Guiziga, un chef en particulier, on le désigne du terme de Mobor.

J'ai relevé auprès d'informateurs de Muturua plusieurs contes mettant en scène des animaux (plus spécialement le lion) et les hommes ; les pères de la mission catholique de Midjivin m'en ont également transmis provenant d'informateurs de Midjivin. Les contes nous rapportent l'amitié qui régnait au début entre les animaux et les hommes, leur vie en commun même, puisqu'ils partageaient entre eux les produits de la chasse de chacun ; on y trouve la même cause de séparation : la prise de conscience par le lion, maître de la brousse, de la supériorité de l'homme à la chasse.

A travers de nombreuses variantes on retrouve toujours le même thème : le lion provoque l'homme, "comment pourrais-tu arrêter le gibier toi qui n'as pas de dent ?" (c'est-à-dire qui n'as pas de dents assez fortes) ; piqué au vif, l'homme prend son arc et ses flèches et abat de gros animaux, des buffles notamment, "seulement en les montrant du doigt" ; le lion et les autres animaux de la brousse prennent peur et se sauvent, "il va nous montrer du doigt aussi et nous mourrons".

Ces contes sont toutefois beaucoup moins précis et explicites que celui rapporté par FOURNEAU, ils ne citent pas le nom du lieu que l'on pourrait considérer comme le berceau de l'ethnie.

Duggur, considéré comme le lieu d'origine des Guiziga dans le mythe rapporté par FOURNEAU, est actuellement le nom d'un pic rocheux situé au nord de Maroua non loin de Doulek, village dans lequel s'est réfugié l'actuel chef traditionnel des Guiziga Marva. Aucun des Guiziga Marva interrogés à ce sujet n'a pu confirmer cette origine... L'Hadjia Bitamzoui, informateur de FOURNEAU, était un Guiziga Muturua Dozzo comme l'exige la coutume (1), il serait donc étonnant qu'un Muturua accepte de valoriser au détriment du sien le groupe des Bi-Marva avec lequel les Muturua estiment n'avoir aucun lien de descendance. Il est donc permis de se demander s'il n'y a pas eu confusion entre Duggur et Gudur, pic rocheux situé à l'ouest de Maroua dans l'actuel département du Margui-Wandala, tant Gudur est valorisé au niveau du mythe pour les Guiziga Muturua pour certains clans Daba, Mofu, Matakam (2) et Kapsiki. Peut-être même, ces diverses ethnies ou plus exactement certains groupements actuellement intégrés à ces diverses ethnies, sont-ils issues d'un tronc commun. Certains Guiziga par exemple se considèrent volontiers comme des Mofu évolués ; les descendants d'un frère de Bildinguer, fondateur de Muturua dont le chef de Durum, sont encore des Mofu.

B) Histoire de la constitution des "groupes" de Guiziga.

- Les Guiziga de Muturua.

Les Guiziga Muturua se disent issus de Gudur, près de Mokong. Bildinguer, de la famille Turua, aurait dérobé un objet totémique vénéré par sa tribu et émigré vers le sud en compagnie de son petit frère et d'un camarade. Selon les dires de certains informateurs, ces Guiziga viendraient du Baguirmi et se seraient installés à Gudur où ils vécurent avec les Mofu et les Mafa chaque groupe dans un quartier séparé. LESTRINGANT (3) pense quant à lui que les Muturua résidaient effectivement à Gudur mais qu'ils fai-

---

(1) Tous les Midjivid (Hadjia en fulfuldé) sont des Muturua Dozzo.

(2) Le rapport de J.Y. MARTIN "Magoumaz : une communauté rurale en pays Matakam. Etude sociologique". ORSTOM Yaoundé. 1966, nous a permis de repérer plusieurs mots identiques dans les langues Matakam et Guiziga.

	Guiziga	Matakam		Guiziga	Matakam
femme	Ngwas	Ngwas	chef	Buï	Bi (id.
jeune-homme	Gaola	Gola	lune	Kia	Kia Mofu)
habitation familiale	Hay	Gay	haricots	Adiyo	Diya
Mil	Ndao	Dao	grande fête	Mogulzum	Mogololom

(3) LESTRINGANT (J.) "Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale". ronéo. 1964.

saient alors partie de l'ethnie Daba. Les Daba se seraient scindés en trois groupes, donnant naissance aux Hina, aux Musgoy et aux Muturua. Ces Muturua habiteraient Uzal, Loulou, Ndukula, Laf, Rum. Les Guiziga dits actuellement "Guiziga Lulu ou Tsabaï seraient donc de même souche que les Muturua, quant aux Guiziga Marva ils seraient étrangers". STRUMPEL, cité par LESTRINGANT".

Nos informations ne nous semblent pas plus satisfaisantes : selon certains informateurs les Lulu et les Bi-Marva actuels étaient déjà indépendants, d'autres informateurs disent au contraire que les Bi-Marva étaient encore à Gudur lors du départ de Bildinguer. Il y a également désaccord sur l'importance et l'origine du groupe qui accompagna Bildinguer en direction de Muturua. Selon la légende, le groupe qui accompagnait Bildinguer était des plus restreints et composé exclusivement de ses proches parents. Selon les dires du chef de Lulu, ce groupe était plus important puisque de nombreuses personnes de la suite de Bildinguer s'arrêtèrent à Lulu et y restèrent prenant par la suite le nom de Guiziga Malkotokom et mukra en même temps que les membres de leur groupe de parenté habitant à Muturua. Cela se passait sous le commandement de Sirlaw, fils de Barlaw, deuxième chef de Lulu ; les Lulu occupaient donc leur territoire actuel avant que Bildinguer ne quittât Gudur.

Arrivé à l'emplacement actuel de Muturua, Bildinguer fonda Rum ("plaine") ; il envoya son jeune frère enterrer l'objet sacré sous la montagne de Malkotokom avec pour fonction de garder le kuli (c'est-à-dire pour assumer les fonctions de chef religieux), tandis que son compagnon s'installait à Masapliss (actuellement quartier de Muturua). Cela se passait il y a environ deux siècles, donc antérieurement à l'invasion Fulbe.

Bildinguer devait donner naissance à la lignée des chefs de Muturua et comme nous le verrons plus loin de tous les chefs de villages du canton de Muturua (les Guiziga Muturua ngi Buï, "Guiziga Muturua du chef") ; le jeune frère de Bildinguer devait donner naissance à la lignée des Massaï de Malkotokom (ce sont les Guiziga Muturua Malkotokom), du compagnon de Bildinguer, installé à Masapliss, devait naître la lignée des Massaï Ywa (ce sont les Muturua ngi Massaï Ywa).

A son arrivée à Rum, Bildinguer trouva la place vide de toute population, dit la légende rapportée par les Muturua. Il découvrit ensuite dix Mbana de Léré qui se soumirent d'eux-mêmes et travaillèrent avec les nouveaux venus. Ces Guiziga Mbana Rumu n'auraient actuellement aucune relation avec leurs voisins Mundang tout en sachant qu'ils sont Mundang d'origine. Ces Mbana informèrent Bildinguer que vivait sur la

colline un homme solitaire, primitif, n'ayant apparemment pas la conscience tranquille et qui refusait de descendre. Bildinguer essaya de l'attirer sans succès avec de la bière de mil blanc (Balda babarâ), il lui présenta ensuite une boule de mil, de la viande fraîche, de la viande cuite ; c'est seulement lorsque l'homme, nommé Mimbidats aperçut un os blanc (?) et l'oesophage d'un boeuf qu'il accepta de descendre. On lui construisit une case (hay), on lui donna une épouse et il travailla exclusivement pour le chef. On tua un boeuf dont on lui donna les os et les oesophages ; de nos jours encore les Mimbidats recevraient ces mêmes morceaux des boeufs sacrifiés dans le grand kuli. Il était nécessaire de se concilier les bonnes grâces de ces Mimbidats, étant en effet le plus ancien habitant de Muturua connu, il devait être l'homme qui connaissait le mieux les kuley des lieux, et le mieux à même donc à les rendre favorables ou défavorables, au profit ou au détriment des habitants de Muturua.

Mais le Mimbidat en question n'était pas en fait le seul homme vivant sur la montagne de Muturua. Il y avait d'autres indigènes près des éboulis rocheux de Mogo qui prirent le nom de Guiziga Muturua Mogo, Bildinguer les découvrit en suivant des traces de pas qu'il avait relevées près du lieu où la veille il avait sacrifié un boeuf. Moyennant l'offrande de nourriture et de bière de mil, les futurs Muturua Mogo acceptèrent de descendre et de se soumettre à Bildinguer. Ils forgèrent les armes pour les Muturua et devinrent les fossoyeurs des Muturua ngi Buï.

En jouant sur la montagne "près de laquelle poussent beaucoup d'herbes gulinger", les enfants de Bildinguer découvrirent un homme qui s'enfuit à leur approche. Informé de l'affaire, Bildinguer utilisa une fois de plus sa technique d'approche favorite, il offrit au jeune homme de la nourriture et de la bière de mil et le ramena ivre à Muturua. Il lui donna une épouse et l'installa à Rum.

Certains Gulingor et Mogo ont une fonction très particulière à Muturua, ils sont Mi pra Kuley ("celui qui voit les Kuley"), en fait les plus grands devins.

Certains informateurs disent également que les Guiziga Muturua Korko, ainsi que les Guiziga Muturua Tahay et Ganaha occupaient la montagne de Muturua avant l'arrivée de Bildinguer ; à ce sujet les informations sont plus contradictoires.

Ainsi, fort peu de temps après sa création, le groupe des Muturua dont Bildinguer était le chef avait absorbé plusieurs individus n'ayant avec lui aucun lien généalogique réel ; leurs descendants sont encore membres du clan des Muturua : la règle d'exogamie clanique y est toujours de rigueur, les mêmes interdits alimentaires y sont respectés. La répartition des tâches entre les divers groupes constituant "les Muturua" s'est perpétuée jusqu'à nos jours.

La création des villages de Mambaya, Ganaha, et Badjava, daterait de l'époque de Bildinguer.

C'est du temps de Bildinguer également que date l'arrivée d'émigrants venus de Léré au Tchad, des Mundang, que les Guiziga nommèrent Mbana. Sous la conduite de Baldawar Motchafiou, ces Mbana s'installèrent à Midjivin et créèrent bientôt les villages environnants : "Mumur, Bololo, Mahay, et Djagara datent des premières heures"(1). Midjivin n'étant séparé de Muturua que par une quinzaine de kilomètres de brousse, les Muturua virent d'un oeil inquiet l'installation de leurs voisins. Effectivement peu de temps après, les nouveaux arrivants levèrent les armes contre les Guiziga qu'ils battirent à Badjava. Par la suite, sous la conduite de Bizumizang, fils de Bildinguer et futur chef de Muturua, qui obtint de son père le commandement des survivants, les Guiziga devaient prendre une éclatante revanche. Bildinguer eut l'immense joie de voir flamber la montagne de Midjivin. Il appela alors tous les Guiziga et leur dit :"aujourd'hui je vais mourir, mais pas comme tous les autres hommes, je suis béni par Buimulvung ("dieu") qui m'a donné tous mes pouvoirs", cela dit il s'enfonça dans la terre sous les yeux ébahis des Guiziga.

"Par la suite les relations devinrent moins tendues et bientôt amicales. Au temps de Binyenye (3e chef de Muturua) (2) et de Mindirguidaï (chef de Midjivin), les deux tribus se rencontrèrent sur les lieux mêmes de leurs premiers combats pour faire la paix" (3). D'alliés et amis les Guiziga devinrent bientôt parents avec les Mundang à la suite de mariages fréquents entre les deux tribus. Beaucoup de Mundang épousèrent des femmes Guiziga, disent les informateurs ; les enfants adoptèrent leur langue maternelle, la langue Mundang perdit peu à peu de son extension au profit de la langue Guiziga". Les gens de Midschwin (Midjivin) abandonnèrent leur langue et une grande partie de leurs coutumes ; et à moins d'être prévenus, on les prendrait facilement pour des Guiziga authentiques" (3). De nos jours lorsque les Guiziga parlent des descendants réels ou fictifs du premier chef de Midjivin, ils ne les appellent d'ailleurs pas Mbana, mais Guiziga Mbana. Les Mbana de Midjivin auraient adopté la langue Guiziga au temps de Bidamba, troisième chef de Midjivin.

Une tradition recueillie par FOURNEAU (3) "rapporte que quatre frères, fils du chef de Léré, quittèrent leur pays pour monter vers le Nord. En passant par Sokoye, ils arrivèrent à Midjil où l'un des frères s'arrêta ; à Taoudé, un deuxième lacha ses

---

(1) COURNARIE, CEDILLE, FOURNEAU. op. cit. p. 4.

(2) Le 3e chef de Muturua est Biembulvung et non Binyenye qui sera le 7e chef.

(3) COURNARIE, CEDILLE, FOURNEAU. op. cit.

compagnons ; Baldawar Metchafiou, le seul dont le nom nous soit parvenu, s'installa à Midschwin. Le quatrième enfin continua son chemin jusqu'à Maroua où le chef Guissiga le prit comme ministre.

Rapidement les Guiziga de Muturua acquirent un grand prestige ; leur chef Bildinguer ne pouvait être à plusieurs titres reconsidéré comme un homme ordinaire :
- il avait brisé les liens qui le rattachaient à son groupe d'origine, en prenant l'initiative d'émigrer et surtout en dérobant impunément un objet sacré vénéré par sa tribu.
- il s'est imposé aux indigènes de Muturua qu'il a intégrés à son groupe.
- il a mis sur pied une organisation politique et religieuse en attribuant à chaque groupe de descendance constituant le clan des Muturua un rôle spécifique : chefferie, pouvoir religieux, pouvoir de devin...
- il s'est imposé comme chef guérier, puisqu'après une première défaite, il soumit les Mbana par l'intermédiaire de son fils.
- sa progéniture était particulièrement nombreuse puisqu'il avait dit-on trois cents femmes.
- enfin, il ne mourut pas comme tout le monde puisqu'il avait prévu sa mort et qu'il enfonça lentement dans la terre sous les yeux des Guiziga qu'il avait spécialement convoqués à cet effet.

Autant de raisons de le considérer comme un surhomme marqué du sceau de Builmunvung, statut éminent qui allait rejaillir sur son fils aîné et, à un degré moindre, sur tous les membres de son lignage. Aussi, la thèse présentée par nos informateurs selon laquelle les petits groupements venus d'horizons divers créer les villages à proximité de Muturua se soient soumis d'eux-mêmes nous paraît-elle tout à fait plausible (1). Il valait mieux pour eux payer tribut aux Muturua et se placer sous leur protection plutôt que de subir des razzia continuelles.

C'est ainsi que se créèrent les villages de Zuzuï par des gens venus également de Gudur où ils étaient appelés Ndada ("bébés") et qui devinrent les Guiziga Zuzuï ; de Bruï, Gurmuï, Pilim, Illir ; plus tard seront créés les villages de Muda (par des Guiziga Mustoda venant de Mahay), Mussurtuk (d'abord par des Guiziga Tsabaï puis par des Guiziga Podizam) ; Laf (par des Guiziga Derdeu)...
- Les Guiziga de Lulu.

L'ancêtre fondateur du clan du chef actuel du chef de Lulu se nommait Barlaw. Il est sorti de la montagne même de Lulu, disent les Guiziga, et fut chef du quartier

---

(1) Ce processus de domination des Muturua sur les groupes voisins rappelle par plusieurs aspects celui des Alur des rives occidentales du lac Albert sur les tribus voisines. Southall A.W. "Alur Society". Cambridge. 1953.

Marbaï, situé sur la montagne même de Lulu. Son fils aîné lui succéda à la chefferie, tandis que deux autres de ses fils allèrent au pied de la montagne fonder les quartiers de Zamala et Djikaka dont ils devinrent Massaï. La création de ces deux quartiers daterait du passage de Bildinguer à Lulu, au cours de sa migration vers Muturua. Un autre fils de Barlaw aurait été renié par ses frères qui l'avaient surpris en train d'enterrer un mort. Il fonda la famille des Gudi (forgerons fossoyeurs) qui prit le nom de Guiziga tsabaï Gudi, alors que le lignage de ses frères prit le nom de Guiziga Tsabaï Tsabaï. Les Tsabaï Gudi sont actuellement scindés en deux groupes : les Mariam et les Woudam.

Arrivèrent ensuite à Lulu, venant de Djeleng (situé à quelques kilomètres seulement au nord-ouest de Lulu) des Massalam, qui demandèrent à Barlaw l'autorisation de s'installer à proximité de Marbaï, avant d'aller au pied du pic Lulu créer le quartier de Zip. Le fondateur devint Massaï et sa renommée dépassa rapidement les limites du quartier de Zip : il devint le grand Massaï pour toute la montagne de Lulu, son descendant jouit encore de nos jours de la même renommée et des mêmes prérogatives. D'autres Massalam créèrent le quartier de Kalaï. Les Massalam ("épée") spécialistes de la fabrication des épées, auraient été les principaux fournisseurs des Muturua au cours des luttes que ces derniers menèrent, dit-on, contre les Dua et les Kolas.

Des Manga venant de Djagala (près de Hina, à l'ouest de Lulu) créèrent le quartier de Kibeng ; des émigrants venus de Badjava créèrent le quartier de Mukudua dont ils prirent le nom, vraisemblablement à l'époque où s'opposèrent les Guiziga Muturua et les Mbana nouvellement installés à Midjivin.

Vinrent ensuite par petits groupes : des Midi venant de Ndukula au sud ; des Dabatcha venant de Matchap au nord, près de Mokolo ; des Mulda venant de Mokong, au nord ; puis des Zuzuï venant de Gudur, qui prirent le nom de Mézzé ; des Goalza, des Mégué ; des Derdeu venant de Dirdao, près de Kaélé ; des Wuilé venant de Zidim, au nord de Lulu.

Le principe de la répartition du pouvoir politique et religieux est ici le même qu'à Muturua : la chefferie de Lulu est héréditaire, du père au fils aîné ; la chefferie des quartiers ou villages dépendant de Lulu est assurée par les fils ou frères du chef de Lulu ; la fonction de Massaï, héréditaire également, du père au fils aîné, est assurée par un descendant du fondateur (1). Ce principe ne fut cependant pas

---

(1) A l'exception de la fonction de Grand Massaï, assurée par un Guiziga Massalam Zip, qui n'est pas membre de la famille des premiers fondateurs de Lulu.

très régulièrement appliqué : le territoire des Lulu était beaucoup moins étendu que celui des Muturua ; leur chef ne pouvait rivaliser en prestige avec celui des Muturua. Une partie de la chefferie de Lulu fut annexée par les Muturua à la suite d'une ruse, avec le consentement de ses habitants. Venus chasser dans la brousse proche de Ouzal, les Muturua étonnèrent par leur habileté les habitants du secteur, qui acceptèrent en échange du gibier de passer sous le commandement des Muturua. Il fallut attendre 1944 pour que le chef de Lulu, Kokere, recouvre l'intégralité de son territoire, malgré les protestations véhémentes du chef de Muturua, Ngaïma.

- Le groupe des Bi-Marva.

La dissolution du groupe des Bi-Marva lors de la prise de Maroua par les Fulbé, la dissémination actuelle de ses ressortissants, rend plus difficile et plus aléatoire qu'à Muturua ou Lulu notre tentative de reconstitution historique. Les informateurs à de rares exceptions près, sont incapables de donner des renseignements intéressants sur l'origine de leur propre clan, à plus forte raison sur les relations qu'ont entretenu entr'eux divers clans à une époque reculée. Les informateurs ne sont même pas d'accord sur l'appartenance de certains clans à l'ethnie Guiziga ou Mofu ; ce qui confirmerait la thèse selon laquelle Mofu et Guiziga seraient de proches parents.

Une tradition orale recueillie par J.C. ZELTNER (1), nous l'avons signalé précédemment, fait venir de la région de Léré les premiers Guiziga de Maroua. A l'origine ces chefs auraient fait partie de la tribu des Mbana. Les relations qu'entretiennent encore les Guiziga répartis dans l'actuelle subdivision de Méri avec les Guiziga de Midjivin tendrait à confirmer cette hypothèse. Récemment encore, le chef des Midjivin aurait envoyé un groupe de Guiziga Mbana à la sous-préfecture de Méri pour protester contre la nomination d'un chef de village Guiziga sans lui avoir demandé son avis. Plus sûrement est-ce là le résultat de migrations consécutives à l'invasion Fulbé. Des Marva ont pu émigrer vers Midjivin et garder des relations avec leurs anciens parents ; on peut également supposer que des Midjivin aient émigré vers Maroua, ou encore que quatrième fils du chef de Léré, selon la version rapportée par FOURNEAU, se soit effectivement mis au service du chef de Maroua, ce qui expliquerait que le chef de Midjivin considère avoir droit de regard sur cette descendance.

Les informations que nous avons pu recueillir sur le terrain infirment cette théorie ; le premier chef des Marva viendrait du Mandara disent certains, du Baguirmi prétendent d'autres informateurs. L'installation des Bi-Marva à Maroua serait contem-

---

(1) Archives ORSTOM Yaoundé (non datées).

poraine de l'installation de Bildinguer à Muturua, puisque le premier des Marva vivait il y a onze générations. On peut donc légitimement penser que les trois grands groupes Guiziga se sont constitués à la même époque, du moins au niveau du mythe (ce qui est déjà important en soi).

A leur arrivée à Maroua, les Marva auraient refoulé vers le nord des Mofu qui étaient déjà en place, population avec laquelle les Guiziga prétendent pourtant avoir de tout temps entretenu les meilleures relations. Il y a certainement eu à cette époque, à supposer que les Guiziga et les Mofu ne soient pas issus d'un tronc commun, de nombreux échanges d'épouses ce qui expliquerait des rapprochements linguistiques et la confusion entre certains clans.

Leta, premier chef de Maroua, avait autorité sur tous les Guiziga Marva. Quatre générations plus tard, à l'époque où les premiers Fulbé arrivaient au Nord Cameroun, le pouvoir fut réparti entre le chef de Maroua (Jonkoï) et celui de Kaliao (Akaden), son frère ou son neveu (les informateurs ne sont pas d'accord à ce sujet). La transmission du pouvoir, comme à Muturua et Lulu, se faisait du père au fils aîné.

Les Bi-Marva avaient autorité non seulement sur les gens de Maroua, mais aussi sur des fragments de populations habitant déjà (après l'invasion Fulbé prétendent d'autres informateurs) au nord de Maroua, vers Godola, Mambang, Tchéré, Hulum, Dugur, Tchakidjébé...

Le groupe dit Bi-Marva, se serait donc constitué, comme celui des Muturua et des Lulu, par l'absorption de petits groupements déjà en place ou venus s'installer ultérieurement.

Aucun des Bi-Marva installés au nord de Maroua n'a pu nous donner des précisions sur la façon dont les Bi-Marva ont pris le pouvoir. Les seules informations que nous ayons pu recueillir à ce sujet émanent de Guiziga Marva Pedizam émigrés au sud de Maroua, à Mussurtuk en particulier. Il n'y aurait pas eu prise de pouvoir par la force, ni soumission volontaire au Marva à cause de leur force supposée, mais précisément à cause de leur faiblesse et par voie de conséquence de leur capacité à mieux rendre la justice. "Avant de nous appeler Guiziga Marva Pedizam, m'ont dit les Pedizam émigrés à Mussurtuk, nous nous appelions Djogom (1), nous étions très forts et très riches. Nous avons choisi pour chef un homme des futurs Bi-Marva qui eux étaient très pauvres, de

---

(1) Les Guiziga appellent Djogom l'enfant qui sera vraisemblablement plus tard d'une force physique peu commune.

façon à ce qu'il rende bien la justice ; nous sommes ainsi devenus des Guiziga Marva". Le chef serait donc chez les Bi-Marva la réplique du chef à "peau de léopard" chez les Nuer. En fait il semble que ce chef, à côté des pouvoirs d'arbitre qu'il pouvait avoir au départ, selon la version présentée par nos informateurs, ait acquis par la suite un pouvoir politique non négligeable, et on le retrouvera à la tête de ses troupes, lors de l'attaque Fulbé.

Après la scission des Guiziga Marva en deux groupes (Guiziga Marva et Guiziga Kaliao), scission qui aurait été favorisée par les Fulbé avant leur lutte armée contre les Guiziga, le chef de Maroua avait autorité sur les Guiziga Hulua, les Djogom (divisés en Mambang, Godjolé et Podizam), les Godola (ou deguen), les Médemtéré, les Dogba, les Tchéré, les Mikiri, les Dugur, les Tchakidjégé... le chef de Kaliao avait autorité sur les Bilguim, les Sambala, les Djébé, les Budugu... (1).

Les lignes qui précèdent, nous en sommes parfaitement conscients, mettent surtout en évidence notre incapacité à reconstituer l'histoire des Guiziga antérieure à l'arrivée des Fulbé. Si les différentes versions présentées le plus souvent par des administrateurs nous ont paru contradictoires parfois et en tous les cas peu fondées nous ne sommes pas plus capables qu'eux de présenter du moins pour une période reculée une version satisfaisante des faits, ni de marquer avec précision la limite du réel et du légendaire.

Il nous a semblé pourtant qu'il était possible d'extraire de ces informations un certain nombre de constantes :

- Les Muturua, les Tsabaï (Lulu) et les Bi-Marva semblent avoir pris possession de leur "territoire" actuel à la suite de migrations relativement récentes. Si l'on se situe par rapport à la guerre Fulbé-Kirdi (prise de Maroua en 1809), d'après le recueil des généalogies des clans des chefs Guiziga, il y avait déjà eu à Maroua (généalogie recueillie par ZELTNER) quatre chefs Guiziga, à Muturua régnait le troisième chef. Nos informateurs s'accordent à reconnaître pour ce qui est de Lulu/le deuxième chef que régnait lorsque Bildinguer quitta Gudur en direction de Muturua. Les trois groupes se seraient donc constitués à peu près à la même période, fin du XVIIe début du XVIIIe siècle.
- Ces trois groupes se veulent généalogiquement indépendants les uns des autres. Reconnaître pour un Muturua qu'il est descendant d'un Marva lui oterait singulièrement de son prestige ; il serait inféodé au groupe de Marva son aîné, dont il ne serait en

(1) Il est difficile de savoir ici, le même nom servant à désigner bien souvent le village et le groupe humain qui l'habite, s'il s'agit de groupes de descendance ou seulement de gens occupant le même territoire.

somme qu'une fraction dissidente. L'actuel chef traditionnel de Muturua nous a affirmé qu'à une époque tous les Guiziga dépendaient du chef de Muturua.

Ces trois chefferies se sont elles-mêmes constituées par l'absorption de micro-groupes déjà installés ou venus ultérieurement. Leur homogénéité (relative en ce qui concerne les Marva) relève beaucoup plus d'une organisation politique et religieuse à tendance intégratrice qu'à la reconnaissance de liens généalogiques réels. Leur domination ou plus exactement leur influence politique sur les hommes vivant sur les territoires de leur juridiction ne s'est jamais accompagné de l'appropriation des terres.

Il y a séparation, sinon dès le départ du moins très rapidement, des pouvoirs politiques et religieux. La même structure de répartition du pouvoir se retrouve dans ces trois groupes.

Nous avons affaire à une population parlant actuellement la même langue et nous le verrons plus loin, participant aux mêmes croyances, à la même organisation économique.. mais au départ très hétérogène, ayant vraisemblablement derrière elle un long passé de migrations.

II - L'invasion Fulbé.

Les trois chefferies Guiziga étaient constituées vraisemblablement depuis un peu moins d'un siècle lors de la venue des Fulbé.

Les Fulbé (1) ne sont pas arrivés au Nord Cameroun en conquérants. Venant du Nord-ouest des royaumes Haussa et Bornouan encore en majorité païens, ils s'introduisirent au nord Cameroun par petits groupes poussant devant eux leurs troupeaux. Ils n'étaient pas les premiers Peuls à s'introduire ou à tenter de s'introduire au Cameroun puisque en 1550 un groupe Peul s'était déjà attaqué à Foumban au cinquième roi du Bamoun et avait dû se replier sur les pentes de l'Adamaoua.

Plus tard, au moment où les Fulbé commencent à s'intégrer aux royaumes Haussa "certains d'entre eux laissant là, leurs parents marchèrent plus loin à l'Est. Rencontrant la Bénoué ils en remontèrent le courant ; franchissant le Logone ils s'arrêtèrent enfin à Abou-Chern, près de Massenia".

---

(1) au singulier Poullo.

La vie des Fulbé dans les royaumes Haussa n'était pas toujours facile ; même si en 1750, l'Islam était la religion officielle de chacun des sept royaumes Haussa, selon le souverain du moment, c'est tantôt la lutte contre les païens qui prévaut, tantôt un retour au paganisme. Il n'est donc pas étonnant qu'à la suite soit de dissentions entre clans Fulbé soit de répression de la part des Haussa que plusieurs groupes Fulbé aient quitté les royaumes Haussa et émigré notamment vers l'Est en direction du Nord Cameroun.

A la même période des groupes Fulbé étaient souvent chassés du Baguirmi. Les premiers contacts qu'ils eurent avec les païens furent loin de tourner à leur avantage. Les vols de bétail étaient nombreux, les Fulbé devaient payer un tribut en bêtes et en lait pour avoir droit de traverser les champs païens. Les Kirdi leur imposèrent longtemps des droits humiliant allant "jusqu'au jus primae noctis". "La différence entre eux et les païens ne devait d'ailleurs pas être bien grande puisqu'ils n'avaient conservé de la religion musulmane que les pratiques extérieures" (1).

Pour pallier cette situation les Fulbé cherchaient l'alliance avec les chefs païens en prenant leurs filles comme concubines, lorsqu'ils étaient suffisamment nombreux, ils secouaient le joug et n'hésitaient pas à jouer du poignard quitte ensuite à subir les représailles.

Ainsi le premier chef fulbé Kaweyro qui s'est installé à Maroua à la tête d'un petit détachement aurait été assassiné par Johkoï chef Guiziga Marva à l'époque. Même dans l'adversité les Fulbé installés au nord Cameroun n'arrivaient pas à faire leur unité, les rivalités de clans subsistaient.

Cette situation dura jusqu'au début du XIXe siècle époque à laquelle Ousman dan Fodio lance son appel à la guerre sainte. La première tâche du Modibo sera d'obtenir de tous les Ardo'en (c'est-à-dire chef des petites fractions claniques disséminées dans tout le nord) de la Bénoué au Mandara, un serment d'obéissance ; ce ne fut pas le plus aisé. Il y avait alors dans la plaine du Diamaré des Peul Illaga et Badawa à Maroua (l'entente entre ces deux groupes était loin d'être parfaite puisque dans un premier temps les Badawa se seraient mis du côté des païens contre les Illaga) et plus au sud des N'Gara expulsés du Baguirmi.

Les premières tentatives des Fulbé pour secouer le joug païen furent vouées à l'échec. Bi Jonkoï, chef des Guiziga de Maroua fit appel au sultan du Mandara son

---

(1) Capitaine LEMOIGNE (archives ORSTOM Yaoundé, non datées).

protecteur qui vint à son secours d'autant plus volontiers qu'il était lui-même inquiet des menées expansionnistes des Fulbé. Battus, les Fulbé Illaga durent fuir vers le sud. Bi Jonkoï aurait été tué au cours de la bataille, c'est son fils Leta qui lui succéda. Ardo Bakari regroupa tous les Peuls Illaga de la région de Binder et de Mindif et revint à la charge "les Fulbé agirent alors par ruse" nous dit le capitaine LEMOIGNE (1), "ils montèrent Bikaliao frère de Jonkoï contre son neveu Léta, prétextant que la chefferie de Maroua plus importante que celle de Kaliao devait lui revenir de droit. Bi Kaliao partit en guerre contre Léta qu'il mit en fuite et les Fulbé n'eurent plus devant eux qu'une armée au lieu de deux, armée qui fut battue à Kaliao". Léta s'était d'abord réfugié à Tchéré puis chassé de Tchéré trouva refuge auprès du sultan du Mandara avant de revenir à Dugur. Les Guiziga Kaliao et les alliés Mundang de Matfaï se réfugièrent dans les montagnes au nord de Maroua occupés par les Mofu, laissant le terrain libre aux Fulbé (1809). Ils prêtent main forte aux Matakam qui résisteront avec plus de succès. Vainqueurs les Illaga auraient abandonné le commandement de Maroua aux Badaoua leurs anciens adversaires devenus leurs alliés.

Ce sont également les Peuls Illaga qui s'en prirent à peu près à la même époque aux Mundang de Kaélé_Midjivin et aux Guiziga de Muturua. Les populations habitant près des inselbergs de Midjivin-Boboyo-Lara résistèrent farouchement tandis que "les gens de plaine (Garéï-Mindjil-Goubara et la vallée du Mayo Boboyo) n'avaient d'autres ressources que la fuite à Binder ou à Léré chez leurs frères de race" (2).

Chez les Guiziga la résistance fut plus farouche encore. Après une série de victoires et de revers le siège fut mis devant Rum ; les Guiziga refusant de se soumettre se réfugient dans les rochers ; manquant d'eau et de nourriture ils durent bientôt capituler. Bi Emboulvoung, petit-fils de Bildinguer était alors chef de Muturua. Le lamido de Binder obtint de son souverain de Yola le commandement des Muturua, qui passèrent vers la fin du 19e siècle, à la suite d'une dispute entre les lamibé de yola et Binder, sous l'autorité du lamido de Mindif.

Cette soumission des Muturua, il en fut d'ailleurs de même de la plupart des groupes païens qui furent obligés de se soumettre, fut constamment remise en question. Bientôt les Fulbé ne s'aventurèrent sur le territoire des Muturua, dont l'intégrité avait été sauvegardés que pour la perception annuelle de la "Zakat" qui donnait régulièrement

---

(1) Archives ORSTOM Yaoundé (non datées).

(2) COURNARIE, CEDILLE, FOURNEAU, op. cit. p. 21.

lieu à de sanglantes batailles. Se promener seul ou même par petits groupes équivalait souvent à un suicide. Cette résistance farouche, cette guérilla continuelle allant du simple vol de bétail à l'assassinat à grande échelle, valut aux Guiziga une réputation de voleurs et d'assassins très tenace encore de nos jours.

Dans ces conditions, toute tentative d'assimilation ou d'islaminisation était vouée à l'échec. Les Fulbé le comprirent bientôt et leur zèle religieux déclinant rapidement, c'est l'esprit de rapine et l'approvisionnement en main-d'oeuvre qui prévalut. De nombreux païens, soit à la suite de rapts perpétrés par les Fulbé, soit vendus par leurs congénères, notamment en période de disette, devinrent esclaves de cases (matchubé) ou "serfs cultivateurs". Il arrivait parfois aussi, en contrepartie, que les païens s'emparent de Fulbé qui avaient l'imprudence de s'aventurer un peu trop à l'intérieur des régions païennes et ne les libèrent que contre paiement d'une rançon.

A cet échec religieux, il convient d'ajouter l'échec commercial pour les mêmes raisons : les routes étaient trop dangereuses pour que le commerçant Fulbé s'y aventurât, sans risquer le vol ou l'assassinat.

La domination Fulbé, par l'atmosphère d'insécurité qu'elle fit régner dans les régions païennes conquises, par les mouvements de population et l'éclatement de groupes (tel les Bi-Marva) qu'elle entraîna, a très certainement fortement marqué ces populations. On ne peut pas dire cependant, en ce qui concerne la chefferie de Muturua, qu'elle ait profondément altéré le fonctionnement des institutions traditionnelles politiques et religieuses. L'intégrité du territoire a été maintenue, ce qui par exemple n'a pas été le cas chez les Mundang ; le chef Guiziga de Muturua a continué d'exercer son pouvoir par l'intermédiaire de ses fils ou frères sur les villages relevant jadis de son commandement et n'a donc rien perdu de son prestige passé ; il est de même permis de penser, que dans une certaine mesure, l'aide mutuelle que s'apportèrent les divers villages du canton dans la lutte contre les razzieurs Fulbé les aida à acquérir une certaine conscience du groupe. Les gens de Mouda se souviennent encore avec reconnaissance de l'aide qu'avaient apportés à leurs ancêtres les habitants de Zuzuï, Laf, Mussurtuk, Fulu contre un groupe de Fulbé voulant brûler le village.

Les textes dont nous disposons ne font à aucun moment état d'une alliance des Bi-Marva et des Muturua contre l'envahisseur, alliance qui aurait vraisemblablement compliquée considérablement la tâche aux Fulbé.

Bien au contraire certains textes, dont celui de ZELTNER parlent d'une opposition, comme nous l'avons vu, entre Guiziga Marva et Guiziga Kaliao issus pourtant

d'une même branche de descendance. Cela tendrait à confirmer la version selon laquelle le chef de Marva n'aurait pas réussi comme son collègue de Muturua à asseoir son autorité sur les groupes hétérogènes unis sous l'appellation de Guiziga (Habé à l'époque).

Certains informateurs, dont le chef de Mussurtuk ont une version très personnelle de la conquête de la plaine de Maroua par les Fulbé... "Les Fulbé à leur arrivée à Maroua auraient été placés sous commandement Guiziga. Ils créèrent des écoles coraniques et les chefs Guiziga par souci de prestige auraient envoyé leurs fils à l'école. Ces fils destinés à devenir chefs se seraient islamisés. Les Guiziga n'ayant pas fréquenté l'école coranique refusèrent l'Islam et quittèrent Maroua pour se répandre au nord dans l'actuel arrondissement de Méri". Les Guiziga de Maroua n'auraient donc pas été chassés par les Fulbé, mais auraient abandonné volontairement la place.

III - Prise de possession allemande.

A la suite de la conférence de Berlin (novembre 1884-février 1885) à laquelle participaient quatorze nations décidées à se partager l'Afrique, l'Allemagne héritait entre autre du Cameroun. Il avait été décidé au cours de cette conférence, qu'une annexion ne pourrait être reconnue qu'à la condition qu'elle soit suivie d'une occupation effective, réalisée avec des forces suffisantes.

Or, si la zone côtière du Cameroun fut reconnue dès le 15e siècle (1472) par Fernando Po, la région du nord Cameroun ne fut atteinte qu'au 19e siècle et cela non par le golfe du Bénin mais après la traversée du Sahara : ce qui intéressait en effet à l'époque les futurs colonisateurs était en effet la cuvette tchadienne dont avaient parlé les voyageurs Arabes.

En 1823 : le major anglais DENHAM atteint le lac Tchad et s'avance jusqu'à Mora.

En 1851 : l'Allemand Henri BARTH qui travaille pour le compte des Anglais, descend plus au sud et atteint Yola.

C'est seulement en décembre 1893 que l'expédition allemande Von Uchtrizt-Passarge atteint Maroua et traite avec les Lamibé en place (seul le lamido de Rey Bouba lui avait résisté).

Plusieurs années furent nécessaires en fait pour prendre position au nord Cameroun.

Après avoir affronté une résistance farouche en pays Bamiléké, les Allemands durent faire face aux armées organisées du 4e émir de Yola, Djoubeirou et des Lamibé qui

CEDI - USSHM

avaient compris leur erreur. Après la victoire remportée sur Djoubeirou en 1902 à Maroua par le lieutenant Allemand DOMINIK, les Allemands seront maîtres du nord Cameroun. Ils avaient dû auparavant livrer bataille aux païens du sud de Maroua tandis qu'à la même période le lieutenant RADKE était venu à bout de Sule, le lamido de Roy. Il convient de signaler que les Français et les Anglais leur avaient donné un sérieux coup de main ; les premiers qui avaient des vues sur le Tchad étaient venus à bout du terrible RABAH(1) et de ses 2 700 fusils, retranchés à Koussori (Fort Foureau) ; les seconds qui désiraient s'installer en Nigéria s'emparent de Yola, affaiblissant ainsi les forces de Djoubeirou à qui ils reprochaient de faire obstacle au commerce sur la Bénoué.

Dès le milieu du XIXe siècle, à la mort du premier émir de Yola, Adama(1848) la puissance peule avait tendance à décliner. "Dès avant la mort du Modibo, la suzeraineté de l'Emir commençait à être remise en question par les plus puissants des vassaux tentés d'ériger leur fief en état indépendant. Le Lamido de Roy en fut le plus célèbre exemple" (2).

Le zèle religieux n'était plus ce qu'il était au temps de la guerre sainte, les vieilles querelles de "familles" n'étaient pas mortes, les lamidats se faisaient concurrence et recherchaient leur indépendance vis-à-vis de l'Emir estimant que le tribut à payer à Yola était trop élevé eu égard aux risques que comportait sa collecte en pays païen. La guerilla continuelle qu'ils devaient mener pour asseoir leur autorité sur l'élément païen et la véritable guerre qu'ils durent soutenir face au colonisateur avant de s'incliner diminua d'autant leur puissance. On aurait pu s'attendre en conséquence à ce que l'état de soumission dans lequel étaient les païens vis-à-vis des Fulbé en fut amélioré. En fait il n'en fut rien, bien au contraire. Les Fulbé se rendirent rapidement compte de l'intérêt qu'ils pouvaient tirer de la présence du colonisateur ; d'ennemis, ils devinrent très vite les collaborateurs soumis et intéressés du "blanc".

Le système d'administration indirecte instauré par le colonisateur eut pour conséquence de renforcer la puissance des Fulbé au détriment des Kirdi. Le système d'administration mis en place par les Fulbé ne fut pas remis en cause, les païens continuaient à dépendre des lamibe qui pouvaient désormais compter sur la force armée allemande pour sauvegarder leur autorité et la raffermir dans les nombreux cas où elle

---

(1) Selon le capitaine LEMOIGNE, RABAH serait venu d'Egypte, il aurait soumis le runga et le kouti, razzié le pays Banda et Sara et se serait installé à Dikoa après avoir vaincu les Kotoko et les Bornouan : "La renommée de RABAH s'étendait au loin, on parlait de lui et on le craignait au Bornou, au Kotoko et au Diamare.

(2) LESTRINGANT, op. cit.

était défaillante. "Pour les Habe, ce fut souvent un recul par rapport aux situations acquises et ils réagirent ici et là avec brutalité" (1). Les représailles ne furent pas moins brutales ; ainsi le village de Boboyo par exemple en pays Mbana, aurait été incendié du moins partiellement six fois en treize ans, sans pour autant que les habitants acceptent une soumission sans histoire. En 1904, lors de la création du poste de Bongor, les Allemands furent amenés à faire de la répression chez les Massa qui ne voulaient pas obéir aux Fulbé. Des Guiziga de Muturua-Midjivin et Maroua se souviennent encore des farouches représailles menées par DOMINIK contre les dissidents, "il tuait tous les hommes, même les enfants mâles" disent-ils.

Certains membres de l'Administration allemande furent très vite conscients non seulement du fait que l'animosité des Habe à l'égard des Fulbé avait quelque fondement et n'était pas prête à s'éteindre mais aussi du fait que sans leur intervention le rapport des forces aurait certainement tourné à l'avantage des païens. Ayant compris cela, ils comprirent, par la même occasion, que le système d'administration indirecte n'était peut-être pas la meilleure solution à adopter et que les difficultés rencontrées n'étaient pas dûes uniquement à la sauvagerie des païens.

Si le lieutenant DOMINIK estimait que l'esclavage des païens "dans une certaine mesure est éducatif du point de vue économique parce que les païens ne peuvent être amenés à travailler que par force" (2), par contre dès 1906, le capitaine ZIMMERMAN qui avait dû entreprendre une tournée dans le nord à la suite de nombreuses plaintes émises par des islamisés à la résidence de Garoua, notait dans son rapport (3) : "Pendant qu'ils (les Fulbé) cachent d'un côté leurs propres rapines à l'administration, ils demandent d'autre part son aide contre ceux qu'ils ont pillés, lorsqu'ils ont conscience de leur impuissance à l'égard de ces derniers... C'est avec une honteuse apparence de sincérité qu'ils avouent : c'est seulement la présence des blancs qui les protègent du sort qu'eux-mêmes ont réservé il y a de nombreuses décades aux païens dont la force s'est maintenant accrue"... Il conclut son rapport en disant qu'une des tâches les plus urgentes de la Résidence (Moré pour le nord) était d'entrer directement en contact avec les tribus païennes.

---

(1) LESTRINGANT, op. cit.

(2) Lieutenant DOMINIK, rapport du 1-10-1902 (archives Yaoundé)

(3) Capitaine ZIMMERMAN "rapport sur la traversée de la montagne Mandara" du 6-11-1905 au 20-1-1906 (archives Yaoundé).

Le principe de l'administration indirecte ne fut pas abandonné pour autant, il présentait en effet l'avantage, malgré ses graves imperfections, d'administrer tant bien que mal une région très peuplée et fort mal connue, avec des effectifs européens très réduits. Il se justifie si l'on tient compte du fait que le but de la colonisation du nord Cameroun à l'époque, n'était pas l'exploitation du territoire, mais la recherche de voies de liaison intra-coloniales avec la Centrafrique notamment.

Il eut pour conséquences, d'une part d'envenimer les relations Habe-Fulbé exacerbée qui se manifeste tant à l'égard du colonisateur que du Fulbé. Cette xénophobie déjà tendues, et de susciter d'autre part chez les païens une xénophobie/entraîna chez les populations païennes un repli sur elles-mêmes, une méfiance vis-à-vis de tout contact extérieur, préjudiciable à son développement, et de part et d'autre une situation de violence qui se prolongea jusqu'à une date récente.

IV - La colonisation française.

Le conflit mondial 1914-1918 entre l'Allemagne et les puissances alliées conduisit à des opérations militaires au Cameroun. Les troupes françaises venant du Tchad aidées par les armées anglaises du nord Nigéria attaquent le nord Cameroun.
- Maroua tombe le 19 décembre 1914 devant les troupes du colonel BRISSET.
- Garoua doit se rendre en juin 1915.
- VON RABEN replié sur Mora (poste fortifié dès 1902 par DOMINIK) résiste farouchement, soutenu par les païens, de décembre 1914 à février 1916.

Les opérations militaires se traduisent pour les populations du nord Cameroun par des pertes importantes en vies humaines, par des villages brûlés et des plantations dévastées.

La prise de possession du Cameroun par les Français en 1919 à la suite du traité de Versailles, entériné en 1922 par la Société des Nations qui créa la formule du mandat, ne modifia pas fondamentalement la situation des populations qui nous occupent.

Les Français eurent à administrer une région qu'ils ne connaissaient pas, loin d'être pacifiée, avec des moyens matériels et en hommes des plus réduits. "On n'incriminera jamais assez, dit LESTRINGANT (1), l'insuffisance des moyens administratifs mis en oeuvre eu égard aux dimensions du pays et aux lenteurs des relations". Ils optèrent pour le système d'administration indirecte mis en place par les Allemands, et ce furent

---

(1) LESTRINGANT, op. cit. p. 187.

souvent les militaires
qui en assurèrent la bonne marche, faute de personnel civil suffisant. La situation n'avait donc pas changé : les Fulbé conservaient leur ascendant sur les Habe, sous la garantie des armes françaises qui avaient remplacé les armes allemandes.

a) Opérations dites de pacification.

"La première tâche la plus importante fut pour les militaires ou, pour les civils qui les ont remplacés dans l'administration de la région, une action de pacification dans un pays singulièrement agité. Les tribus se faisaient la guerre et se soulevaient sans cesse contre les dominateurs Fulbé. Les Européens gouvernant d'abord les Kirdi par l'intermédiaire des chefs Peuls, auxquels les chefferies Guiziga, Mundang, Toupouri étaient officiellement assujetties, ne pénètrent guère l'âme, les moeurs, la société païenne. Leur action se limitait à des tournées de pacification, faites le plus souvent de persuasion mais parfois de contrainte" (1).

Forts de l'appui de l'administration, les Fulbé pensent pouvoir s'aventurer dans les régions païennes avec moins de risques ; il n'en est rien : les vols de bétail, les assassinats, se perpétuent entraînant de sanglantes répressions. De vraies bandes spécialisées dans le vol de bétail se constituent en pays Guiziga et Mundang (les Fulbé étant parfois obligés d'amener leurs troupeaux dans cette région où il y a davantage de terrains incultes qu'aux abords immédiats de Maroua) ; Boboyo, Kassélé, Midjivin, Muturua, Loulou, sont les points les plus chauds. Leur capture est des plus difficile, car à la moindre alerte, les voleurs se réfugient dans les rochers, pouvant compter sur le silence des chefs de village qu'ils approvisionnent en viande fraîche, sur l'appui des populations et les prières du Massaï. Les sanctions exemplaires qui furent prises (incendies de villages avec leur réserve de mil, à Kassélé par exemple) n'améliorent pas sensiblement la situation.

La collecte de l'impôt est une opération délicate surtout lorsqu'elle est effectuée par les Fulbé. Payer l'impôt étant considéré comme un signe d'allégeance à la personne qui le collecte, il arriva parfois que les païens refusant de le donner aux Fulbé l'apportent d'eux-mêmes à l'autorité européenne, persuadés de surcroît qu'il avait ainsi de meilleures chances de parvenir jusqu'au destinataire. Réussir à percevoir l'impôt dans certains villages Guiziga avec l'appui des gouniers, était considéré comme une performance il y a seulement une trentaine d'années.

---

(1) COURNARIE, CEDILLE, FOURNEAU, op. cit. p. 25.

Les tournées de reconnaissance et de pacification effectuées par les Européens ne sont pas elles non plus sans danger. Au cours de ses tournées, l'administrateur accompagné d'interprètes Fulbé et de gouniers est fréquemment reçu à coup de flèches par les villageois qui ont déserté leurs cases pour se réfugier dans les éboulis rocheux les plus proches. Une prise de contact pacifique n'est pas des plus faciles.

A la suite de ces tournées fréquentes et des incidents nombreux opposant Kirdi et Fulbé, les administrateurs prirent conscience des défauts du système d'administration indirecte.

En 1916, le lieutenant LISSANDE ayant à faire face à des situations de troubles écrivait : "... je crois pouvoir affirmer que le calme renaîtrait en accordant aux Kirdi une indépendance complète vis-à-vis des Fulbé" (cité par LESTRINGANT, p.183).

En 1918, dans une lettre adressée au chef de circonscription de Maroua, FOURNEAU écrivait : "je voudrais que la question des commandements Kirdi soit réglée une fois pour toutes. L'antagonisme des deux races n'est pas à démontrer. Il n'apparaît pas plus difficile - pour ne pas dire moins - de mettre les Kirdi sous notre autorité directe que de les placer sous celle des sultans... ne compliquons pas inutilement notre tâche en voulant plier sous le joug Fulbé des populations qui ont préféré vivre au milieu de terres ingrates que de se soumettre à eux" (cité par LESTRINGANT p. 183).

La politique définie à cette époque par le commissionnaire de la République demande un "apprivoisement" des populations Kirdi, une organisation en groupements homogènes placés sous le commandement des chefs de races, totalement indépendants des Fulbé. Pour cela, une pénétration lente est préconisée : pas d'emploi de la force, occupation progressive du territoire. Les moyens mis en oeuvre ne semblent pas en rapport avec le but visé :

- d'une part, les fonctionnaires en place restent trop peu de temps dans leur poste pour acquérir une connaissance suffisante du pays ;

- d'autre part, ils sont trop esseulés ; le chef de subdivision qui est tenu de faire de dix à quinze jours de tournées par mois, donnant lieu à un rapport adressé à l'autorité supérieure, n'est pas secondé. Pas d'aide technique, aucun service public ouvert en brousse, trop peu de crédits... Les progrès dépendent trop de la personnalité du chef de subdivision, de son ardeur au travail et de son intérêt pour les gens.

Le principe de l'administration directe était posé, il allait être progressivement mis en application.

b) Mise en place du système d'administration directe.

Les Guiziga et les Mundang du Sud de Maroua furent les premiers à bénéficier de ce nouveau système d'administration. Par décision du 26 août 1924 de l'administrateur MARTIN, Midjivin, Muturua, Boboyo, Kilguim, Touloum et Bizili ne dépendent plus du lamidat de Mindif.

Tous les problèmes ne furent pas résolus pour autant, loin s'en faut.

Il fallut essayer de créer des commandements homogènes correspondant à une certaine unité ethnique ; cela ne fut pas facile pour plusieurs raisons :
- on n'avait pas une connaissance suffisante de la société traditionnelle et de la composition ethnique de certains villages pour déterminer à quel commandement il valait mieux les rattacher ;
- les migrations consécutives aux diverses invasions (Fulbé-Allemands-Français) avaient amené dans certains secteurs (Midjivin par exemple) un brassage clanique voir ethnique qui n'aurait pas permis la création de commandements géographiquement homogènes si l'on avait trop voulu respecter les affinités entre gens de même race ;
- libérés de la tutelle Fulbé, les chefs traditionnels trouvèrent dans cette réorganisation administrative l'occasion de faire valoir sur certains villages des droits qu'ils n'avaient pas (ainsi le chef de Muturua annexa-t-il Ouzal et Loulou bas, tandis que le chef de Midjivin de son côté réclamait l'annexion de villages Fulbé rattachés à Mindif).
- les frontières entre villages ne furent pas nettement définies, cela donna naissance à des contestations et même à des luttes pour l'appropriation de territoires ;
- il fallait enfin que les nouveaux chefs investis soient capables de gouverner et de s'imposer aux populations, cela ne fut pas toujours le cas surtout dans les commandements non homogènes.

Le découpage ne fut donc pas parfait et donna lieu à de nombreuses contestations. Il faut cependant reconnaître aux administrateurs le mérite d'avoir continuellement essayé par la suite d'améliorer ce découpage ; au fur et à mesure que leur connaissance du pays progressait, ils tinrent compte des réalités ethniques et des désirs de la population.

L'administration directe fut immédiatement une réussite dans le canton de Muturua.

Comme nous l'avons vu précédemment, le "territoire" des Muturua avait gardé son unité sous la domination des Fulbé ; la venue des Allemands puis des Français n'avait rien changé à cet état de fait. Le chef de Muturua, assujetti certes aux Fulbé de Mindif, n'en avait pas moins conservé, par l'intermédiaire de ses fils ou frères, son

ascendant sur les divers villages relevant jadis de son commandement ; il lui fut donc relativement facile dès 1924 de montrer aux administrateurs qu'il était capable de prendre le relais des Fulbé dans l'administration de son territoire. La forte personnalité du chef de l'époque, et le prestige dont il jouissait auprès de la population du canton, allait faciliter les choses ; jusqu'à sa mort en 1947, il fera l'objet dans les rapports des divers chefs de subdivision qui se sont succédés à Maroua et à Kaélé d'appréciations élogieuses.

Le canton de Muturua dépendit directement de Maroua jusqu'en 1937 date à laquelle il fut rattaché à la subdivision de Kaélé que l'on venait de créer. A sa création le canton avait une superficie légèrement supérieure à ce qu'elle est aujourd'hui, Ngaima ayant réussi à obtenir le commandement de Ouzal et d'une partie de Loulou. De 1933 à 1939, Loulou fut rattaché par sanction à la subdivision militaire de Mokolo. N'étant pas complètement soumis, les Guiziga de Loulou "ont besoin d'être rappelés pendant un certain temps à leurs obligations par les moyens et les méthodes dont peut user l'autorité militaire" (1).

Ayant purgé leur peine, les Guiziga de Loulou considérés à tort comme soumis, seront à nouveau placés sous les ordres du chef de Muturua et dépendront à ce titre de Kaélé, tandis que les Guiziga de Loulou-Haut, refusant de reconnaître Ngaima comme chef seront à nouveau rattachés à la subdivision de Maroua. A cette même date, Gourmaï qui dépendait de Guider, fut intégré, à la demande de ses habitants, au canton de Muturua, qui atteignait ainsi sa taille maximum : 760 km2 contre 604 aujourd'hui.

En 1944, malgré les protestations de Ngaïma, Ouzal et Loulou bas sont rattachés à Loulou Haut pour former sous le commandement de Kékéré, chef traditionnel des Loulou, un Laouanat indépendant relevant de Maroua. La chefferie traditionnelle Loulou était ainsi reconstituée, tandis que le canton de Muturua revêtait sa forme actuelle. Dans un souci d'équilibre vraisemblablement entre les cantons de Muturua et de Midjivin, les villages de Zugui et Fulu peuplés presqu'exclusivement de Guiziga restent sous l'autorité du chef de Midjivin, Lamé, et ce malgré les protestations de leurs habitants.

Pour les Guiziga situés au nord de Maroua, la situation était beaucoup moins claire. Lors de l'invasion Fulbé ils avaient été obligés de quitter Maroua pour se réfugier dans les zones montagneuses situées au nord, se mêlant aux Mofu et aux Fulbé installés au pied des collines. Il était pratiquement impossible dans ces conditions

---

(1) rapport non signé, daté de 1933.

de créer des laounats homogènes ayant à leur tête des chefs de race. Selon un rapport de l'administrateur MARCHESSEAU (10 juin 1944) la répartition des races dans la subdivision de Maroua était la suivante :

- Lamidat de Maroua : 132 389 dont 88 814 Fulbé et 13 026 Guiziga
- Lamidat de Bogo : 33 637 dont 26 097 Fulbé
- Lamidat de Mindif : 38 451 dont 26 921 Fulbé et 2 569 Guiziga.

La plus grande partie des Guiziga de la subdivision de Maroua relevait donc du lamidat de Maroua. Sur les trente cinq Laounats constituant le lamidat les Guiziga étaient représentés dans dix sept, fortement dans sept, majoritaires seulement à Djébé.

Cette dispersion ne les empêcha pas de faire parler d'eux, puisqu'en 1933 à la suite d'assassinats de Fulbé venus percevoir l'impôt, les massifs de Massakal, Douroum, Ouazam dans lesquels les Guiziga étaient bien représentés, furent rattachés par sanction, en même temps que Loulou à la circonscription militaire de Mokolo.

Le passage de l'administration indirecte à l'administration directe, là où elle put être réalisée, ne fut évidemment pas un remède miracle : la politique de pacification et d'apprivoisement dut se continuer.

Les nombreux incidents survenus à cette période laissent même penser à certains que l'administration directe est venue trop tôt et qu'une méthode essentiellement forte doit continuer à être de mise. Une mise au point de l'administrateur en chef des colonies, GUIBERT, s'avéra nécessaire dès 1927 : "Depuis mon arrivée, écrivait-il, je réagis contre cette mentalité un peu trop répandue de considérer les Kirdi comme des espèces de Marocains ou de Druses rebelles et contre qui il faut employer une méthode essentiellement forte et qu'on aurait dû laisser sous domination Fulbé. La vérité est que ce sont des misérables primitifs traqués depuis de nombreuses années, qui ont longtemps souffert des razzias et qui par suite voient un ennemi en tout étranger".

Les incidents rapportés dans les rapports d'administrateurs datant de cette époque, sont de trois ordres, essentiellement :

- Kirdi contre Européens :

En décembre 1927 les Mundang et les Guiziga envoient un émissaire au chef de souscription pour lui déclarer que pas un blanc ne s'installerait dans le pays. Certains villages, Kasséléé, Boboyo, Mouda, Foulou, tentèrent de mettre ce projet à exécution en refusant de payer l'impôt. Dans un rapport de 1943, BARRAQUE signale qu'il avait été menacé d'être matraqué s'il se rendait à Foulou. Ces mêmes Guiziga de Foulou avaient menacé d'attaquer le chef de Muturua s'il apportait à Kaélé le montant de l'impôt, et incitaient à la révolte tout le pays Guiziga.

- Kirdi contre Fulbé :

Les Mundang et les Guiziga n'ont pas abandonné leurs habitudes de pillages. Les anciens réseaux (Boboyo, Kassélé, Midjivin, Muturua) prennent de plus en plus d'ampleur, leur champ d'opérations s'étend jusqu'à Gawel et Binder.

De nouveaux réseaux voient le jour (Foulou, Mouda, Mussurtuk) ; les Guiziga de Loulou font honneur à leur réputation, puisqu'en 1927, en une seule attaque nocturne, ils ne dérobèrent aux Fulbé de Gawel pas moins de 80 boeufs. Les mesures énergiques prises par l'administrateur n'ont pas toujours le résultat escompté. Le départ de l'Européen de Maroua est aussitôt signalé ; les Kirdi ont le temps de faire disparaître leurs troupeaux qu'ils cachent dans la brousse souvent à plusieurs kilomètres du village, sans qu'il soit possible de retrouver leur trace. Certains chefs continuent à protéger les voleurs : le chef Guiziga de Loulou, fils du chef de Muturua est incarcéré en 1929 accusé de multiples larcins : le Massaï de Mouda est destitué en 1937 pour son attitude trop compréhensive vis-à-vis des voleurs...

Destitutions de chefs, emprisonnements, incendies des quartiers où sont présumés habiter les voleurs ne viendront à bout du banditisme que très progressivement.

- Kirdi entre eux :

De nombreux conflits entre villages amenant parfois plusieurs morts sont à signaler jusqu'à une date très récente. Citons pour mémoire :

- 1929 Dugur - Tchakidjébé (Guiziga-Marva) 4 morts
- 1931 Tchoffi - Nubu plusieurs blessés
- 1932 Mikiri - Tchéré le chef Guiziga de Tchéré est tué
- 1933 Gaviang - Mussurtuk 15 morts
- 1936 Tchoffi - Nubus plusieurs blessés
- 1942 Gareï Kaélé - Gareï Djidoma 12 morts, 35 blessés
- 1947 Mulva - Fulu 2 morts et plusieurs blessés
- 1958 Fulu - Mussurtuk.

Les causes de bagarres sont multiples : contestations de droit foncier, rapt de femmes, vols de chèvres, abus de bière de mil sur les marchés ou au cours des fêtes; la solidarité jouant, le clan et parfois même le village tout entier se sentent directement concernés en cas d'assassinat de l'un de leurs membres ou même en cas d'insulte; ainsi le moindre incident prend-il souvent de grandes proportions.

Il convient de noter également des conflits d'intérêts entre chefs de villages pour l'attribution de nouvelles chefferies ainsi que des conflits entre chefs de

villages et administrés surtout dans les cas, pourtant relativement rares, où l'administration était intervenue directement pour la nomination d'un chef.

L'administration française dut ainsi faire face, tout au long de son mandat, de 1919 à 1960, à des problèmes de pacification et "d'apprivoisement" auxquels les administrateurs consacrèrent une grande partie de leur temps et de leur énergie. Leurs notes dépendaient d'ailleurs essentiellement de leur efficacité en matière de répression du banditisme et de collecte régulière de l'impôt ; impôt beaucoup trop lourd pour des populations païennes très démunies et à la merci d'une mauvaise récolte, ce qui explique en grande partie les difficultés de la collecte (1). Dans un tel contexte d'insécurité, de méfiance de la part des païens pour tout ce qui venait du blanc, de manque de personnel et de moyens financiers, les tâches de développement économique et social n'avaient que peu de chances d'aboutir.

Les rapports d'administrateurs font état d'efforts accomplis dans les domaines suivants :

- construction de routes avec utilisation de la main-d'oeuvre prestataire ;
- développement des cultures industrielles : arachides, puis surtout coton à partir des années 1950 ;
- essai d'amélioration des techniques culturales avec la diffusion de charrues légères. Cette tentative se solda par un échec, du moins en pays Guiziga ; le problème n'est d'ailleurs pas encore résolu de nos jours ;
- création dans chaque village de greniers de réserve ; efficace contre l'utilisation d'une trop grande quantité de mil pour la fabrication de bière, la création de greniers de réserve a permis d'étaler la consommation sur toute l'année et de conserver suffisamment de graines pour la semence ;
- création d'écoles, avec cependant un retard notoire par rapport au sud Cameroun, retard qui n'est pas encore comblé.

L'Administration française eut enfin le mérite de poser le problème de la descente des Kirdi montagnards dans les zones de plaine ; le mouvement est à peine ébauché de nos jours.

Les Guiziga de Loulou se sont vus attribuer des terres appartenant aux Fulbé de Gawel, tandis qu'en 1954, par la création du grand Lawanat de Godola englobant ceux

---

(1) En 1934, alors que la grande crise économique se répercute en Afrique, l'impôt par famille représente de 70 à 90 kg d'arachides (4 fois ce qu'il est aujourd'hui).
J. LESTRINGANT, op. cit.

de Durga (Fulbé), Djébé (Guiziga), Manbang (Guiziga), les Guiziga Marva obtenaient libre accès à des terres de plaine qui, jusque là, leur étaient chèrement louées et dans une certaine mesure interdites.

Conclusion.

Au moment de l'indépendance, en janvier 1960, les Guiziga se présentaient donc comme une population pauvre, essentiellement agricole, repliée sur elle-même, et fort peu touchée par la scolarisation. Les structures administratives mises en place par les Français, ne subiront pas de modifications notoires à la suite de la passation des pouvoirs à l'Etat camerounais.

Le canton de Muturua, plus précisément objet de notre étude, restera approximativement ce qu'il était, commandé par le chef traditionnel des Muturua descendant de Bildinguer, qui cumulera donc les fonctions de chef traditionnel avec celles de chef de canton.

CHAPITRE III — L'ORGANISATION DE LA CHEFFERIE

Contrairement à ce qui se passe généralement au Nord-CAMEROUN et notamment chez les montagnards où le cadre de référence territorial par excellence est le village ou le massif, les Guiziga du canton de Muturua et, à un échelon plus réduit, ceux d'Ouzal-Lulu (1) ont maintes fois l'occasion de prendre conscience de leur insertion dans une unité territoriale beaucoup plus étendue : la chefferie.

Nous avons évoqué au cours du chapitre consacré à l'histoire comment s'étaient constituées les trois chefferies guiziga. Nous nous attacherons plus spécialement ici à l'étude de la chefferie de Muturua qui nous a paru la plus intéressante à la fois par sa taille, par sa continuité dans le temps et par la rigeur de son organisation.

Après un bref rappel historique de la façon dont s'est constituée la chefferie, nous essayerons d'analyser de plus près son "fonctionnement".

Ayant dérobé un objet sacré vénéré par sa tribu, BILDENGUER se désolidarise de son groupe de parenté et quitte MOKONG suivi d'une petite escorte constituée par ses femmes et ses clients. Après une course d'une soixantaine de kilomètres vers le Sud, il s'installe au pied d'un petit massif, dans une zone apparemment vide de population et crée le village de Rum (plaine). Il soumet puis intègre à son groupe de parenté les quelques indigènes vivant sur les collines voisines.

Nous avons vu comment BILDENGUER puis ses descendants avait su acquérir une somme de prestige religieux et militaire qui leur permit de soumettre (ou d'accepter de protéger) les petits groupes en migration venus fonder de proche en proche les villages relevant aujourd'hui de la chefferie.

---

(1) Tout nous permet de penser qu'il en était de même de la chefferie Bi-Marva, puis Bi-Marva et Kalido, avant la venue des Fulbé.

Comment est organisée la chefferie ? Quels en sont les personnages importants ? Selon quels critères s'effectue la répartition du pouvoir? C'est ce que nous allons maintenant essayer d'analyser.

1 - Le chef :

Tous les chefs qui se sont succédés à Muturua sont descendants par l'aîné du fondateur BILDINGUER.

Le chef actuel de Muturua qui cumule les fonctions de chef "Traditionnel" et de chef de canton adminsitratif est membre de la dixième génération des descendants de BILDINGER. Il est le troisième chef de Muturua ; à deux occasions en effet, le fils aîné du chef défunt étant trop jeune, c'est le frère cadet qui a assuré l'intérim.

Ainsi, si l'attribution des chefferies de village donne parfois lieu à des dissensions à l'intérieur du groupe de frères, des fils voire des oncles du chef de Muturua, jamais la règle de succession à Muturua n'a été transgressée ou n'a donné lieu à discussion. Intronisé par les autorités religieuses de la chefferie, MASSAI YWA en tout premier lieu, le chef est en quelque sorte un chef de droit divin et il n'y a jamais contestation quant à l'identité de l'élu. "A la mort du chef, note FOURNEAU (1), le conseil composé de MASSAI YWA-GANAHA-MALKOTOKOM-HURRAY se réunit et va chercher l'aîné des fils du chef défunt, même si cet aîné est vieux, infirme idiot ou mauvais".

Ce sont en principe les MUTURNA MOGO qui enterrent le chef, dans le plus grand mystère, pendant la nuit qui suit sa mort. L'enterrement a lieu près de la marre , où l'on avait aperçu les vêtements de BILDINGUER, mort dans les circonstances que nous savons, ce qui n'est pas sans ajouter encore au halo de sacré qui entoure la personne du chef.

La règle voulait que le fils aîné du chef de Muturua, avant d'être lui-même placé à la tête de la chefferie ait commandé successivement les villages de Mambaya, Ouzal (2) et Guilpi.

---

(1) Rapport administratif de 1937

(2) Cette règle n'est plus respectée actuellement : elle ne pourrait d'ailleurs pas l'être puisque Ouzal est actuellement rattaché à la chefferie de Lulu.

a) son pouvoir politique :

Le chef réside à Muturua, capitale de la chefferie, qu'il administre directement lui- même, aidé par des chefs de quartiers. Il a la main mise sur tous les villages de son territoire par l'intermédaire de ses fils, frères ou actuellement surtout oncles qu'il désigne pour le représenter au sein de chaque village et prélever l'impôt en son nom.

b) son pouvoir religieux :

Chef politique, le chef de Muturua était au début et est encore pour une part chef religieux des guiziga implantés sur le territoire de sa juridiction. Nous avons vu que BILDINGUER avait dérobé un objet sacré et cela impunément, prouvant ainsi qu'il était capable d'entretenir avec les forces occultes de bonnes relations. Fondateur de Muturua, il devait en être le chef religieux (1), puisque le fondateur est considéré comme étant seul capable de rendre favorables les génies des lieux. C'est donc à double titre qu'il pouvait revendiquer la fonction de chef religieux. En fait très rapidement BILDINGUER a légué la plus grande partie de ses pouvoirs en la matière à des membres de son escorte qui l'avaient suivi depuis Mokong (l'un devint MASSAI à YWA, un autre à qui il confia le soin d'enterrer et de garder sur la montagne de Malkotokom l'objet sacré dérobé à Gudur devint MASSAI MALKOTOKOM) ou à certains indigènes des collines voisines qu'il avait soumis et intégrés à son clan.

Si avec le temps, les successeurs de MASSAI YWA et de MASSAI MALKOTOKOM ont acquis un grand prestige et sont considérés en fait comme les détenteurs du pouvoir religieux, les successeurs de BILDENGUER n'on ont pas pour autant perdu le contrôle. Ainsi, certaines cérémonies religieuses dont les conséquences peuvent affecter l'ensemble des guiziga, ne peuvent porter leurs fruits que si le chef y assiste on personne. C'est également le chef qui contrôle les agissements des détenteurs des "pierres à pluie" (DUGUR NGI VUNG) ; cela est capital lorsque l'on sait les conséquences que peuvent avoir pour les guiziga des irrgularités dans les précipitations.

---

(1) cette règle est encore respectée au niveau des villages.

c) Pouvoir judiciaire:

Le chef de Muturua règle tous les palabres pouvant survenir dans le village de Muturua. Au niveau des autres villages, la justice est rendue par les chefs de villages, qui ont reçu délégation de pouvoir.

Toutefois, lorsque le délit commis au niveau du village est top grave (vols importants, meurtres) pour être sanctionnés par le chef de village, ou bien lorsqu'à la suite d'un délit mineur le coupable ou la victime refuse le jugement du chef, ou se voit refuser par lui la "tenue du palabre", l'affaire est portée devant le chef de Muturua qui statuait jadis en dernier ressort (1), disposant d'une gamme de châtiments pouvant aller jusqu'à la peine de mort.

2 - Les auxiliaires du chef :

Dans l'excercice de ses fonctions, le chef est secondé par certaines personnalités qui détiennent généralement leur pouvoir de par leur appartenance à un groupe de parenté bien défini. Ces fonctions peuvent être héréditaires ou faire l'objet d'un choix parmi les membres d'une même famille.

a) Le Kirpala :

Selon des traditions orales recueillies par FOURNEAU (2), le Kirpala (3) exerçait les fonctions de premier ministre ; "homme de confiance et chef du pouvoir pendant que le chef était en expédition".

Le kirpala serait un descendant des Mbana de Lere que le chef BILDENGUER aurait découvert sur la montagne de Muturua lors de son arrivée, et prit le nom de MUTURUA RUMU.

---

(1) actuellement le recours au tribunal offociel est évidemment possible.

(2) COURNARIE - CEDILLE et FOURNEAU op. cit. p. 15-16

(3) Nos informateurs traduisaient ce mot par l'expression "chiens de brousse". Kirsig nifie en effet chien en guiziga, Pala est vraisemblablement emprunté à une autre langue.

Contrairement aux informations recueillies par FOURNEAU, il n'y aurait pas un, mais trois Kirpala: un résidait dans le quartier du chef à Muturua, un autre à Hurray, un autre enfin à Ywa (1). D'après nos propres informations, ces trois personnages assumaient essentiellement le rôle de ministres de la guerre ; ils devaient choisir le BI GAOLAY ("chef des jeunes gens"), en somme général commandant en chef, et assurer le recrutement des guerriers (VURUM) dans tous les villages de la chefferie par l'intermédiaire des MI JIVID ("ceux de la route").

De nos jours, ces kirpala ont perdu une grande partie de leur pouvoir "puisqu'il n'y a plus de guerre depuis le temps des blancs" disent les guiziga. Ils se contenteraient aujourd'hui de transmettre les ordres du chef. Toutefois, ils jouissent d'un certain prestige et le jour de la grande fête des Muturna (MOGULZUM) le chef leur fait des cadeaux.

b) Le Bi-GAOLAY et l'organisation guerrière :

Choisi par les Kirpala, nécessairement parmi les membres du groupe des Muturua Ngi Buï (lignage du chef), le Bigolay était le chef des armées au cours des guerres menées contre les "Musgoy, les Kola et les Dua". Ses guerriers (Vurum) étaient généralement des hommes mûrs (35 à 40 ans disent les informateurs), armés d'un bouclier (bonoy), d'un poignard (gordo) et d'une épée (massalam). Ces armes auraient été forgées par les Muturna Mogo qui ne forgent plus aujourd'hui mais possèdent encore leurs outils, et par les guiziga Massalam spécialisés dans la fabrication des épées.

Les guerriers recevaient une part du butin qu'ils donnaient au chef et que ce dernier leur redistribuait.

Unis dans la guerre contre les étrangers, les guerriers, de retour au village, participaient à l'occasion aux luttes entre villages. S'il s'agissait de luttes entre villages de la même chefferie, les hostilités étaient généralement rapidement stoppées grâce à la médiation du chef de Muturua, par contre lorsque le différend survenait entre villages relevant de chefferies différentes (lutte

---

(1)Les quartiers de Hurray et Ywa sont proches de RUM.

Mussurtuk-Fulu par exemple), le conflit risquait de s'étendre au niveau des deux chefferies.

Cette organisation guerrière a complètement disparue de nos jours.

c) Les Mi Djivid porte- paroles et gendarmes :

Choisi par chaque chef de village parmi les guiziga muturua dozzo résidant à M turua, le Mi Djivid (1) assume chez les guiziga une fonction similaire à celle de l'Hadjia chez les Fulbé.

Son rôle essentiel est de transmettre aux autorités du village dont il est le représentant, les informations et les ordres émanant du chef de Muturua, assurant ainsi la liaison entre la chefferie et le village. Il est également chargé de transmettre toutes les informations provenant du chef de village par l'intermédiaire du Mi Djivid du village (2), ou d'introduire auprès du chef de Muturua les villageois qui désireraient le rencontrer.

Les Mi Djivid jouent également le rôle de gendarmes, 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 ("ils apportent la convocation" disent les informateurs); investis d'une autorité reconnue par tous, leur intervention permet souvent d'éviter que les conflits survenus entre individus même pour des causes futiles, n'entraînent effusion de sang.

Ce rôle d'agent de liaison assurant le passage de l'information entre les différents niveaux de l'organisation territoriale qu'ils assumaient dans le cadre de la société traditionnelle, les Mi Djivid continuent de l'assumer aujourd'hui comme par le passé ; un nouveau poste a dû être créé pour établir la liaison entre la sous- préfecture de Kaele et le canton de Muturua.

Rétribués par le détenteur de l'autorité qui les emploie, ils reçoivent également des honoraires de la part des particuliers qui font appel à eux pour transmettre leurs doléances.

---

(1) littéralement "celui la route", c. a. d. celui qui fait le trajet

(2) chaque village nomme un Mi-Djivid chargé d'assurer la liaison entre le village et le Mi Djivid qui le représente à Muturua. Aucune règle ne fixe les modalités de cette nomination.

3 - L'organisation religieuse au niveau du canton :

Unité politique, comme nous venons de le voir, la chefferie est également le cadre de manifestations religieuses qui mettent directement en cause non seulement les habitants de Muturua ou les descendants du chef de Muturua, mais aussi les guiziga résidant dans les limites de la chefferie.

Trois Kuley (1) jouissent auprès de l'ensemble des guiziga du canton de Muturua (et même au-delà prétendent ceux-ci) d'un prestige tout à fait spécial, ce sont le Kuli MOGO, le Kuli GULINGER, et le kuli MALKOTOKOM, situés tous les trois à Muturua.

Les deux premiers, MOGO et GULINGER, n'ont pas à proprement parler une puissance supérieure au Kuli d'un village quelconque, puisque leur aire d'influence ne s'étend pas au-delà du pied de la montagne de Muturua ; ils tiennent surtout leur prestige du pouvoir exceptionnel de ceux qui le servent : les mi pra Kuley ("ceux qui voient les Kuley").

Il n'en est pas de même du Kuli de Malkotokom dont l'influence s'étend au-delà même des limites de la chefferie de Muturua, vers Lulu, Midjivin et le territoire des Guiziga Marva.

La fête du grand Kuli qui a lieu à Muturua dans le courant du mois d'Octobre met directement en cause tous les guiziga de la chefferie.

Cette fête a un double objectif :

-rendre un hommage solennel au grand Kuli,

-lui demander de révèler tout ce qui se passera dans le pays guiziga au cours de l'année future, ainsi que (et ceci est capital) les moyens da faire face, voire de conjurer les évènements facheux qui pourraient survenir.

Douze personnes officient au cours de la fête : dix mi pra Kouley (huit Mogo, deux Gulinger), le Massaï MALKOTOKOM qui est aussi mi pra Kuley et le chef de Muturua.

---

(2) nous définirons provisoirement le mot Kuli (plur. Kuley) comme étant une force surnaturelle.

Ce sont les mi pra Kuley Kago qui décident de la date de fête ; quelques jours avant, ils en informent les mi pra Kuley gulinger qui en informeront à leur tour le chef de Muturua par l'intermédiaire d'un guiziga nimbidats. Le chef à cette occasion offrira de la nourriture aux grands devins en question et leur fournira les éléments nécessaires (animaux notamment) aux sacrifices en l'honneur des trois Kuley.

Les sacrifices prélimiaires accomplis, les mi pra Kuley, le massaï Malkotokom et le chef de Muturua (1) vont interroger, dans le plus grand secret le Kuli de Malkotokom qui leur révèlera l'avenir.

Pendant que dure la consultation, une journée parfois, les guiziga doivent rester dans leur case, ne pas boire, ne pas manger, et observer le plus grand silence.

Celui qui enfreindrait ces règles mourrait sur le champ.

La consultation terminée, les mi pra Kuley livrent au chef de Muturua les résultats de leurs investigations. Celui-ci envoie immédiatement un émissaire auprès du chef di Bi Marva, des Lulu et des Midjivin, afin de les informer des prédictions concernant les guiziga placés sous leur autorité. Chaque chef de village de la chefferie de Muturua aura pris soin d'envoyer à la capitale le Mi Djivid qui, dès la consultation terminée, lui révèlera les prédictions intéressant son village.

Les mi pra Kuley sont particulièrement craints et respectés par tous les guiziga, y compris le chef de Muturua d'ailleurs. Ceux-ci ayant le pouvoir, non seulement de connaître les évènements futurs, mais encore les moyens de remédier éventuellement à leurs conséquences, il est de toute première importance d'être en excellents termes avec eux ; dans le cas contraire, ils pourraient taire les moyens d'éviter les catastrophes. Le meilleur moyen d'entretenir avec eux de bonnes relations est encore de leur faire des cadeaux; c'est dire que les avantages économiques attachés à la fonction sont loin d'être négligeables.

x

x x

(1) Le chef de Muturua doit nécessairement assister en personne à la manifestation, mais il ne jouerait aucun rôle actif dans la procédure de divination elle-même.

Le territoire à l'intérieur duquel s'exerce l'influence des Muturua n'est donc pas une simple juxtaposition de villages vivant chacun en circuit fermé, même si le village, comme nous essaierons de le montrer, reste l'unité territoriale de base à l'intérieur de laquelle s'expriment la plupart des relations sociales (de parenté ou de voisinage) et s'organise la vie économique.

Les relations que le guiziga entretient avec la chefferie ne se résument pas au paiement de l'impôt et à sa contrepartie : la protection contre les razzieurs ; il est directement concerné par les manifestations religieuses qui ont pour cadre la chefferie et peut à tout moment demander la médiation du chef de Muturua pour règler les différends qui n'auraient pu l'être au niveau du village.

Ceci était vrai avant le début de la colonisation et l'est resté pendant et après. Le découpage administratif a respecté dans les grandes lignes les limites du territoire traditionnel des Muturua, la répartition du pouvoir politique et religieux obéit aux mêmes lois que jadis, les détenteurs du pouvoir traditionnel se trouvant investis en plus de pouvoirs administratifs (ou plus exactement ayant des comptes à rendre à l'administration).

Pour le guiziga rien n'a donc changé de ce point de vue là, sinon que dans les cas graves, il peut avoir recours par delà les autorités traditionnelles à la médiation de l'administration ou en subir les sanctions.

Nous avons également pu constater au cours de ce chapitre, qu'au niveau de la chefferie, l'accès au pouvoir politique et religieux (et jadis militaire) ou à certaines tâches bien spécifiques (telle celle de Mi Djivid) était déterminé par l'appartenance à un groupe de parenté bien défini.

Seuls les Muturna ngi bui, descendants du fondateur BILDINGUER, peuvent avoir accès au pouvoir politique ; les Mi Djivid sont nécessairement des Muturna Dozzo, les Mi Pra Kouley des Muturna Moga et Gulinger, la fonction de Massaï malkotokon est transmissible de père en fils. Seuls les conseillers du chef en matière de

justice (1) qui n'ont d'ailleurs que voix consultative, seraient choisis en fonction de leurs qualités propres sans référence à l'appartenance classique ou lignagère.

S'il peut y avoir compétition entre membre d'un même groupe de parenté pour l'attribution de certaines tâches, en aucun cas il n'y a compétition entre ressortissants de groupes de parentés différents.

---

(1) D'après FOURNEAU (op. cit p. 16) les conseillers du chef en matière de justice, au nombre de deux se nommaient MUTCHOUA, (TCHOU : 2) ; les guiziga les nomment aujourd'hui MBUR MADEDAN "grand homme"); ce n'est pas là un terme spécifique.

CHAPITRE IV — Le Village (HURRAY (1))

1 - Le principe villageois :

La création d'un village est l'oeuvre d'un petit groupe de parents réels ou fictifs qui à la suite de mouvements migratoires se sont installés dans une zone non encore débroussée (2).

Nous avons vu que les chefs de Muturua, Lulu, Marva avaient pouvoir sur les hommes installés dans les limites d'un territoire déterminé, mais que cette mainmise politique ne s'était pas accompagnée de l'appropriation des terres ; il y avait donc possibilité d'installation définitive, avec appropriation de terres, pour des gens venus de l'extérieur.

Le critère essentiel de la création d'un village au sens "traditionnel" du terme est la domestication par un groupe de parenté des génies (Kuley) des lieux, qui se traduit par l'apparition d'un massaï exerçant la fonction de chef religieux. Cette domestication des génies des lieux ne peut être l'oeuvre que des premiers occupants.

Dans le cas où un village abandonné ou complètement détruit par des razzieurs est reconstruit par de nouveaux immigrants, ces nouveaux venus doivent obligatoirement faire appel pour exercer la fonction de massaï à un descendant de l'ancien massaï. En somme ce n'est pas un nouveau village qui est créé dans ce cas, mais un ancien village qui est reconstruit.

Le village nouvellement créé, qui généralement ne doit représenter au départ que quelques cases, peut être momentanément ou même, si sa non connaissance le justifie, définitivement rattaché 'politiquement" à un autre village, c'est-à-dire, placé sous le commandement du chef d'un autre village qui le considérera de son point de vue comme un simple quartier. Le quartier de Mulva, par exemple, n'est pas, ou plus exactement n'est plus "politiquement" un village puisqu'il est officiellement placé sous la coupe du chef de

---

(1) Mot emprunté au fulfuldé (langue parlée par les Fulbé)

(2) Ces migrations, nous aurons l'occasion d'y revenir, peuvent être dûes à une discorde survenue entre membres d'un même groupe de parenté ou imposées par le recours à la stratégie défensive qu'est la dispersion devant les incursions de razzieurs, ou éventuellement par des nécessités économiques.

Missurtuk, il ne peut pourtant pas être considéré comme un simple quartier, puisqu'il dispose d'un massaï et est en conséquence le théâtre de cérémonies religieuses indépendantes.

Dans les cas, rares il est vrai, où le village conçu comme entité politique, et le village conçu comme entité religieuse ne se recoupent pas exactement, c'est davantage par référence au domaine du religieux que les habitants se perçoivent comme formant une communauté indépendante. On peut donc considérer le quartier de Mulva comme étant sociologiquement un village, et définir par la même occasion le quartier (Tala) comme un groupement de cases bien individualisé, mais ne disposant ni de l'autonomie politique, ni de l'autonomie religieuse.

Au petit groupe de fondateurs, généalogiquement homogène ou souvent on passe de le devenir officiellement à la suite d'un phénomène d'intégration (1) viennent s'adjoindre et éventuellement créer de nouveaux quartiers des ressortissants d'autres groupes en migration qui se placeront sous l'autorité politique du chef du village, et l'autorité religieuse du massaï, et pourront à leur tour s'approprier individuellement des terres non débroussées à l'intérieur du périmètre villageois fixé d'ailleurs avec plus ou moins de précision. En effet, si les fondateurs du village, par l'intermédiaire de leur plus éminent représentant, le massaï, peuvent se concilier les Kuley du village, ils ne sont pas pour autant propriétaires de tout le territoire villageois, mais seulement des terres qu'ils ont mis effectivement en cultures.

On peut donc signaler dès à présent que l'organisation politique et religieuse et le mode d'appropriation des terres permet la cohabitation sur un même territoire, à l'intérieur d'un même village, de ressortissants de groupes de parenté différents.

---

(1) C'est en effet souvent en prenant possession d'un territoire qu'un groupe de parenté se crée officiellement, ou du moins acquiert son indépendance vi-àvis des membres du groupe dont il s'est séparé.

2 - Localisation des villages :

Les villages sont installés pour la plupart, soit au pied de collines de roches vertes (Mussurtuk-Muda) ou d'inselbergs granitiques (Muturua notamment) soit en bordure de mayos ou dans des vallées alluviales.

Le choix du site semble devoir répondre à deux préoccupations essentielles, souvent difficiles à concilier d'ailleurs : se défendre contre un agresseur éventuel, s'approvisionner en eau. Si l'on excepte la montagne de Lulu qui répondait parfaitement à ces deux conditions, selon l'époque, ou le groupe qui a construit le village, c'est l'une ou l'autre de ces préoccupations qui a été privilégiée. Les zones qui ne répondaient à aucune de ces deux conditions, quelle que soit par ailleurs la valeur culturale des sols, ont été complètement délaissées, c'est le cas, nous l'avons déjà signalé de la zone comprise entre Mutur a-Mussuntuk-Nubu-Baranwa. rocheux

Les villages installés près d'inselbergs ou d'éboulis/permettaient à leurs habitants à la moindre alerte (nous avons vu quelles avaient été nombreuses) de se réfugier sur les rochers et de s'opposer, souvent avec succès, aux razzieurs fulbé, voire aux administrateurs et à leur escorte venus percevoir l'impôt ou exercer des représailles en cas de vol ou de meurtre(1). L'inconvénient était que les réserves d'eau contenues dans les éboulis et arènes granitiques n'étaient généralement pas suffisantes, obligeant les femmes en fin de saison sèche à aller s'approvisionner ailleurs.

Les villages installés dans des vallées alluviales ou en bordure des mayos (zuzui-Fulu-Vaza au Nord du Canton de Midjivin, Mayol-Ngaima -Tchoffi-Nubu au Nord-Ouest de Muturua), souvent d'ailleurs de construction plus récente, privilégient les avantages économiques et domestiques du site au détriment des moyens de défense (2).

---

(1)Les origines montagnardes de la plupart des migrants venus s'installer dans le Canton de Muturua ou à Lulu a vraisemblablement joué un rôle dans le choix des zones rocheuses comme site d'habitation.

(2)Les derniers arrivants n'ont d'ailleurs pas toujours eu la possibilité de choisir, puisque la plupart des zones au relief tourmenté étaient déjà occupées.

3 - Dimension des villages et forme de l'habitat :

Comme le montre le tableau n° 1 les villages peuvent être de taille très différente, le nombre d'habitants, selon les recensements de 1966, passant de 372 h. à Laf à 2.298 h. à Damay. Ces écarts ont eu tendance à s'accroître au cours de ces dernières années, le développement de la culture du coton et du mil de saison sèche ayant entraîné des mouvements de populations vers les zones favorisées (Nord et Ouest), au détriment d'autres villages tel que Zibou - Bruï - Golom.

On a généralement affaire chez les guiziga à un habitat groupé en hameaux ou en villages souvent distants les uns des autres.

Les villages construits aux pieds d'inselbergs, ou sur les plateaux, près des chaos rocheux, sont dans la plupart des cas constitués de petits quartiers compacts, dont la localisation dépend à la fois de la forme du relief et de la répartition des points d'eau.

Dans les vallées alluviales ou en bordure des mayos, où les conditions naturelles (points d'eau et forme du relief) sont moins contraignantes, les quartiers sont à la fois moins compacts et moins éloignés les uns des autres.

Si les considérations de défense, la localisation des points d'eau et la forme du relief conditionnent en partie la forme de l'habitat, il ne faut cependant voir là le signe d'aucun déterminisme strict; des ethnies différentes placées devant les mêmes problèmes réagissent en effet souvent de façon différente. Les Tupuri par exemple, situés à l'est du pays guiziga, obligés eux aussi de lutter contre l'envahisseur, n'en ont pas moins adopté une forme d'habitat en "nébuleuses". Le géographe FRECHOU (1) note à l'appui de cette thèse que "dans l'Est du Canton de Lara, à Bipay et à Gwen, alors que dans le quartier Mundan, les habitations sont très proches les unes des autres, souvent même contigües, elles sont éparpillées au milieu des champs dans les quartiers Tupuri voisins, ceci sans que les conditions naturelles varient".

---

(1) FRECHOU op. cit. p. 42

Evolution de la population par village dans le canton de Muturua

Groupements	1957	1959	1960	1963	1966	Différence 1960-1966
Mussurtuk	451	648	710	873	976	+ 37 %
Midawa	382	411	471	544	557	+ 18 %
Muda	762	860	897	960	968	+ 8 %
Damay	1.402	1.668	1.890	2.104	2.298	+ 21,5 %
Tchoffi	668	685	740	632	582	- 21 %
Nubu	1.292	1.445	1.546	1.342	1.414	- 8,5 %
Baranwa	574	691	716	726	805	+ 11 %
Laf	315	327	379	381	372	=
Badjava	363	425	429	400	458	+ 6,7 %
Rum	1.275	1.349	1.343	1.343	1.550	+ 14,6 %
Mayel Ngaïma	441	560	661	781	1.013	+ 53 %
Mordok	898	1.003	1.030	987	1.114	+ 8 %
Titing	992	1.144	1.143	1.199	1.316	+ 15 %
Pilim	516	687	729	688	742	+ 2 %
Kalaf	490	651	677	635	726	+ 7,2 %
Zibou	725	837	819	773	782	- 4,5 %
Bruï	686	912	965	827	850	- 12 %
Fulu (1)	696	836	938(2)	1.023		
Zuzuï	566	700	764	819		
Vaza	353	391	437	446		

1) Les villages de Fulu, Zuzuï et Vaza sont situés au Nord du canton de Midjivin

2) Recensement de 1961.

4 - Un exemple : Mussurtuk :

La présentation d'un village, celui de Mussurtuk, dans lequel s'est déroulée la première partie de notre étude, nous permettra de préciser un peu ces notions générales et de serrer de plus près la réalité concrète.

Le village de Mussurtuk est situé dans la partie Nord-Est du Canton de Muturua, à 35 Km environ au Sud-Ouest de Maroua et à 20 Km au Nord du bourg de Muturua. La proximité de l'axe routier Garoua-Maroua, praticable en toutes saisons, permet aux villageois un accès facile à Maroua et aux marchés les plus importants de la région (Binder - Bidzar - Garoua - Badadji). Les commionneurs assurant la liaison entre Maroua et les gros marchés du Nord empruntent régulièrement cet axe routier, prenant en charge les commerçants occasionnels et leurs produits dissiminés le long du parcours.

Mussurtuk, c'était au départ une des raisons essentielles de notre choix, est inclu dans une zone qui a vu sa population croître rapidement depuis quelques années, comme le montre le tableau de l'évolution de la population par village dans le canton de Muturua. La présence de Karé(1) à proximité du village, favorables à la culture du mil de saison sèche et par voie de conséquence à la culture du coton, la renommée des terres de Mussurtuk, Fulu, Zuzui les meilleures de la région pour la culture du mil de saison des pluies disent les guiziga, expliquent vraisemblablement en grande partie l'afflux de population dans cette zone.

Construit au pied de trois collines qui le domine d'une soixantaine de mètres, le village comprend administrativement trois quartiers regroupant plusieurs sous-quartiers parfois assez distants les uns des autres ;

- le quartier de Tala Ruy (2) englobe le quartier de Tala Ruy situé près de la route nationale et de Tala Buï (3) dont il est séparé par une grande colline ;

---

(1) pluriel de Karal

(2) littéralement "quartier de la terre". On l'appelle également Tala Zumakay (nom du chef "politique" de Mussurtuk).

(3) "quartier du chef" (dans lequel d'ailleurs le chef n'habite pas et n'aurait, parait-il, jamais habité).

- le quartier Dubazao (1) comprend le sous-quartier de Tala Ndelebé (2) appelé encore Ouro Lopé, les deux quartiers du Dubazao, l'un tout proche de Tala Ndélébé, l'autre situé au Sud-Ouest, distants de cinq cent mètres environ.

- le quartier de Tala Hindir (3), nettement plus important que les précédents, qui regroupe trois sous-quartiers très proches dans l'espace : Tala Mbana (quartier Mundang"), Baldawar (nom d'un grand ficus situé au centre du sous-quartier), et gdamutu ("cimetière").

On peut ajouter à ces trois quartiers, celui de Mulva situé à cinq kilomètres environ au Sud-Est de Mussurtuk, qui lui est "politiquement"rattaché.

Mulva était primitivement un village au sens plein du terme (c'est-à-dire : une unité politique et religieuse), inclu dans la zone d'influence du chef de Muturna. Au temps de l'administration française, les guiziga Mbana, nettement majoritaires à Mulva, demandèrent leur rattachement à Midjivin commandé par un chef de leur race. Satisfaction leur fut en partie donnée, puisque le village fut scindé en deux, le mayo Fulu servant de frontière ; une partie fut rattachée au Canton de Midjivin, et placé sous l'autorité directe du chef de Fulu, l'autre partie resta au Canton de Muturua, administrativement rattachée à Mussurtuk. Nous estimons cependant pour les raisons déjà énoncées, que le quartier de Mulva rattaché à Mussurtuk peut être sociologiquement considéré comme un village.

- Trois quartiers (ou sous-quartiers ont été abandonnés : Dibamua (4), Diguin et Modjom Bodi (5).

---

(1) "au delà de la rivière", c'est un nom de quartier que l'on retrouve très fréquement en pays guiziga.

(2) "le quartier de la boue" Ouro Loppé, qui a la même signification en fulfuldé, est parfois sur certaines cartes à la place de Mussurtuk Il y a eu confusion entre le nom fulfuldé d'un quartier et le nom du village.

(3) quartier de l'arachide

(4)"au delà de la montagne" Ce quartier était encore habité en 1947, puisque les recensements de cette date y font état de la présence de 52 personnes.

(5) Le quartier de Modjan bodi, abandonné comme les deux précédents pour des motifs religieux (mort ou maladie) est actuellement en voie de reconstruction par des guiziga venus de Banki (Nigeria).

Le village de Mussurtuk présente les caractéristiques essentielles des villages installés au pied d'inselbergs ou de collines de roches vertes :

-il regroupe plusieurs quartiers relativement distant les uns des autres,

-à l'intérieur du quartier, les concessions (Hay, au pluriel Hayay) sont rapprochées voire contigües.

Ce village aurait été fondé avant l'arrivée des Fulbé par des guiziga Tsabaï venant de Lulu, il y a environ deux siècles. Au cours de la lutte menée contre les Muturua par les Fulbé de Mindif et Binder, le village aurait été complètement anéanti, les quelques survivants allant se réfigier à Lulu.

La deuxième fondation est relativement récente, elle date vraisemblablement de la fin du XIXème siècle. Le premier chef de village, Kari, était en effet l'oncle paternel (jâba) de NGAIMA, chef de Muturua, dont on connait approximativement la date de naissance 1880 (1).

Ce sont des guiziga Pedizam qui vinrent reconstruire le village. L'actuel "Mbur Madedan" de Mussurtuk (2), petit-fils (Didde) du deuxième fondateur du village, m'a conté en ces termes l'histoire de la fondation.

"Un guiziga Marva de Kaliao, nommé HAOUSSA, aurait volé une femme et se serait enfui avec elle à Bindir au TCHAD, chez son oncle maternel (KAU). Ses descendants, sous la conduite de MESSEM, voulurent retourner à Kaliao vivre auprès de leurs parents.

De passage à Midjivin, sur le chemin du retour, ils cédèrent à la pression du chef qui voyait là un moyen d'accroître son prestige, et s'y installèrent ; mais estimant que la terre n'était pas bonne, ils reprirent au bout d'une année leur marche vers le Nord et s'installèrent à Fulu.

---

(1) Le village existait déjà lors du passage de NIETSCHMAN en 1907.
(2) "grand homme" Ce terme peut désigner plusieurs personnes (chef de lignage, chef de clan...), il désigne ici la personne qui assume à la fois les fonctions de sous-chef et de sous-massaï.

Bien accueillis par le chef pour les mêmes raisons qu'à Midjivin, ils durent rapidement déchanter, les habitants de Fulu ne voyant pas avec la même satisfaction que leur chef l'installation dans leur village de ces étrangers.

Chargés de tous les maux du village et bientôt accusés en bloc de sorcellerie, les descendants de HAOUSSA dûrent se préparer à quitter Fulu.

BASSAÏ, deuxième fils de MESSEM, confia la garde de sa famille à son frère aîné MASSAÏ, et s'en alla prospecter en vue d'une nouvelle installation. Le site de Mussurtuk lui plut, il y installa sa case, et commença à cultiver ses champs, tandis que le chef de Muturwa, BI BUBA, envoyait un de ses fils, KARI, pour assumer la fonction de chef dans ce village qui renaissait de ses cendres.

Les guiziga Pedizam n'étaient pas au bout de leurs peines, puisque les gens de Zuzuï estimant que BASSAÏ s'était installé sur leur territoire de chasse, vinrent incendier les champs et les cases nouvellement créés. KARI fut tué dans la bagarre, BASSAÏ réussit à rejoindre les siens à Fulu.

Un an plus tard, un accord étant intervenu, BASSAÏ revint à Mussurtuk avec toute sa famille et s'y installa définitivement.

Une femme de Muda vint alors lui conter l'histoire de la première fondation de Mussurtuk et de sa destruction, et lui apprit que les premiers fondateurs, des guiziga Tsabaï Dabatcha, avaient réussi à s'enfuir à Lulu. BASSAÏ se rendit donc à Lulu pour tenter de retrouver un descendant du premier fondateur afin de rendre favorables les Kuley et de retourner à Mussurtuk exercer les fonctions de Massaï. Le massaï de Mussurtuk avait été tué ainsi que ses descendants directs, seul vivait l'ancien Mbur Madedâ de l'époque qui accepta de venir dans le village reconstruit exercer les fonctions de chef religieux auxquelles il avait été préparé de par son statut même de Mbur Madedâ. Cela nous permet de penser que peu de temps (en fait moins d'une génération) s'était écoulé entre la destruction de Mussurtuk et sa reconstruction par les Pedizam.

C'est un fils du chef de Muturna BIMIKÉ, MADIDA MIKE, qui succéda à son oncle KARI au commandement du village, village qui se réduisait alors au seul quartier actuel de Tala Ruy, situé au bord de la route.

A ce premier fond de population contitué de guiziga Marva Pedizam, de guizig Tsabaï Dabatela (le massaï) et de guiziga Muturua ngi buï (le chef MADIDA MIKE et sa famille) vinrent s'adjoindre des guiziga Muturua (Arâs, Mogo et Golom), des guiziga Mbana venus du Canton de Midjivin (Hoppo, Guizingry, Silzbur, Bololo, Kitibilam, Buï), des Mundang qui créèrent le quartier de Tala Mbana, des guiziga Derden et Makassa.

Ainsi furent créés les quartiers de Dibamua, puis les quartiers de Tala Hindir, Diguin, Dubazao, Tala Ndélébé en enfin Modjan bodi.

La première remarque que l'on peut faire est que la création d'un "village" à l'intérieur du Canton de Muturua (il en est de même à Lulu et vraisemblablement en était-il ainsi dans l'aire d'influence des Bi-Marva lorsque la chefferie traditionnelle jouait pleinement son rôle) entraîne obligatoirement la cohabitation sur un même territoire de deux groupes de parenté différent au moins (trois à Mussurtuk) : le groupe des fondateurs, le Muturna ngi buï qui exerce la fonction de chef politique et sa famille.

Il est également permis de penser que dans un premier moment, la répartition de la population du village en plusieurs quartiers est dûe au fait que les nouveaux venus (Muturna arâs, golom.... Mbana.... à Mussurtuk) désirent préserver leur indépendance tout en acceptant le pouvoir politique du buï, et religieux du massaï. Par la suite, la situation même du quartier ainsi créé peut poser des limites à son expansion et entraîner en conséquence la création d'un nouveau quartier. Pour citer un exemple, le point d'eau qui alimente à Mussurtuk le quartier de Dubazao (celui situé le plus au Sud) ne permettait pas une augmentation sensible de la population dans ce quartier, obligeant les nouveaux venus ou même les enfants des chefs de Hay de Dubazao à aller s'installer ailleurs. C'est la raison, disent les habitants, de la fondation du deuxième Dubazao.

Même si les conditions naturelles (approvisionnement en eau ...) ne sont pas contraignantes, lorsqu'un quartier groupe un nombre important de concessions, chaque chef de hay désirant bénéficier tout près de sa case d'un petit lopin de terre consacré aux cultures de case, et si possible, d'un petit champ situé pas trop loin de son lieu d'habitation, il n'y a pas de terrains libres aux abords immédiats du quartier ; l'installation d'un nouveau venu pose des problèmes de redistribution de terres, d'autant plus difficiles à résoudre que plus nombreux sont les chefs de hay directement concernés ; c'est le cas à Tala-Hindir par exemple : ainsi un parent du chef de Mussurtuk qui désirait s'installer dans ce quartier a préféré, devant les problèmes qu'auraient posés son installation, construire sa case dans le quartier abandonné de Modjombodi.

C'est par là, nous semble-t-il, que l'on peut à la fois expliquer d'une part la multiplication des quartiers (lorsqu'elle n'est pas imposé par l'hétérogénéité des habitants), d'autre part leur compacité (chaque chef de hay installe en effet son fils, parent ou ami, à proximité de sa concession, lui abandonnant pour construire sa case une partie de son jardin).

Les limites du territoire villageois ne sont pas toujours fixées avec précision ; les habitants du village les connaissent grossièrement, mais elles ne sont clairement définies et matérialisées, soit par des tas de pierres, soit par des plants de mataï, (1) que dans le cas où celà s'avère nécessaire.

Vu la proximité du village de Muda, des quartiers de Zumburli et de Sarmuazougui notamment, la limite entre les deux villages, au Nord de Mussurtuk, est connue avec précision, et respectée par les habitants des deux villages (2).

---

(1) Plante utilisée dans les ordalies, et pour de nombreuses recettes magiques, susceptible donc d'inspirer la crainte à celui qui serait tenté, en toute connaissance de cause, de passer outre les limites ainsi imposées.

(2) Dans un rapport de 1944, BARRAQUE note qu'il y a eu de nombreuses difficultés à fixer les limites entre Mussurtuk, Mulva et Muda.

De même, à la suite de contestations, en 1958, entre gens de Fulu et de Mussurtuk, les frontières ont dû être fixées avec précision entre ces deux villages. Ces contestations faillirent d'ailleurs tourner au tragique, puisque seule l'intervention des "goumiers" appelés par le Massaï de Mussurtuk permit d'éviter une bataille rangée entre les deux villages. Ce sont les deux "Massaï" et non les "buï" qui d'un commun accord ont tracé la frontière.

Par contre, au Sud vers Laf, et à l'Ouest vers Nubu et Tohoffi, la présence d'une importante frange de brousse inculte n'a nécessité aucune délimitation des divers territoires villageois. L'essor démographique, l'immigration de gens à la recherche de terres favorables à la culture du coton et du mil de saison sèche, risqueraient de changer rapidement les données du problème.

CHAPITRE V LE SYSTEME DE PARENTE

L'histoire de la constitution de la chefferie de Muturua et de la naissance des villages, le mode de répartition du pouvoir, nous ont amené à noter que la référence à l'appartenance à un groupe de parenté était primordiale chez les guiziga et qu'au début au moins, la plupart des rapports sociaux étaient des rapports de groupes de parenté.

Nous allons essayer au cours de ce chapitre d'une part de définir ces groupes de parenté de grande extension, d'étudier leur génèse, leur "fonctionnement";leur localisation dans l'espace et éventuellement leur évolution, d'autre part, d'analyser les relations de parenté au niveau de groupes plus restreints tels que la famille élémentaire.

I - Les groupes de parenté de grande extension et leur insertion dans le cadre villageois

A) Le clan

1- Définition

Nous définirons le clan guiziga, comme le groupe de parenté d'extension maximum, réunissant tous les descendants en ligne masculine (réels ou assimilés) d'un ancêtre commun, observant les mêmes interdits alimentaires et entre lesquels le mariage est interdit et les relations sexuelles considérées comme incestueuses.

Si chaque clan possède un nom le différenciant des autres clans, la langue guiziga ne dispose par contre d'aucun terme spécifique pour désigner le clan en tant que tel. Les guiziga utilisent le mot sukui qui signifie "qualité, espèce"...

Ainsi, l'expression " I Mbur guiziga sukui Muturua" signifiera : "je suis un guiziga du clan Muturua".

Le terme de sukui pourra désigner également non plus le clan mais l'ethnie" lorsqu'un guiziga dit par exemple "sukui ndra a zum zungu ta" (littéralement "notre qualité ne mange pas de l'âne), il se définira en tant que membre de l'ethnie guiziga par opposition à un Mundang qui lui peut manger de l'âne ; par contre, lorsqu'il (1) dira "sukui ndra a zum kaeta" (notre qualité ne mange pas de serpent, il pourra se définir comme guiziga membre du clan Muturua par opposition aux guiziga du clan Musteda ou du clan Tsabaï qui eux peuvent manger le serpent.

2 - Conditions de création d'un clan

L'histoire des clans, dans les cas où il nous a été possible de la reconstituer, montre que la première condition de création d'un clan est l'installation d'un ou plusieurs individus sur un territoire non débroussé.

La plupart des clans répartis dans l'actuel canton de Muturua (il en est de même à Lulu), se sont constitués à la suite de migrations : un individu à prestige s'étant désolidarisé de son groupe de parenté ou ayant été obligé de fuir, entraîne avec lui ses femmes, ses enfants et éventuellement "ses clients" et s'installe sur un territoire plus ou moins éloigné du lieu de résidence de son groupe de parenté. C'est seulement à la suite d'une longue cohabitation sur un même territoire dont ils auront su se concilier les divinités, que les descendants de ce pionnier prendront conscience qu'ils forment un groupe .

Cette longue cohabitation sur un même territoire, ainsi que la somme de prestige nécessaires à la fondation d'un nouveau groupe de parenté ne sont possibles que s'il y a installation sur un territoire non débroussé et par là même non approprié.

Il est significatif de noter à ce sujet, que dans presque tous les cas, le même nom sert à désigner à la fois le clan et le village dans lequel il s'est constitué : ainsi parle-t-on de guiziga Muturua, Marva (ancien nom de Maroua), Illir., Gourmuï...Le clan des Tsabaï constitue à notre connaissance, la seule exception, et

encore le plus souvent les membres des autres clans nes nomment-ils guiziga Lulu et non guiziga Tsabaï. Le cas des Tsabaï ne pose d'ailleurs aucun problème, puisque non seulement ils seraient les premiers occupants de la montagne de Lulu, mais encore, selon la légende, le fondateur BARLAW serait sorti de la montagne même de Lulu.

La constitution en clan des descendants de BILDINGUER semble faire exception à cette première condition de création du clan : nous avons vu en effet, au cours de l'introduction historique, que BILDINGUER avait découvert sur les collines de Muturua quelques isolés qui devaient être considérés comme les premiers occupants ; ce n'est donc pas sur un territoire non approprié que s'installèrent les fondateurs du clan Muturua.

Il semble qu'il eût été tout à fait possible aux Muturua de faire exception à la règle, en raison d'une part du prestige extraordinaire de BILDINGUER et de ses descendants, en tenant compte d'autre part du fait que c'est postérieurement à son installation que BILDINGUER découvrit la présence d'anciens habitants ; or la façon dont le problème fut résolu est une preuve supplémentaire de la force de cette règle.

C'est en effet, après les avoir soumis, en intégrant à son clan ceux qu'il considérait comme étant les plus anciens occupants, alors qu'il aurait pu se contenter de les occire, que BILDINGUER tourna la difficulté. A partir de ce moment là, le territoire sur lequel il s'est installé ne peut être considéré comme appartenant à des étrangers. Ces individus artificiellement intégrés, et leurs descendants, occupent à l'intérieur du clan des Muturua une situation particulière -nous avons vu que les Mogo et les Gulinger étaient des mi pra kuley, les mimbidats des serviteurs d'un statut spécial - mais ils n'en sont pas moins soumis aux mêmes interdits alimentaires et strictes règles d'exogamie que les Muturua descendants de BILDINGUER par le sang.

Cet exemple nous montre par ailleurs que si l'appartenance clanique d'un individu est en principe déterminée par sa naissance, il est des cas où l'on peut devenir membre d'un clan, par adoption

tout en n'ayant avec l'ancêtre fondateur du clan aucun lien de descendance réel.

L'installation sur un territoir non débroussé est une condition nécessaire, mais pas toujours suffisante à la création d'un nouveau clan. Nous verrons en effet que cette même condition peut être celle de la création d'un nouveau lignage seulement : des individus quittant le lieu de résidence de leur groupe de parenté pour s'installer sur un nouveau territoire, peuvent en effet ne pas se désolidariser complètement de leur groupe, garder les mêmes interdits alimentaires et respecter à l'égard de ses membres la règle d'exogamie. Les guiziga Derdeu nous en fournissent un exemple : venant de Lulu, les Derdeu se sont installés à Djidoma près de Kaélé. Le groupe s'est ensuite scindé en deux parties : l'une est restée à Djidoma tandis que l'autre allait créer le village de Laf (1). Installés sur un nouveau territoire non approprié auparavant, les Derdeu de Laf ne constituent pas un nouveau clan pour autant; ils ne peuvent pas se marier avec les Derdeu de Djidoma et restent soumis aux mêmes interdits alimentaires qu'eux.

Pour qu'un groupe de parenté installé sur un nouveau territoire puisse constituer un nouveau clan, il faut que les membres de ce groupe aient oublié les liens de parenté qui les unissaient au groupe dont ils se sont séparés, oubli favorisé par la distance spatiale et le nombre de générations qui se sont succédés depuis la séparation.

Les zuzui (2) par exemple, savent que LAMY, fondateur du clan venait de Gudur ; lancé à la poursuite d'un crocodile, il serait parvenu jusqu'à l'emplacement actuel du village de Zuzuï, s'y serait installé, trouvant la zône hospitalière , et aurait demandé à ses femmes et à ses enfants de venir le rejoindre. Ils ignorent actuellement ce que sont devenus les frères de LAMY, à l'exception de celui qui a donné naissance aux guiziga Mezeu installés actuel-

---

(1) "manche "de houe

(2) "en bonne santé".

lement à Lulu, et ne peuvent en conséquence accomplir avec eux leurs cérémonies religieuses, ni respecter à leur égard la règle d'exogamie.

B) Le lignage

1- Définition

Nous appelons lignage, le groupe formé par l'ensemble des descendants en ligne masculine d'un ancêtre commun réel, choisi comme ancêtre de référence, à la suite d'une segmentation survenue à l'intérieur du groupe de parenté d'extension maximum qu'est le clan.

Les guiziga utilisent le mot Kudi[1] pour désigner ce que nous appelons le lignage.

Le lignage possède un nom spécifique le différenciant des autres lignages avec lesquels il forme le clan. Ce nom peut être celui de l' ancêtre de référence : parmi les lignages formant le clan des Muturua, c'est le cas par exemple des lignages Mukura, ngi buï Amat, ngi buï Tizi, ngi Dawaï. ou bien un nom lié aux circonstances de création du lignage ; ainsi le lignage Arâs ("oseille de Guinée"), né d'une segmentation à l'intérieur du clan des Muturua, doit son nom au fait que l'ancêtre fondateur qui vivait il y a six générations aurait au cours d'un festin à Muturua abandonné les autres convives au moment de manger le plat préparé avec Arâs, prétextant que sa case délaissée depuis trop longtemps pourrait être dévalisée par des voleurs.

2 - Conditions de création d'un lignage

a) Extension démographique

Plus que le nombre de générations qui séparent le fondateur, des membres vivants, c'est l'importance numérique du groupe qui est une des causes principales de segmentation. Lorsqu'un même groupe de parenté, quelque soit le nombre de générations qui le séparent de l'ancêtre fondateur, prend une grande extension, les liens de solidarité (nous les examinerons ultérieurement) qui unissent les

(1) KUDI = verge

membres de ce groupe ont tendance à se relâcher et ne peuvent s'exprimer que difficilement en raison de l'éloignement dans l'espace des membres de ce groupe et de leur impossibilité de se connaître tous. La division du groupe (clan) en plusieurs sous-groupes (lignages) d'importance numérique plus restreinte permet un resserrement de ces liens.

La mise en parallèle des segmentations survenues à l'intérieur du clan des Muturua numériquement très important et du clan des Zuzuï par exemple d'extension beaucoup plus réduite, montre l'importance du critère du nombre comme cause de segmentation (voir tableau des segmentations des clans Muturua et Zuzuï).

Sans tenir compte dans notre dénombrement des lignages Mogo, Gulinger, Massaï, Ywa, Dozzo, Molkotokom...intégrés au clan des Muturua, bien que n'ayant aucun lien de descendance avec BILDINGUER ni de lignage des Balda qui s'est constitué pour des raisons autres que démographiques, on constate que le clan des Muturua dont la profondeur généalogique ne serait que de douze générations a déjà fait l'objet de onze segementations.

Le clan des Zuzuï, par contre, dont la profondeur généalogique serait de dix générations est seulement divisé en deux lignages ; cette segmentation serait même dûe disent les guiziga Gambara, plutôt à une mésentente entre les descendants de GAMBARA et de MASSAÏ qu'à une nécessité d'ordre démographique.

b) Sécession d'un membre ou d'un fragment du clan

Soit volontairement, à la suite d'une mésentente avec des membres de leur famille, soit contraint par les membres de leur groupe de parenté, à la suite d'une faute grave susceptible d'entraîner des sanctions extrêmes, un ou plusieurs individus peuvent être amenés à se désolidariser de leur groupe. Amenant avec lui ses femmes, ses enfants et éventuellement ses clients, l'individu s'installera sur un nouveau territoire et donnera naissance à un nouveau groupe de parenté.

Nous avons vu que HAUSSA, guiziga Marva, s'étant enfui de Kaliao pour avoir volé une femme, avait donné naissance au lignage des Pedizam ; de même, BALDA, guiza Muturua, ayant dû fuir les siens à la suite d'un assassinat, par peur des représailles, a crée un nouveau groupe de descendance, les guiziga Muturua Balda. Les Pedizam et les Balda n'ont pas créé pour autant un nouveau clan, ils respectent les mêmes interdits alimentaires que les Marva et les Muturua et sont soumis à la même règle d'exogamie.

La secession peut être le fait d'un individu, mais aussi d'un segment de groupe de descendance, comme ce fut le cas chez les Zuzuï.

Au temps de TIM-TIM, il y a quatre générations, les zuzuï firent la guerre à leurs voisins de Vaza. D'abord vainqueurs, les Zuzuï durent ensuite subir la loi de l'adversaire.

Par peur des représailles, les descendants de MASSAI tentèrent alors de faire endosser aux descendants de GAMBARA la responsabilité du massacre, brisant ainsi la chaîne de solidarité qui unissait sans distinction tous les zuzuï descendants d'un même ancêtre, LAMY. La segmentation des zuzuï en deux lignages Gambara et Massaï date de cette époque.

Il n'est cependant pas nécessaire d'avoir commis un crime ou de s'être volontairement désolidarisé d'un groupe de parenté pour être choisi comme ancêtre de référence d'un lignage; c'est en effet plus souvent le prestige accumulé selon les normes traditionnelles qui vaut à un individu ce privilège.

Une des causes essentielles de segmentation d'un clan en plusieurs lignages (importance numérique du clan et appartenance de leadears) sont le plus souvent liées.

On peut en effet expliquer l'extension démographique du clan des Muturua par le fait que depuis BILDINGUER, tous les chefs du "canton" de Muturua et tous les chefs de villages sont membres du clan Muturua. La chefferie, comme nous le verrons ultérieurement, étant source de richesses, il est plus facile à un Muturua qu'à un

Musteda par exemple, d'avoir plusieurs femmes et en conséquence une importante progéniture, une importante progéniture étant source de prestige, il est plus facile à un Muturua, surtout s'il a exercé la fonction de chef de village, qu'à un ressortissant d'un autre clan, d'être choisi comme ancêtre de référence d'un nouveau lignage.

Le chef de Mussurtuk en était parfaitement conscient. Bien que relativement jeune encore, il jouissait déjà d'une nombreuse progéniture et se préparait à épouser une neuvième femme ; il ne nous cachait pas ses espoirs d'être dans trois ou quatre générations choisi comme ancêtre de référence d'un nouveau lignage que l'on pourrait nommer en souvenir de lui Muturua ngi buï Zumakay, ou plus simplement Muturua ngi Mussurtuk.

C) Répartition dans l'espace des clans et des lignages

Nous venons de voir que la création d'un nouveau clan ou d'un nouveau lignage était liée dans la plupart des cas à la cohabitation sur un même territoire d'individus qui s'étaient séparés de leur ancien groupe de parenté. Il y a donc au début, un lien très étroit entre un groupe de parenté et le village qui l'a vu naître ou qu'il a créé. Nous avons d'ailleurs fait remarquer, pour confirmer ce fait, que très souvent le nom d'un clan ou d'un lignage était assimilé à un nom de village.

L'étude de la répartition des groupes de parenté de grande extension entre les divers villages et à l'intérieur d'un même village entre les divers quartiers, va nous permettre de noter une évolution sensible dans ce domaine.

Ainsi, à côté des Muturua ngi buï que l'on retrouve dans tous les villages du canton de Muturua pour exercer la fonction de chef, on peut noter, pour ne citer que quelques exemples, la

présence de guiziga Mbana Silzubur (1) à Mussurtuk, Mulva, Muda, Gabaï, Tchoffi, Damaï, Nubu, Yakang.... et très vraisemblablement dans de nombreux autres villages du canton de Midjivin ; de guiziga derdeu, dont nous avons expliqué l'origine, à Mussurtuk, Mulva, Lulu, Laf, Damaï, Nubu, Djidoma, Zibou... Les guiziga Bruï, descendants des Daba disent certains informateurs, qui se sont constitués en groupe de parenté indépendant et sont devenus guiziga après avoir créé le village de Bruï, sont actuellement représentés à Mulum, Ndukula, Damaï, Mordauk... On retrouve des guiziga Tsabaï, originaires de Lulu, à Tchoffi, Mogom, Damaï, Nubu, Mussurtuk...

Les guiziga Musteda, qui originaires de Dumru, près de Kaelo, ont pris le nom de Musteda ("paria") à Mahay (quartier de Midjivin) avant de créer le village de Muda, dans le canton de Muturua, sont représentés à Mahay et Muda bien sûr, mais aussi à Tchoffi, Damaï, Fulu, Zuzuï, Vaza, Yakang...

Si l'on peut noter ainsi la présence de ressortissant d'un même clan ou d'un même lignage, dans de nombreux villages parfois assez éloignés les uns des autres, il faut noter aussi la présence dans un même village de ressortissants de plusieurs clans ou lignages.

Mis à part quelques villages dont la population est relativement homogène, tels que Mambaya qui serait exclusivement habité par des guiziga Muturua, Illir où seuls quelques guidar seraient venus cohabiter avec les guiziga Illir, tout comme à Kalaf avec les Muturua, la plupart des villages, des cantons de Muturua et Midjivin, sont constitués d'une véritable mosaïque de clans et de lignages.

- à Muda : on retrouve des guiziga Muturua ngi buï, des guiziga Fulu, Musteda, Mbana Guizingry, Mbana Silzubur...

- à Fulu des guiziga Mbana (Bololo, Midjivin, Gaviang) des guiziga Fulu, Musteda, des Mundang et même des Guidar.

---

(1) Les Mbana Silzubur (Izubur : nom d'un grand arbre ?), qui à l'origine étaient des Mundang, se sont dispersés à partir de Midjivin.

- à Zuzui : des guiziga Muturua Dozzo, des Zuzuï, des Baranwa, des Illir, des Musteda, des Mbana (Buï et Gaviang)...

- à Damaï : des guiziga Muturua (Buï, Balda), des Baranwa, des Musteda, des Fulu, des Golon, des Bruï, des Guilpi, des Makassa, des Badjava, des Derdeu, Muzuï, Illir, Ganaha, Tsabaï (Tsabaï et Gudi) des Mbana (Bololo, Gaviang, Silzubur), ainsi que des ressortissants d'autres ethnies, tels les Daba, Kola, Guidar, Mundang, Fulbé même.

- à Tchoffi, des Muturua, des Tsabaï (Tsabaï et Gudi), des Illir, des Musteda, des Mbana Silzubur.

Si l'hétérogénéité du peuplement est moins sensible dans les villages situés plus au sud, dans une zone économiquement moins favorisée et en conséquence moins attractive pour d'éventuels migrants, elle n'en est pas moins réelle ; ainsi :

- à Zibou, cohabitent des guiziga Muturua, des Derdeu, des Illir, des Makassa,

- à Badjava : des Muturua (Buï et Dozzo), des Badjava, et des Tsabaï (notamment venant du quartier Mukudua, à Lulu).

- à Pilim des Muturua (Buï et Ganaha) des Pilim, des Guidar...

- à Mordaük: des Muturua, des Bruï, des Muzuï

- à Rum même, capitale de la chefferie Muturua, on retrouve à côté des Muturua (notamment Buï, Dozzo, Mogo, Rumi...) des Mbana, et même quelques ressortissants de Guider.

On aurait pu penser que la forme d'habitat groupé adoptée par les guiziga, leur désir de disposer de champs de mil à proximité de leur case, et dans certains cas le site d'installation choisi, imposant des limites (difficiles à préciser) à l'extension d'un village, pouvaient en partie expliquer cette dissémination dans l'espace des ressortissants d'un même groupe de parenté, tous les membres d'un clan numériquement important ne pouvant habiter dans le même village. En fait, il ne semble pas que cette explication puisse être retenue, dans la mesure où cette dispersion qui a certes

tendance à s'amplifier aujourd'hui, n'est cependant pas un phénomène récent et a pris naissance à une époque où la taille des villages était plus réduite que de nos jours ; or actuellement encore, il semble que la limite ne soit pas atteinte puisque nombreux sont les villages qui voient croître leur population. Nous verrons par ailleurs, lorsque nous cernerons de plus près le problème des migrations, que les mouvements de population ne se produisent pas unilatéralement des villages défavorisés vers des zones plus favorisées et que la stagnation voire la régression de la population dans certains villages est dûe à une émigration plus importante que l'immigration (1), et non à l'émigration seule, comme ce devrait être le cas si l'émigration était imposée par la contrainte du milieu naturel.

C'est donc ailleurs qu'il faudra chercher les causes des migrations qui ont abouti à une telle dispersion.

Une enquête démographique, réalisée dans trois villages (Lulu, village de montagne, Mussurtuk, Mulva, village de plaine), visant en autres buts, à étudier la répartition dans les divers quartiers, des clans et des lignages, va nous permettre d'entrer davantage dans le détail.

(voir Tableaux pages suivantes)

La première remarque que l'on peut faire à la lecture de ces trois tableaux, est que les quartiers (2) sont de tailles très différentes.

- le quartier de Tala Buï à Mussurtuk ne compte que dix concessions (Hayay) alors que le quartier de Tala Hindir en compte 68.

- le quartier le plus restreint de Mulva, Tala Hurlum comprend seulement 5 concessions, alors que celui de Tala Hurray (littéralement "quartier village") en compte 26 .

---

(1) L'immigration est constituée en partie, mais en partie seulement, par le retour au village d'anciens émigrés qui reprennent possession de leur terre, elle est également le fait de nouveau venus.

(2) Nous avons bien évidemment utilisé ici la division "traditionnelle" en quartiers, et non la division administrative qui opère des regroupements entre plusieurs petits quartiers pourtant bien individualisés.

Répartition de la population
par quartier, selon le clan et le lignage

I -Mussurtuk

Clans		Tala Buï	Tala Ruy	Tala Ndelebé	Dubazao	Tala Hindir
Guiziga Muturua	Ngi Buï		3			
	Aras	2		12	3	9
	Golom	3		2	7	10
	Mogo		1	1		
Guiziga Mbana	Kitibilam					1
	Guizingry					16
	Silzubur			5	1	1
	Hoppo		1			4
	Bobolo	3		1		
	Buï					1
Guiziga Marva	Pedizam	2	6	2		24
Guiziga Tsabaï	Dabatcha		2			
	Guidi					1
Guiziga Derdeu						1
Guiziga Makassa					1	
Ethnie Mundang				3		

II - Mulva

Clans		Tala Hurray	Tala Haiji	Tala Hindir	Tala Boboyo	Tala Buï	Tala Hurlum
Guiziga Muturua	Ngi Buï	3		1	1		
	Mukra	1		1		1	
	Ngi Buï Ialang	1					
	Dozzo	1					
	Korko						1
Guiziga Mbana	Midjivin	5	14	2	2		4
	Silzubur	9	1	3			
	Diguin	2					
	Bololo	1	3	1			
	Diguir		1				
	Mipirdie		3		1		
	Gaviang			1			
Guiziga Waza				1			
Guiziga Fulu					1		
Guiziga Balda					2		
Guiziga Marva	Kalio	1					
Guiziga Derdeu					2		
Ethnie Mundang		2					

III – Lulu

Clans	Buï	Kalaï	Marbaï	Zip	Djikalo	Mukudua	Kibeng	Zugu	Limter	Zamala	Misingaik	Mudumbuï
Guiziga Tsabaï	3	11	11	5	26		3	6	9	7	5	4
" Massalam		4		9	1	1	1		1		1	
" Manga	1		1				6		1			
" Mulda						2						
" Zuzuï		5					1					
" Mukudua		3	1			22						
" Wuili		2							4			8
" Goalzé								7				
" Muturua		2	2	1	2	1	1		3	2		1
" Bya											3	
" Derdeu								1			1	1
" Midi	1	1	1									
" Megue							1					
" Marva							1					
" Massua										1		

- le quartier (1) Buï à Lulu ne comprend que 5 concessions, alors qu'on peut en dénombrer 29 à Djikaka.

Pour en revenir plus directement à nos préoccupations du moment, nous signalerons ensuite que ces tableaux confirment ce que nous avons énoncé auparavant : une grande diversité clanique et lignagère dans la composition de la population.

- les 129 chefs de HAY de Mussurtuk représentent deux ethnies : les guiziga et les Mundang (3 à Tala Ndelebe), 6 clans et 13 lignages.

- à Mulva, sur 73 chefs de HAY, on peut noter la présence de ressortissants de deux ethnies (guiziga et Mundang), de 6 clans et de 13 lignages.

- à Lulu enfin, c'est ici plus normal en raison de la nature de ce que nous avons peut-être à tort, appelé quartier, et de l'étendue du territoire, les 199 chefs de HAY que nous avons recensés représentent 15 clans.

Nous noterons au passage - ce n'est pas nous semble-t-il sans importance- que cohabitent dans les mêms villages des représentants des "grands groupes" guiziga que nous avons définis au début :

- à Mussurtuk et Mulva, des ressortissants de la chefferie traditionnelle de Muturua, mais aussi de celle de Lulu, de Marva et de Midjivin,

- à Lulu : de celle de Muturua et Marva.

On peut donc, d'ores et déjà signaler qu'il y a des mouvements de population, non seulement entre villages d'une même chefferie, mais encore entre les différentes chefferies guiziga.

A l'intérieur d'un même village, les clans qui sont représentés le sont de façon très inégale, ceci s'explique aisément si l'on se souvient d'une part que la création d'un village est généralement l'oeuvre d'un groupe de parenté, et d'autre part, que l'importance numérique des clans est très variable.

---

(1) Les quartiers à Lulu sont beaucoup plus distants les uns des autres que ce n'est le cas dans la plaine, ils disposent chacun d'u, massaï et pourraient donc être assimilés à de petits villages, même si politiquement ils sont moins autonomes que les villages du canton de Mut urua par exemple.

- A Mussurtuk 3/6 clans représentent 93,5% des chefs de HAY

- le clan des Muturua avec 4 de ses lignages représente 41 % de la population,

- les guiziga Mbana représentés par 6 lignages fournissent 26,3 % de la population,

- les guiziga Marva représentés exclusivement par des Pedizam, auteurs de la deuxième fondation de Mussurtuk, fournissent également 26,3 % de la population.

- A Mulva :

- les guiziga Mbana seuls, représentent 72,6 % de la population (le village de Mulva a été créé par des Mbana, il est de surcroît situé à la frontière des chefferies de Muturua et de Midjivin). 7 lignages sont représentés à Mulva.

- les Muturua, les plus nombreux après les Mbana, représentés par 6 lignages différents, ne fournissent que 13 chefs de HAY, soit moins de 18 % de la population.

- les 4 autres clans (Vaza, Fulu, Marva, Derdeu) et les Mundang ne sont chacuns représentés que par un ou deux éléments.

- A Lulu :

- les guiziga Tsabaï (Tsabaï Tsabaï et Tsabaï Gudi) représentent à eux seuls, plus de 45 % de la population, alors que l'on peut pourtant noter à Lulu la présence de ressortissants de 15 clans différents.

L'étude de la répartition de la population par quartier en fonction de l'appartenance claniqun des chefs de HAY, amène deux constatations :

1 - aucun des quartiers des trois villages étudiés, n'est habité exclusivement par les ressortissants d'un seul clan, même lorsque le quartier est de taille très réduite (à une exception près, celle de Tala Haijo à Mulva).

2 - tous les ressortissants d'un même clan ne se retrouvent pratiquement jamais regroupés dans un seul quartier (sauf évidemment dans les cas où un clan n'est représenté dans le village que par un, deux voire trois chefs de HAY).

La répartition n'est cependant pas aléatoire : les représentants d'un même clan ont tendance à habiter dans un ou deux quartiers de préférence aux autres, et à l'intérieur d'un même quartier, comme le montrent les tableaux ci- dessous, la représentativité d'un clan par rapport à la population totale du quartier diffère sensiblement de la représentativité de ce clan au niveau du village. Ainsi, les Muturua par exemple, qui représentent 41 % de la population de Mussurtuk, représentent seulement 28 % de la population du quartier de Tala Hindir, et par contre 83,5% de la population du quartier.Dubazac.

MUSSURTUK

	Tala Buf	Tala Ruy	Tala M'elebe	Dubazao	Tala Hindir
Muturua 41 %	50	30	57	83,5	28
Mbana 26,3 %	30	7,7	23	8,3	33,8
Pedizam 26,3 %	20	46,1	7,7	0	35,3

MULVA

	Tala Hurray	Tala Haïjo	Tala Hindir	Tala Bobiyo
Mbana 72,6 %	65,4 %	100	70	33,3
Muturua 17,8%	23	0	20	33,3

Si, entrant davantage dans le détail, on prend le lignage et non plus le clan comme critère de la répartition dans les divers quartiers d'un même village, on constate une tendance au regroupement dans un même quartier, plus forte au niveau du lignage que ce n'était le cas au niveau du clan.

Ainsi à Mussurtuk :

- les 16 chefs de HAY Mbana Guizingry sont tous regroupés dans le quartier Tala Hindir
- 5/7 Mbana Silzubur habitent à Tala Ndelebe
- 4/5 Mbana Hoppo sont voisins à Tala Hindir
- si les Muturua aras et golom sont assez dispersés, par contre les trois chefs de HAY Muturua ngi buï se retrouvent à Tala Ruy.
- 3/3 Mundang habitent à Tala Ndelebe

A Mulva :

- 9/13 Mbana Silzubur sont domiciliés à Tala Hurray
- 14/27 Mbana Buï occupent le quartier de Tala Haïjo, les treize autres étant dispersés dans quatre autres quartiers....

Ainsi, s'il est possible de déceler pour chaque clan et à fortiori chaque lignage (1) des zones d'expansion préférentielles - les Musteda par exemple, en dehors de Muda qu'ils ont créé, sont essentiellement représentés dans les villages du nord des cantons de Muturua et Midjivin ; les Lulu au pied de la montagne de Lulu et au nord-ouest du canton de Muturua (Damaï, Tchoffi, Nubu) - on ne peut plus dire qu'il y ait un lien étroit entre un groupe de parenté et le village (ou les villages) qu'il a créé et dans lequel il est représenté encore par le massaï.

Il faudra donc nécessairement sortir du cercle villageois pour tenter de percevoir les liens qui se tissent entre gens de même clan et de même lignage et essayer d'analyser dans quelle mesure les liens de solidarité ont su résister à l'éloignement dans l'espace des ressortissants d'un même groupe de parenté.

---

(1) exception faite bien sûr des Muturua, nécessairement représentés dans chaque village.

D) La solidarité clanique et lignagère

Nous avons vu que lors de sa constitution, le clan était à la fois un groupe de parenté et un groupe de résidence. Il est donc, au début, le cadre à l'intérieur duquel se tissent les principaux liens de solidarité économiques, religieux, au niveau du village.

Les relations entre deux ou plusieurs villages, qu'elles soient d'opposition ou de coopération, peuvent également pour une grande part être assimilées à des relations de clan à clan.

Cette solidarité clanique devait être d'autant forte à cette époque, qu'il fallait se défendre contre les "razzieurs" de toute sorte, qu'ils soient Fulbé, ou même guiziga.

Nous avons vu également que c'est l'appartenance clanique qui détermine la possibilité d'accès au pouvoir politique et religieux au niveau de la chefferie toute entière comme au niveau du village .

Qu'en est-il de nos jours ? Sauf dans les cas où l'appartenance à un clan bien défini, confère à un individu un prestige particulier ou le monopole de certaines tâches bien spécifiques, telle que celle de forgeron par exemple, on peut dire que dans la majorité des cas, on assiste à un dépérissement certain du rôle de l'appartenance clanique. Les interdits alimentaires que doivent respecterles membres d'un même clan, la fête annuelle qu'ils doivent célébrer le même jour, mais pas nécessairement dans le même village, et qui se réduit en fait à un sacrifice accompli par le fils aîné en l'honneur de son père décédé, ne suffisent pas à maintenir des liens solides entre individus spatialement distants les uns des autres.

Actuellement être membre d'un clan signifie essentiellement, pour un individu, appartenir à un groupe à l'intérieur duquel il est interdit de se marier. Nous avons même pu noter dans ce domaine là de nombreuses exceptions. En effet, à côté de certains guiziga résidant actuellement en ville, qui par parti pris de modernisme, refusent de propre délibéré le principe de l'exogamie

clanique, nous avons rencontré, au nord de Maroua, des jeunes gens qui avaient épousé des filles de leur clan par pure ignorance. Les Bi Marva, d'abord divisés en Bi Marva et Kaliao, ont été chassés de leur territoire et refoulés au nord dans de petits massifs où ils cohabitent depuis plus d'un siècle avec des Mofu, quelques vieux se souviennent encore de la charte généalogique et peuvent se "situer", nombre de jeunes ne savent même plus s'ils sont d'origine Mofu ou Guiziga, et épousent ainsi sans le savoir, des filles qui traditionnellement leur sont interdites.

L'affaiblissement de la solidarité clanique, nous paraît lié d'une part à l'accroissement démographique du clan, d'autre part, à la grande dispersion de ses membres. Ces deux causes pourraient être théoriquement liées, la seconde n'étant que la conséquence à plus ou moins long terme de la première. Nous avons déjà signalé que cela ne nous semblait pas être le cas chez les guiziga (du moins en général), la plupart des villages supportant encore aujourd'hui un accroissement notable de leur population.

Quelles qu'en soient les causes, cette dissémination dans l'espace des membres d'un même clan semble avoir été permise, si non favorisée d'une part par le mode de répartition du pouvoir politique et religieux au niveau des villages des cantons aussi bien de Midjivin et Lulu que de Muturua, d'autre part par le système d'appropriation des terres.

L'accès au pouvoir politique et religieux est strictement réservé respectivement aux Muturua ngi buï, fils frères ou oncles du chef de Muturua, et au fils aîné du massaï. Fort peu de personnes donc ont des chances d'accéder au pouvoir, et le fait de résider dans tel village plutôt que dans tel autre ne leur confèrera aucune chance supplémentaire (1). Par contre, si un individu veut quitter son village de naissance pour une raison quelconque, le

---

(1) Le fils d'un massaï peut lui-même quitter le village de son père, il ne perdra pas pour autant ses droits à la succession.

fait que la structure politique et religieuse soit identique dans chaque village, lui permettra de ne pas être dépaysé et de s'adapter facilement.

Les dieux du terroir (Kuley) protègeant non seulement les descendants du fondateur du village, mais encore tous les individus résidant dans le périmètre villageois, le nouveau venu ne sera pas défavorisé. Il ne sera pas défavorisé non plus pour ce qui est de l'accès à la terre puisqu'il pourra s'approprier tous les champs dont il aura besoin dans la mesure où il trouvera des terres non débroussées ; les droits de propriété sur les champs étant inaliénables, il hésitera d'autant moins à quitter son village d'origine et à aller s'isntaller ailleurs, qu'en cas d'échec il pourra retourner dans son village et retrouver ses anciens champs.

Toutes les conditions sont donc réunies pour que l'individu qui quitte son village d'origine ne soit pas pénalisé.

L'organisation clanique n'était pas au départ suffisamment solide, les liens entre membres du même clan suffisamment institutionalisés au niveau religieux notamment pour éviter cette dispersion ou du moins pour pallier ses conséquences. Le peu de pouvoir dont sont investis les chefs de clans en est un élément.

En fait, mis à part les chefs de Muturua et de Midjivin qui jouissent d'un grand ascendant sur les membres de leur clan, dans le domaine judiciaire notamment (ils peuvent d'ailleurs user de sanctions administratives pour asseoir leur prestige et leur pouvoir traditionnel), le chef de clan (1) n'a de pouvoir qu'à l'intérieur de son propre lignage. Chef de lignage issu de l'aîné, il fera certes l'objet d'une grande considération de la part des membres des autres lignages, mais aucune autorité spéciale ne lui sera conférée pour autant. Nous verrons en effet, que c'est au niveau du lignage que se règlent la plupart des litiges ; s'ils sont trop graves, on s'en refèrera à l'instance administrative (chef de village, chef de canton ou même sous-préfecture) et non au chef de clan

---

(1) On les désigne par le terme de "Mbur Madedâ", tout comme le chef de lignage et le "sous-massaï" - sous chef.

L'étude de la répartition dans l'espace des groupes de parenté nous a permis de constater que même le lignage ne peut être considéré comme un groupe de résidence ; si à l'intérieur d'un même village, les membres d'un même lignage ont tendance à se regrouper dans le même quartier, nous avons vu que ce n'était pas une règle absolue. Nous avons également montré qu'il n'en a pas toujours été ainsi.

La dissémination dans l'espace des colignagers, quelles qu'en soient les raisons - nous avons vu que les conditions d'accueil dans les nouveaux villages étaient favorables - amènent nécessairement un certain relâchement des liens de solidarité. Toutefois, contrairement à ce qui se passait au niveau du clan, le lignage est le cadre de manifestations collectives de solidarité, notamment rituelles, suffisamment nombreuses et importantes pour remédier en partie du moins, aux conséquences de l'éloignement de ses membres.

- solidarité économique

L'aide dans les travaux agricoles entre colignagers est évidemment surtout importante lorsqu'il y a résidence dans le même village et à fortiori dans le même quartier. Cette forme de coopération dépasse pourtant fréquemment le cadre villageois. Il n'est pas rare par exemple, de voir des Muturua ngi buï, résidant à Muturua venir à Mussurtuk travailler dans les champs du chef, ou des guiziga Pedizam venir de Mogudu apporter leur aide aux Mbur Madedâ du village. Il est évidemment plus facile au Mbur Madedâ de faire appel aux Pedizam de Mussurtuk, mais dans le cas où il demande de l'aide à un Pedizam de Mogudu, il est difficile à de dernier, sauf cas de force majeure, de refuser impunément. Le lignag e Pedizam dans son ensemble déapprouverait cette attitude non coopérative et refiserait par la suite d'apporter son aide au récalcitrant ; ce dernier se trouverait de surcroît isolé à l'intérieur de son propre village, ses voisins le désignant comme un exemple à ne pas suivre.

- solidarité dans l'injure (cuvul)

Un incident survenu entre deux individus (injure, assassinat...) engage, généralement le lignage, quelle que soit la nature des liens entre offenseur et offensé, et pas seulement leur famille restreinte (sauf évidemment si l'offenseur et l'offensé sont frères de même père). C'est le chef de lignage (Mbur Madedâ) qui engagera la procédure de conciliation, lors d'un incident survenu entre co-lignagers. S'il ne réussit pas, il y a risque de rupture.

Lors d'un incident survenu entre membres d'un même clan, mais de lignages différents, c'est encore le lignage qui servira de cadre de référence pour engager la procédure de conciliation et obtenir compensation. Si les deux chefs de lignage en présence n'arrivent pas à se mettre d'accord, ou plus exactement à faire accepter leur décision par les deux belligérants, l'affaire sera portée à la connaissance des autorités administratives, le chef de clan n'ayant en la matière qu'une autorité très limitée.

Il en sera de même dans le cas d'un incident survenu entre membres de clans différents. Ainsi un guiziga Zuzuï, Gambara, tué par un guiziga Fulu par exemple, ne pourra en principe être vengé que par un Zuzuï Gambara, si un Zuzuï Massaï assiste à la rixe, il pourra défendre son camarade, mais ne devra pas tenter de le venger. Il rapportera les faits aux Zuzuï Gambara qui seuls sont habilités à poursuivre le coupable, et s'ils ne le trouvent pas, à tuer un membre quelconque du lignage du criminel (1).

Dans la pratique, il en est souvent différemment, surtout lorsque les incidents éclatent entre membres de villages différents; dans ce cas nous l'avons fait remarquer au cours de l'introduction historique, le conflit entre individus dégénère souvent en conflit entre-villages, tous les villageois se sentant concernés par l'offense faite à l'un de leurs membres.

---

(1) La réparation par le sang n'est, en principe, plus pratiquée de nos jours : la famille du coupable dédommage la famille de la victime en lui donnant gratuitement une femme.

- solidarité rituelle :

En dehors des phénomènes de solidarité dont nous venons de parler, la conscience de groupe est renforcée par des manifestations collectives mettant généralement en jeu le lignage dans son ensemble. Ces manifestations collectives de solidarité se déroulent essentiellement à l'occasion de la fête des jumeaux, et à un degré moindre, lors de la fête du village, d'un enterrement ou d'un mariage.

La fête des jumeaux (Mogulzum Missa) revêt chez les guiziga un faste tout particulier, et engage directement tous les membres du lignage du père et de la mère des jumeaux.

La naissance de jumeaux est considérée par les Guiziga comme une anomalie (1) susceptible d'avoir de graves conséquences. Ils seraient envoyés par Buï Mulvung (dieu) pour tuer le père et s'emparer de ses biens si ce sont des garçons, tuer la mère si ce sont des filles, l'un et l'autre s'ils sont de sexe opposé.

Ce destin de meurtrier ils l'assumeraient vers l'âge de dix ans, le meilleur moyen d'éviter cela serait donc de les laisser disparaître ou de les donner à des étrangers, des Fulbé par exemple, s'ils ont résisté aux épreuves de la fête; si leurs parents s'estiment assez agés pour mourir dix ans après la naissance, ils peuvent aussi décider de les garder.

Dès la naissance, le père en informera tous les membres de son lignage et du lignage de sa femme, leur donnant rendez-vous dans son village, le jour de la fête de purification qui a généralement lieu pendant la saison sèche. Au jour fixé, après consultation du mi pi dahas ou du mi tirda kusukur (respectivement devin par les pierres et devin par la poule), tous les membres des deux lignages se rassemblent autour du HAY du père des jumeaux, chacun ayant envoyé auparavant quelques tasses de mil, de façon à ce que la bière ne fasse pas défaut. De nombreux étrangers, des voisins notamment, seront également présents, ne voulant pas laisser passer une aussi belle occasion de danser et de boire de la bière de mil gratuitement.

(1) Ceci n'est pas propre aux Guiziga, et nombreuses sont les ethnies du nord-CAMEROUN (y compris les Fulbe qui pensent de même).

La fête au rituel très complexe, sera placée sous la direction de Buï Missa ("chef des jumeaux"), membre du lignage du père, ayant déjà eu lui-même des jumeaux. Elle débutera par le sacrifice des poulets, dont le Buï Missa répandra le sang dans un petit enclos construit spécialement à cet effet. Sans ce sacrifice, les membres du lignage du père et de la mère risqueraient d'être frappés de stérilité. A ce sacrifice succèderont une chasse collective puis des danses ininterrompues, accompagnées de libations de bière de mil.

Armés de bâtons, les membres du lignage du père disposés en cercle feindront d'insulter et d'agresser(1) les membres du lignage de la mère qui formeront un deuxième cercle concentrique à sens giratoire inverse.

En principe, le lignage est également concerné dans son ensemble par la mort de l'un de ses membres. Il est souhaitable et bien vu d'assister à l'enterrement ou mieux encore à la fête en l'honneur du mort qui a généralement lieu pendant la saison sèche. Toutefois, à moins qu'il ne s'agisse d'une personnalité importante du lignage, un Mbur Madedâ, ou son fils par exemple, assistent au rituel en l'honneur du mort essentiellement ses proches parents, les membres du lignage habitant le village, ou les villages voisins, et les amis, quelle que soit leur appartenance clanique et lignagère. Comme c'était le cas pour la fête des jumeaux, la quantité de bière de milque l'on peut espérer absorber à l'occasion de la fête des morts, liée au standing du mort, influera directement sur le nombre de participants.

Il en est exactement de même à l'occasion d'un mariage.

Le rôle important joué par le chef de lignage, contrairement au chef de clan, va également dans le sens de la cohésion lignagère.

---

(1) Le massaï du village aura pris soin de placer à proximité du lieu de la danse une calabasse de terre grise à l'emplacement du Kuli du village de façon à ce que sous l'effet de la bière, l'agression simulée ne devienne pas agression réelle.

Le chef de lignage (Mbur Madedä) n'est pas investi de pouvoirs religieux spécifiques,

- à l'occasion de la fête des jumeaux, d'un enterrement ou d'un mariage, il participe plus activement à la cérémonie que les autres membres du lignage, mais il n'est pas l'officiant principal, cette fonction étant assurée par le Buï Missa, lors de la fête des jumeaux, par le fils aîné, le père ou le frère du défunt lors d'un enterrement, par le père du marié à l'occasion du mariage.

- il n'est pas non plus l'intermédiaire nécessaire entre l'individu et les ancêtres du lignage (Mulvungoy) ceux-ci sont invoqués, assez accessoirement d'ailleurs semble-t-il à l'occasion du sacrifice qu'effectue chaque année le fils aîné en l'honneur de son père décédé.(1)

Il n'exerce pas non plus de fonction politique officielle, même si le chef du village dans le quel il réside fait souvent appel à lui en qualité de conseiller (en matière de justice notamment).

Ses décisions sont pourtant généralement appliquées, il est prestigieux parce que descendant par les aînés du fondateur du lignage, celui-ci lui a légué son prestige et sa sagesse. On s'en réfère à lui pour essayer de règler les conflits survenus entre colignagers (bagarres, contestations de droit foncier...), l'individu qui ferait fi de ses conseils serait désavoué par ses colignagers, mais aussi par les autres habitants du village et le chef de village, amené à statuer, ne manquerait pas de lui faire payer sa désobéissance.

Le vrai chef de lignage n'intervient cependant que dans les cas graves, son lignage étant parfois disséminé dans plusieurs villages, il délègue ses pouvoirs de conciliation au niveau de chaque village au résidant généalogiquement le plus proche de l'ancêtre fondateur. Ainsi, le chef de lignage Pedizam, résidant actuellement à Mogudu, n'interviendra à Mussurtuk qu'à la demande du Mbur Madedä des Pedizam de Mussurtuk.

---

(1) On appelle ce sacrifice, le sacrifice du "muhumuk"

Si le guiziga de base, au niveau des groupes guiziga qui se sont constitués dans le canton de Mutürua et de Midjivin, et plus encore au nord de Maroua actuellement, ont de moins en moins tendance à se définir par référence à son appartenance clanique, et dans une certaine mesure lignagère, il n'en est pas encore de même à Lulu où le clivage forgeron - non forgeron reste très solide et détermine presque quotidiennement les relations entre les individus.

Tout guiziga ne peut être forgeron, quels que soient ses goûts personnels ou son habileté manuelle. Seuls peuvent exercer cette activité les membres d'un clan Gudi, la fonction se transmettant de père en fils en même temps que les outils et les secrets de la profession.

Le fait d'être membre d'un clan forgeron détermine un individu à la fois dans ses activités professionnelles, dans le choix de ses épouses et dans ses relations avec les non-forgerons.

Un gudi ne peut épouser que des femmes issues elles-mêmes d'un clan Gudi étranger au sien. Ces femmes exercent elles aussi des fonctions particulières puisqu'elles possèdent à Lulu du moins un monopole de droit et de fait sur le métier de potière.

A la fonction de forgeron est intimement liée celle de fossoyeur. C'est vraisemblablement cette fonction d'ailleurs, plus que celle de forgeron, qui est à l'origine des relations codifiées entre Gudi et non Gudi. Nous avons vu en effet qu'à Lulu, le groupe des Tsabaï avait été scindé en Tsabaï Gudi et Tsabaï Tsabaï, parce qu'un fils de BARLAW avait été surpris par ses frères entrain d'enterrer un mort. C'est la répulsion qu'ils éprouvèrent à l'encontre de leur frère fossoyeur qui les a amenés à se désolidariser de lui.

Un clan Gudi n'enterre pas indifféremment tous les guiziga, mais seulement les membres d'un ou de quelques clans, avec lesquels il entretient des relations bilatérales bien définies. Ainsi à Lulu :

- les Gudi Wile enterrent les guiziga Wile et les guiziga Djamaï,

- Les Gudi Wudam, issus des Tsabaï, enterrent tous les Tsabaï Gudi, les Manga et les Meze,

- les Gudi Mariam, eux aussi issus du groupe des Tsabaï, enterrent les Tsabaï Tsabaï, les Massalam et les Mukudua.

Seuls, parmi les guiziga résidant à Lulu, les Muturua pourraient être enterrés par desnon Gudi et entretenir avec les Gudi des relations ordinaires.

Ces relations bilatérales règlées par la tradition sont faites à la fois de coopération et d'opposition, mais toujours respectueuses et distantes. Un guiziga Manga par exemple, n'acceptera jamais de partager avec un guiziga Gudi Wudam sa nourriture, de boire de la bière de mil ou de danser à ses côtés, alors qu'il pourra éventuellement le faire avec d'autres Gudi. Par contre, c'est à un guiziga Wudam et non à un autre qu'il achètera les outils dont il aura besoin (houe, couteaux) ; il l'aidera à travailler ses champs et le jour de l'enterrement de l'un des siens, il lui fera cadeau de vêtements, de poulets, parfois même d'une chèvre (1) .

Ce clivage forgeron- non forgeron ne se retrouve pas au sein des groupes guiziga autres que ceux de Lulu, sans que l'on puisse affirmer pour autant qu'il n'ait jamais existé. Ainsi à Muturua, la fonction de fossoyeur n'est pas réservée à un groupe de descendance ; à la limite, on peut dire que tout le monde est fossoyeur ou en passe de le devenir , puisque le défunt est enterré par les membres de sa famille suffisamment agés pour connaître, à force de l'avoir observée la manière traditionnelle d'enterrer un mort. Les interdits de mariage n'y sont pas respectés : des Muturua Arâs et Golom de Mussurtuk avaient épousé des femmes d'un clan Gudi. Seuls les Muturua ngi buï ont leurs fossoyeurs attitrés, les Muturua Mogo, avec lesquels ils entretiennent le même type de relations qui régit à Lulu les rapports Gudi - non Gudi ; jamais un Muturua ngi buï n'entretiendra des rapports à plaisanterie avec les Mogo,

(1) Les Gudi n'étant soumis à aucun interdit alimentaire, pourront consommer la viande des animaux sacrifiés à l'occasion d'un enterrement ou d'une fête des morts.

jamais il n'épousera l'ancienne épouse d'un Mogo, de peur que ce dernier ne refuse ensuite de l'enterrer.

Les Mogo, nous l'avons signalé, ne forgent pas, mais possèdent des outils de forgerons qu'ils exposent à l'occasion de l'enterrement d'un Ngi Buï, comme pour montrer que de tous temps, les fonctions de fossoyeur et de forgeron ont été intimement liées.

* * *

Ce qui nous semble le plus important à retenir de ce chapitre consacré au clan et au lignage est la grande dissémination dans l'espace des ressortissants de ces groupes de parenté.

Cette grande dispersion nous semble avoir été permise à la fois par des "conditions extérieures"et par la structure même du clan et du lignage.

Nous avons signalé que le type d'organisation politique et religieuse de la chefferie de Muturua nous semblait favorable à cette dispersion.Quelque soit le village de la chefferie dans lequel un individu décidera de s'installer après avoir quitté son propre village, il se retrouvera en "territoire connu", le chef de village sera un Muturua ngi buï, le massaï, un descendant de fondateur, et il entretiendra avec eux le même type de relations qu'il entretenait dans son ancien village avec leurs homologues. Il en sera de même de ses relations avec le chef de Muturua ou les autorités religieuses du canton. Même un individu venant d'une autre chefferie ne sera pas complètement dépaysé dans la mesure où les chefferies de Lulu, Midjivin (et jadis Marva)sont organisées selon le même principe.

Contrairement à ce qui se passe par exemple chez les Matakam (1), où l'individu qui ne réside pas sur la terre de ses ancêtres ne sera jamais propriétaire, sera toujours considéré comme un étranger (keda) et pourra à tout moment être chassé, nous avons dit également que le nouvel arrivant pouvait acquérir de la terre et bénéficier de la protection des Kuley au même titre que les natifs du village.

---

(1) voir J.Y. MARTIN "Les Matakam du nord-CAMEROUN : dynamismes sociaux et problèmes de modernisation" ORSTOM, 1968, p. 100.

Toutes les conditions sont donc réunies pour que le migrant ne soit pas pénalisé dans son village d'installation.

Il ne sera pas pénalisé non plus au niveau de son clan ou de son lignage. Le fait de quitter le village d'origine de son clan ou de son lignage n'entraîne pas en effet, nécessairement la rupture. Les Muturua ngi bui par exemple, qui, de par leur naissance, remplissent les conditions pour être nommés chefs de villages, peuvent aller s'installer à Maroua ou ailleurs pendant plusieurs années, sans pour autant perdre leurs droits à la chefferie s'ils décident un jour de "rentrer au pays". Il en est de même des futurs Massaï, nous avons même pu noter deux cas, où c'était le massaï en excercice lui-même qui avait quitté le village fondé par ses pères, tout en continuant à exercer sa fonction : le massaï de Missinguileo (quartier guiziga de Maroua) habite actuellement à Tchokobani, celui de Mambang (au nord de Maroua) à Missinguileo, tous deux sont massaï en titre du village d'origine de leurs ancêtres, dont ils continuent à servir le kuli; aucun des chefs de HAY de ces deux villages ne pourra, par exemple, semer avant qu'ils n'en aient donné l'ordre.

Dans tous les cas, futurs dignitaires ou sans grade, les migrants pourront s'ils le désirent, garder des relations avec les membres de leur clan ou de leur lignage, retourner au village quand ils le voudront, continuer à participer pleinement au culte en l'honneur du père et des ancêtres du lignage.

Si cette dispersion n'entraîne pas immédiatement la rupture, elle entraîne nécessairement un relâchement certain des liens de solidarité entre ressortissants d'un même groupe de parenté, et une grande hétérogénéité de la population à l'intérieur d'un même village.

Les liens de solidarité entre proches parents et éventuellement les relations de voisinage sont-ils susceptibles de compenser cette perte de solidarité clanique et lignagère ? Le village est-il capable de fondre en une "communauté" ces éléments hétérogènes ? Sert-il seulement d'étape pour des individus qui ne seront jamais que de passage ?

Autant de questions auxquelles il nous faudra essayer de répondre.

II - La Famille élémentaire et la vie dans le HAY

A) Le HAY

Unité de base de la société, la famille élémentaire se compose du père, de sa ou ses femmes, et de ses enfants non mariés.

La langue guiziga ne dispose pas de terme spécifique pour distinguer la famille élémentaire, on utilise de terme de HAY qui désigne à la fois la famille et la concession dans laquelle elle réside, ou encore l'expression "walzaraĭ in ndra" signifiant "nous à l'intérieur du saré"(1).

Employé dans le sens d'unité de résidence, le mot HAY désigne l'enclos familial, constitué de plusieurs cases (vin) isolées de l'extérieur par une clôture en secco (sivin).

Le nombre de cases qui contituent le HAY varie en fonction de l'importance de la famille (importance quant au nombre, mais aussi quant au prestige) et du nombre d'animaux domestiques (chèvres, moutons, ânes, et beaucoup plus rarement boeufs ou cheval).

Un HAY comprend généralement une case pour le chef de famille (buĭ HAY), une case pour chacune de ses épouses (parfois deux, l'une servant de cuisine "hudul", l'autre de chambre à coucher), une case pour les enfants mâles de plus de huit ans (les garçons de moins de huit ans, et les filles jusqu'à leur mariage habitent dans la même case que leur mère), une ou plusieurs cases d'un format plus réduit pour le bétail, selon l'importance de celui-ci. Le HAY du chef de village et parfois de certaines personnalités du village, comprend en plus une case ouverte sur l'extérieur du HAY dans laquelle il reçoit ses amis, offre la bière de mil, règle les palabres ou accueille éventuellement l'étranger de passage.

Généralement les cases sont rondes, les murs construits en argile supportent un toit de chaume (2).

---

(1) Walzaray désigne très précisément la cour intérieure du saré.

(2) Depuis quelques temps on commence à rencontrer des cases carrées coiffées d'un toit en tôle ondulé.

On trouve cependant encore, surtout à Lulu, des cases construites entièrement en paille et en secco : quelques piquets plus ou moins droits, fichés en terre et entourés de secco soutiennent un toit de paille(1). Si les hommes commencent à trouver les constructions en terre plus confortables parce que plus efficaces contre les intempéries, les femmes continuent à préférer les constructions en secco qu'elles considèrent comme plus efficaces contre la chaleur. A Lulu chaque femme dispose de deux cases réunies entre elles par un hall à toit plat construit également en secco.

Les cases peuvent être de tailles très différentes, leur diamètre variant de 1,50 mètre environ s'il s'agit d'une case à bétail, à plus de 3 mètres, s'il s'agit de celle du chef de HAY. Elles ne possèdent généralement qu'une seule ouverture orientée vers le centre du HAY qui ne possède lui-même qu'une seule ouverture vers l'extérieur, du moins lorsque la clôture est en bon état, ce qui est loin d'être toujours le cas.

Chaque HAY comprend un grenier (drugada) pour le chef de famille et un grenier pour chacune des épouses. En forme d'obus percés à leur extrémité supérieure et recouvert d'un chapeau de paille en guise de protection contre la pluie, les greniers sont également construits en argile, et montés sur pilotis. Le grenier du chef de famille d'une taille environ double de celui de ses femmes.

C'est à l'intérieur de son grenier que le chef de famille conservera précieusement la plus grande partie des récoltes en mil qui serviront de nourriture de base à toute la famille. Quant à ses femmes, chacune disposera dans son propre grenier, la récolte de ses champs personnels, tous les ingrédients nécessaires à la préparation des sauces, ainsi que la plupart de ses objets personnels.

---

(1) Ce type d'habitation était encore généralisé chez les guiziga de plaine à l'époque où LEMBEZAT effectuait des tournées dans cette région, il y a donc une trentaine d'années seulement.
Voir LEMBEZAT "Kirdi, populations païennes du nord-CAMEROUN" Série population, Mémoires IFAN, CAMEROUN, n°2, 1950.

Le grenier est le symbole de l'unité familiale dont il assure à la fois la continuité physique (il contient la nourriture) et morale (c'est sous le grenier qu'est placé le col de canari cassé -muhuruk- représentant l'esprit du père défunt, c'est à proximité du grenier qu'à lieu le culte du Muhuruk et des Mulvungoy); aussi fait-il l'objet des soins les plus attentifs, et si le HAY laisse parfois au visiteur l'impression du laisser aller, surtout en fin de saison des pluies, le grenier par contre est toujours remarquablement entretenu.

L'accès au grenier est strictement règlementé, toute infraction sévèrement punie par le Kuli du grenier. Seul le chef de HAY, ou en cas d'absence, l'un de ses fils, généralement le benjamin, désigné après consultation d'un devin (un mi pi dahas), peut avoir accès au grenier du chef de famille ; de même, seule la femme et l'un de ses enfants désigné après consultation d'un mi pi dahas, peuvent avoir accès au grenier de la femme. Toute autre personne qui s'aviserait de toucher un objet quelconque déposé dans un grenier, serait immédiatement frappé de maladie ou de mort par le kuli du grenier. C'est là une garantie très efficace contre le vol. Ainsi s'il m'est souvent arrivé d'entendre parler de vols de chèvres, de vêtements ou de femmes, il n'a jamais été question de vol de mil commis dans un grenier.

Le nombre moyen d'habitants par HAY est d'environ 5 personnes (1) ; les écarts, par rapport à cette moyenne sont très importants, la capacité des HAY de Mussurtuk variant de 1 à 22 personnes (2), de 1 à 17 à Lulu, de 1 à 14 à Mulva, de 1 à 19 à Maroua.

Si généralement l'ensemble des personnes résidant dans un même HAY forment une même famille élémentaire, il y a cependant quelques exceptions : tous les enfants non mariés ne résident pas nécessairement avec leur père, le chef de HAY peut, par ailleurs accueillir chez lui, en permanence, un neveu, un frère... ou même un étranger.

---

(1) très exactement 4,77 à Mussurtuk, 4,78 à Maroua, 5,06 à Lulu, 5,2 à Mulva.

(2) Pour Mussurtuk : quartile inférieur : 3,60, médiane :5,59, quartile supérieur : 7, 91.

Un enfant non marié pourra quitter son père et aller s'installer ailleurs, c'est le cas notamment de quelques scolarisés partis vivre à Maroua.

Un père pourra décider de confier l'un de ses fils ou filles à ses parents, si ces derniers sont encore assez jeunes et en ont exprimé le désir ; l'enfant sera définitivement adopté par ses grands parents , il habitera et mangera avec eux, il travaillera dans leurs champs ; au moment du mariage, c'est le grand père qui paiera la dot ou en bénéficiera, selon qu'il l'aura adopé son petit-fils ou sa petite fille.

A la mort de son père, le chef de HAY accueillera chez lui, jusqu'à leur mariage, ses frères non mariés ; à la mort de son frère, ses neveux si aucun d'entre eux n'est marié. Il pourra également accueillir chez lui l'étranger qui solliciterair sa protection. Ainsi, le chef de Mussurtuk avait recueilli sous son toit un jeune garçon qui à la suite d'une dispute avec sa famille, s'était enfui de son village. Sa famille s'étant désintéressé de lui, il continue d'habiter chez le chef, il travaille et partage ses repas avec la famille du chef ; sans être à proprement parler considéré comme un fils du chef, il ne fait pas moins partie de la famille et le chef se fera un devoir de payer la dot pour sa première épouse.

Le chef de HAY dirige seul son exploitation, et les personnes qui en vivent, sans en référer à quiconque, si non aux règles fixées par la tradition, dont l'observation fidèle est nécessaire à sa prospérité et à sa bonne renommée dans le village.

Toute la famille est tenue de travailler dans les champs du père. La culture d'un champ personnel par ses fils et ses épouses nécessite son autorisation(1), et ne pourra s'effectuer qu'en dehors des heures de travail dans le champ familial.

---

(1) Les épouses n'obtiennent généralement pas cette autorisation dès leur mariage, mais seulement un an après environ à Lulu, huit à Mussurtuk et Mulva ; c'est en quelque sorte une prime de fidélité, une récompense pour bons et loyaux services.

Chef d'exploitation, le chef de HAY est également propriétaire exclusif du produit du travail familial. Comme nous l'avons dit précédemment, les récoltes familiales dont déposées dans le grenier du chef de HAY, dont l'accès lui est réservé. Il distribuera à tour de rôle, à chacune de ses épouses, une égale quantité de mil qu'elle devra utiliser à la préparation du repas familial.

Si les fruits du travail effectué dans leur champ personnel par les fils et les épouses ne font en principe pas partie du bien de la communauté géré par le chef de famille, en fait, ce dernier se réserve le droit de contrôler l'utilisation qui en est faite, surtout dans le cas où ce sont les épouses qui bénéficient du privilège d'avoir un revenu personnel. Ainsi, si le chef de HAY estime que sa réserve de mil ne sera pas suffisante pour mourrir toute sa famille jusqu'à la récolte suivante, il peut obliger sa (ou ses femmes) à introduire dans le circuit de consommation familiale ses propres réserves de mil qu'il lui restituera, s'il le peut, et en tout cas sans intérêt, à l'occasion de la nouvelle récolte.

1 - Rythme de vie dans le HAY

Quelque soir la saison, le HAY s'éveille à l'aube.

Pendant la période des travaux agricoles (saison des pluies essentiellement) tous les membres du HAY partent travailler dans les champs dès 7 heures du matin, à l'exception des jeunes enfants, dont l'un sera préposé à la garde du HAY en l'absence des adultes, tandis que les autres iront garder les chèvres.

Selon l'avancement des travaux et l'éloignement des champs, les travailleurs sont de retour au HAY entre 16 et 17 heures.

Généralement un premier repas aura été consommé avant le départ aux champs, préparé par l'épouse ou à tour de rôle par chacune des épouses) aidée de ses filles non mariées, pour l'ensemble des habitants du HAY. L'élément essentiel de l'alimentation est le mil (ñdao), préparé généralement en "boule" (ndafa), parfois en bouillie pour les enfants. La "boule" est généralement agrémentée d'une sauce à base d'oseille de Guinée (arâs) ou de sésame (mitiu),

mis en réservepar chaque épouse dans son grenier personnel. A cette "boule" j'ajoutera parfois un peu de poisson séché acheté par le mari ou (plus rarement)par l'épouse, ou bien une volaille (1), ou encore un morceau de viande de chèvre ou de boeuf, acheté le jour du marché. La nourriture sera répartie en deux calebasses(ou marmites émaillées, si le chef de HAY ou son épouse à les moyens de les acheter), l'une revenant au mari, l'autre aux femmes et aux enfants.

Le chef de HAY mange généralement seul ; il invite parfois à partager sa nourriture un voisin ou ses propres fils, lorsque ceux-ci sont déjà grands, mais en aucun cas il ne mangera en compagnie de ses épouses ou de ses filles.

Il peut arriver que les travailleurs partent aux champs sans prendre de nourriture ; dans ce cas l'épouse préposée à la préparation du repas le leur portera dans les champs même ; elle devra le soir réintégrer le HAY avant la fin de travail familial, de façon à ce que le deuxième repas soit prêt lors du retour de son mari.

En dehors de ces deux repas (parfois un seul en période de soudure), chaque épouse a la possibilité de préparer pour elle-même ou pour ses enfants de nouvelles "boules" de mil, prises sur ses réserves personnelles. C'est le cas notamment lorsqu'un femme doit nourrir des enfants en bas âge qui ne se contentent pas de deux repas par jour.

Le repas du soir terminé, les femmes vont puiser de l'eau, pileront et moudront le mil pour le lendemain, tandis que le mari ira retrouver ses amis pour discuter de l'avancement des cultures, des nouvelles du village... et si l'occasion se présente boire de la bière de mil. Chacun rentrera ensuite dans sa case.

---

(1) En aucun cas, les personnes de sexe féminin ne peuvent consommer de viande de volaille.

Si la vie du HAY est relativement bien règlée en période de culture, il n'en est pas de même pendant la saison sèche(hinpass). Les travaux agricoles sont alors des plus réduits, la réfection des cases et surtout de clôtures, à laquelle on n'attache qu'une importance très secondaire, laisse des temps de loisirs très importants, permettant une vie sociale beaucoup plus intense. Les manifestations collectives mettant en jeu la communauté villageoise ou le groupe de parenté ont lieu essentiellement pendant cette période : fête du village, fête des morts, fête des jumeaux, chasses collectives, cérémonies d'initiation... le marché hebdomadaire de chaque village attire de nombreux villageois des alentours : on y retrouve des amis que l'on n'avait eu guère le temps de voir pendant la saison des cultures, les jeunes gens y parlent mariage, la bière de mil coule à flot....

Le HAY n'est plus à cette période le cadre de vie privilégiée de la famille : le père est souvent absent, attiré par les marchés des alentours ; les épouses profitent de cette période pour rendre visite à leurs parents ; les enfants eux-mêmes n'hésitent pas à faire plusieurs kilom-tres pour aller saluer leurs oncles, tantes, amis.... Les repas ne sont pas pris avec la même régularité : une absorption massive de bière de mil tient souvent lieu de nourriture ; les invitations se multiplient entre chefs de HAY, les enfants qui eux ne sont pas invités doivent souvent se "débrouiller" seuls.

L'individu est beaucoup plus pendant cette période le membre d'un lignage ou d'un village que l'élément d'un HAY.

2 - Les moments importants de la vie du Guiziga

Le nombre moyen d'enfants mis au monde par une femme guiziga est de 7 ou 8, ce taux de fécondité est l'un des plus élevés du nord-CAMEROUN après les Mafa et les Kasiki (1)

---

(1) voir PODLEWSKI op. cit. p. 107

Trois jours après l'accouchement, (quatre jours si le nouveau-né est une fille), la mère sort de sa case et présente son enfant qui reçoit alors un prénom donné soit par la mère, soit par le père, selon les circonstances de la naissance et le nombre d'enfants déjà mis au monde par la femme ; ainsi par exemple, c'est la mère qui choisira le prénom de son quatrième fils ou de sa quatrième fille.

Le prénom lui-même peut être lié, soit au rang de naissance, soit aux circonstances de temps ou de lieu de l'accouchement, aux espérances de vie que l'on accorde à l'enfant, ainsi que le plus souvent à la situation des parents dans le village le jour de la naissance.

Le premier garçon se nomme généralement Amadu, la première fille s'appele Asta, le second Haman, la seconde Dudu etc...

Lorsque l'enfant précédent est mort, le nouveau né s'appelle Kitikil("fumier"; on dépose l'enfant sur le fumier près de la case, avant de le présenter aux membres du HAY), Doubouï("derrière" le saré"), Mamaï ("devant" le saré), Vagaï (mort), Futchu (cendre du feu), Andu (nom du Kuli de l'eau, dans le cas où l'on pense que c'est le Kuli de l'eau qui a causé la mort du frère), Diguir ("biche cochon" si on estime que c'est le Kuli de la biche qui a frappé)... La multiplicité de ces phénomènes, et le nombre important d'individus qui les portent sont à eux seuls l'indice d'un taux de mortalité infantile élevé (1/5 de 0 à 1 an) (1).

Si l'on pense que le nouveau né ne survivra pas, on l'appelle Djakao ("il faut tenir" s. c. en attendant la mort), ou Bulu si on estime qu'il sera mort avant la fin de la journée.

L'enfant qui suit les jumeaux est prénommé Dubla.

Lorsque l'enfant est né dans des circonstances particulières, on lui donne un prénom qui rappelle ces circonstances : Bufbu ("chef de la brousse" si la mère a accouché en brousse),

---

(1) PODLEWSKI op. cit. p. 108

Bimua ("chef de la montagne" s'il est né au pied de la montagne) Aïzao ("près de la rivière") Bivung ("chef de la pluie" s'il pleuvait le jour de sa naissance)... Le prénom pourra également faire allusion à des caractéristiques propres à l'enfant : Dedeu (s'il est chétif) Barlan (s'il est très remuant)...

Le plus grand nombre de prénoms ont cependant trait aux relations bonnes ou mauvaises (surtout mauvaises) qu'entretenaient les parents de l'enfant avec les autres villageois au moment de la naissance : Dumta ("c'est pas sucré" que l'on pourrait traduire en langage populaire par "c'est pas du gâteau" s.e. de vivre ici), Walabi ("au centre de la parole" quand on dit du mal du père), Girtibi("fatiguer avec la parole") Gata Kuita ("la chose n'est pas [illegible]" s.e. avec les autres villageois), Gikilabi ("ramasser la parole" c'est-à-dire ne pas répondre aux mauvaises paroles des autres), Tikabi ("finir la parole" c'est-à-dire il n'y a plus de dispute, c'est la réconciliation)... C'est là un indice de l'importance que le guiziga accorde à la nature de ses relations avec les autres villageois.

L'allaitement du nourrisson, Baïbaï ou Zum Gazâ ("enfant rouge") se prolonge pendant deux ans environ. Pendant cette période, solidement amarré au dos de sa mère à l'aide d'un pagne ou d'une peau de chèvre, le nourrisson l'accompagnera dans toutes ses activités : travaux ménagers, travaux agricoles, déplacements, danses mêmes.

Devenu Zum (ou Mangal) Metchidek ("petit enfant"), lorsqu'il mangera la boule de mil, il continuera de vivre en permanence avec sa mère. Vers l'âge de huit ans, les enfants commenceront à rendre quelques menus services: gardiennage du HAY et du troupeau.

Après avoir été concis et avoir subi l'épreuve de l'initiation (entre 10 et 12 ans généralement), le garçon entre dans le groupe des jeunes gens (gaolay) et travaille en permanence dans le champ de son père, tandis que ses soeurs continuent de vivre avec la mère, devenant Zum dili lorsqu'elles sont pubères.

Le mariage fait du jeune homme un Buî HAY, tandis que l'adulte non marié est seulement un Bburu ("homme"); mariée la Zum dili devient Ngwas ("femme").

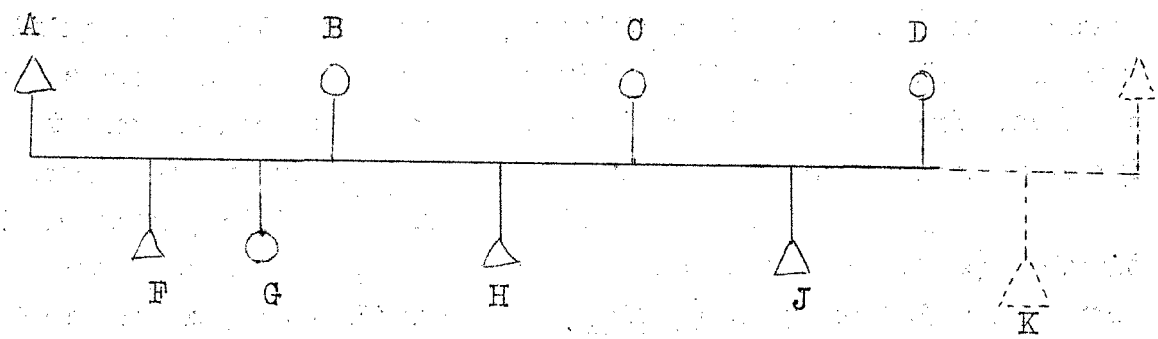
A un âge avancé, l'homme et la femme qui auront eu de nombreux enfant s seront respectivement appelés Mbur Madedâ ("grand homme") et Ngwas Madalâ ("feume ancienne") ; ce sont là des appellations pleines de respect et de considération par opposition aux termes de Midigila ("vieux") et de Madan Ngwas ("vieille femme") que l'on pourrait traduire par "vieux gâteux".

Morts, le père et la mère feront l'objet d'un culte spécial (culte de Muhuruk) de la part de leur fils aîné, puis du second et ainsi de suite jusqu'à la mort de leur dernier enfant ; ensuite, ils entreront dans le monde des Mulvungcy.

B) Terminologie et code des relations de parenté au niveau de la famille élémentaire

Nous venons de voir que le HAY est placé sous la direction du chef de famille, nous allons essayer maintenant d'étudier plus précisément les relations qu'entretiennent entr'eux les membres du HAY du fait de leur appartenance à un même groupe de parenté élémentaire.

Pour analyser la structure familiale, nous prendrons l'exemple d'un HAY fictif composé du père, de ses trois épouses et de ses quatre enfants (1)



(1) △ =homme ○=femme ⌊⌋ relation alliance ⌐¬ relat. consanguinité

1 - Terminologie

- A, a épousé en premier lieu B, il l'appelle Ngwas Du ("ma femme"), elle l'appelle Zil Du ("mon mari").

- A a eu deux enfants de cette première épouse B, un garçon F, et une fille G.

A et B appellent leur fils F : Maangal Du, leur fille G : Zon Du.

F et G appellent leur père A : Cine Du (vocatif Baha) et leur mère B : Momo Du (vocatif Maha).

F appelle sa soeur G : Sukum Du Mongoson ("mon frère féminin);

G son frère F : Sukum Du Mizili ("mon frère masculin").

Lorsque F et G voudront, devant un étranger par exemple, insister sur le fait qu'ils sont frères par le père et par la mère, ils utiliseront l'expression : Sukum du ngi Maha ("frère par la mère).

- A a ensuite épousé C , qui lui a donné un fils H.

H désigne B et D coépouses de son père soit par le terme d'affection Momu Du, comme pour sa propre mère, soit par l'expression Ngwas ngi cine du. Il appelera ses demi-frères F et G Sukum Du ou pour être plus précis Sukum du ngi Baha ("frère par le père).

- A a enfin épousé D, qui avait déjà un fils du premier mariage K, et lui a donné un fils J.

F, G et H n'ont aucun lien de parenté avec K qui ne réside d'ailleurs pas dans le HAY de leur père ;

par contre J et K sont demi-frères par la mère et se désignent entr'eux par le terme de Sukum Du, ou bien, pour montrer qu'ils sont frères de même mère mais pas de même père par l'expression Sukum du mandaf mandaf (mot à mot "mon frère lapin, lapin" ?).

- B, C, et D se désignent mutuellement par le terme de Nguis Du.

2 - Relations de parenté

Nous retrouvons ici les trois types de relations fondamentales, caractéristique de tout système de parenté : la renation d'alliance, la relation de filiation, la relation de consaguinité.

a) Relation l'alliance

Elle est caractérisée par l'autorité du mari sur ses épouses et l'attitude de respect de celles-ci à son égard.

L'épouse est soumise à son mari qui n'hésitera pas à lui rappeler éventuellement par la force ses devoirs d'obéissance ; son propre prestige dans le village en dépend.

Il doit toutefois se montrer lui-même bon époux, et respecter les règles de la tradition qui veut qu'il fasse à ses épouses des cadeaux en mil au moment de la récolte par exemple, qu'il leur achète des pagnes au moment de la fête... qu'il ne les oblige pas à effectuer des travaux (débroussage d'un nouveau champ par exemple) qui ne sont pas traditionnellement de leur ressort. Dans le cas contraire ses épouses auront tôt fait de brisor la réputation de leur mari qui deviendrait la risée de tous les voisins, et éventuellement de prendre un nouvel époux.

b) Relation de filiation

Le père a autorité sur ses enfants qui lui doivent le respect et jusqu'à leur mariage la totalité de leur travail. En contrepartie, il paiera généralement la dot pour la première femme de chacun de ses fils et leur donnera ses biens en héritage.

L'autorité paternelle commencera à se manifester lorsque l'enfant aura atteint l'âge de huit ans et sera tenu, comme nous l'avons dit, de rendre quelques services de gardiennage notamment. Elle restera tout aussi contraignante jusqu'au mariage pour s'assouplir ensuite sans jamais disparaître totalement.

Cette autorité est raffermie par la possibilité de recours à trois types de sanctions:

- sanction corporelle : le père corrigera son fils désobéissant ; c'est la sanction la plus fréquemment utilisée bien sûr, surtout lorsque l'enfant est encore relativement jeune;

- sanction économique : le père ne nourrira son fils que dans la mesure où, étant en âge de travailler, il participera activement à la production -l'écolier fera en partie exception ; de son ardeur au travail et de son attitude à l'égard de son père, dépendra également le paiement de la dot par ce dernier ; enfin, théoriquement du moins, le père ale droit de déshériter l'un de ses fils : en fait, il le fera très rarement, d'une part, parce que cette attitude est assez mal vue chez les guiziga, d'autre part, parce que le fils déshérité, peut le cas échéant, s'entendre avec les autres héritiers pour récupérer une partie au moins de ses biens.

- sanction religieuse : de par sa position même de père, le père possède un pouvoir de malédiction sur ses enfants qui, s'ils en font l'objet, leur garantira, disent les guiziga, une vie de malheur. Il existe d'ailleurs en guiziga un terme spécifique (nusu) pour désigner la malédiction du père ou du tuteur.

Les relations entre la mère et les enfants sont essentiellement des relations d'affection. Nous avons vu que de la naissance à l'âge de huit ans pour les garçons, jusqu'à leur mariage pour les filles, les enfants vivaient en permanence avec leur mère. C'est elle qui leur prodiguera tous les soins, qui leur donnera un supplément de nourriture, éventuellement quelques friandises (arachides notamment); dans la mesure de ses moyens elle participera au paiement de la dot... Même mariés, les enfant garderont pour leur mère une affection toute particulière : ils lui rendront souvent visite, lui apporteront des cadeaux (nattes, pagnes...) ; à la mort du père, le fils aîné se fera un devoir de l' accueillir dans son HAY, à moins que le frère du père ne désire profiter des droits qu'il a sur elle.

Ces relations d'affection n'excluent cependant pas le respect que chaque enfant est tenu de témoigner à sa mère. Les insultes, les désobéissances graves, le défaut d'assistance, sont très durement sanctionnés par l'opinion publique, par le père parfois, mais aussi par la mère. Si elle ne dispose d'aucun moyen de sanction économique, par contre son pouvoir de malédiction serait plus terrible encore que celui du père."C'est BUIMULVUNG lui- même disent les guiziga, qui punit les fautes commises contre la mère ". Sa punition préférée dans ce cas là, serait la lèpre ou la cécité.

c) Relations de consanguinité

La nature des relations entre consanguins est caractérisée par la prééminence de l'aîné sur le cadet et du garçon sur la fille.

La prééminence de l'aîné se manifeste essentiellement à l'occasion, des fêtes collectives (familiales ou villageoises) et surtout au moment de l'héritage. Traditionnellement c'est l'aîné des garçons qui hérite des biens du père et en assure ensuite en partie la redistribution entre ses frères plus jeunes(1).

La prééminence dûe à la séniorité ne joue pas entre fils aîné et benjamin qui se trouvent placés sur un même plan d'égalité. La raison le plus souvent citée par nos informateurs pour expliquer cela est la suivante :"si cela n'était pas, le benjamin serait toujours l'esclave de ses frères" . Les droits du benjamin sont d'ailleurs solidement garantis puisqu'il peut utiliser à l'encontre de ses frères, voire de son père, un pouvoir de malédiction inhérent à sa situation de benjamin. Ceux qui feraient l'objet de cette malédiction perdraient toute habileté à la chasse.

La relation d'autorité aîné-cadet tend à céder la place à des relations plus affectueuses entre frères de même père et de même mère.

---

(1) Il arrive souvent cependant de nos jours, que le père avant de mourir, fasse devant témoins, une répartition plus équitable de ses biens entre ses enfants.

La prééminence du frère sur la soeur est la réplique normale au niveau de la famille de la prééminence de l'homme sur la femme au niveau de la société guiziga. Contrairement à ses frères, la fille n'hérite pas des biens de son père ; elle hérite en partie seulement de ceux de sa mère. Jusqu'à son mariage elle devra rendre à ses frères les menus services que ceux-ci lui demanderont : apporter de l'eau, faire des commissions...

Unies entre elles par aucun lien de parenté, mais obligées de cohabiter dans le même HAY et de participer ensemble aux activités de ce HAY par suite de leur mariage avec le même homme, les coépouses doivent respecter un certain code fixé par la tradition qui régit leurs relations réciproques.

A la suite des mariages successifs de son mari, la première épouse qui est généralement, mais pas nécessairement la plus âgée, bénéficie du statut de Ngwas Madedâ (la grande épouse), à ce titre elle dirige le groupe des femmes dans ses activités ménagères et culturales. Elle répartit entre les diverses épouses les nombreuses tâches matérielles à accomplir et veille à leur exécution. Elle est de plus un agent de liaison des plus précieux entre le mari et les épouses d'une part, les épouses et le mari d'autre part. La bonne marche du HAY, l'entente entre les épouses, et entre les épouses et le mari, dépendent en grande partie de la valeur de la première épouse ; les chefs de HAY en sont parfaitement conscients, et font en sorte de ne pas lui déplaire.

La seconde épouse Mijiga ngi ngwas Madedâ ("la suivante de la grande épouse") bénéficie elle aussi d'un certain ascendant sur les autres épouses ; à partir de la trosième (il est rare qu'il y en ait davantage, sauf pour les chefs) les relations deviennent égalitaires.

C) Les relations de parenté au niveau de la famille étendue

Avant tout, membre d'une famille élémentaire, généralement groupe de résidence, unité de production et de consommation, l'individu s'inscrit dans une groupe de parenté paternelle et maternelle (et, nous le verrons ultérieurement, de son épouse) beaucoup plus vaste. Si les relations entre membres de groupes de parenté de grande extension tels que le lignage et plus encore le clan, sont de moins en moins étroites et codifiées, nous allons voir qu'il n'en est pas de même au niveau du groupe que nous avons appellé : "famille étendue".

Ce groupe comprend en principe tous les membres du lignage de Ego, issus en ligne masculine du même Didde Misin Tewaka (Littéralement :"grand-père qui connait!" c'est-à-dire le dernier grand-père dont on est censé connaître le nom) situé cinq générations au-dessus d'Ego, ainsi que les membres du lignage de sa mère avec lesquels les relations de parenté ne sont pas supérieures à des relations de troisième ordre.

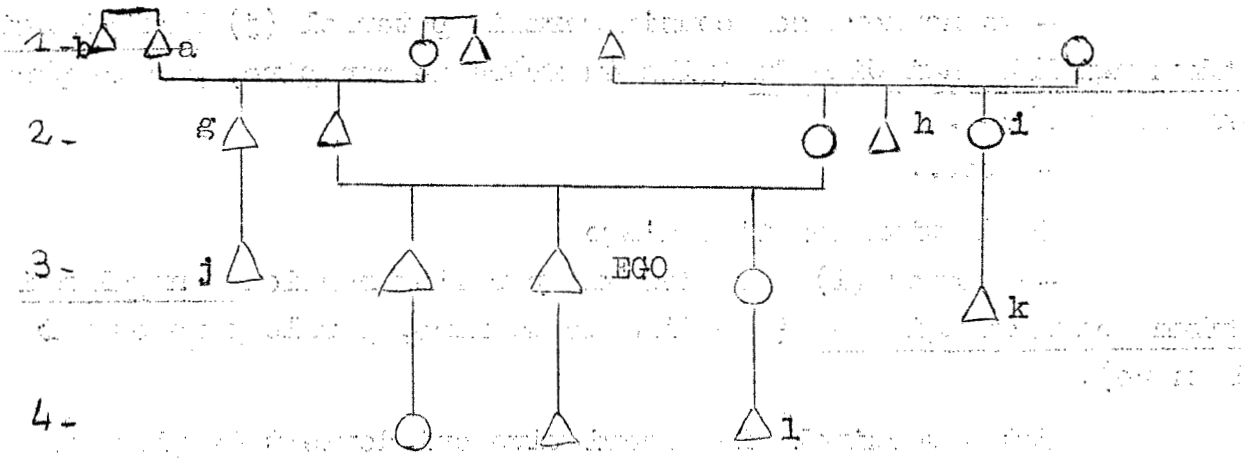
1 - Terminologie

Pour désigner les divers membres de sa parenté, le guiziga dispose de deux types de terminologie : une terminologie descriptive et une terminologie classificatoire.

a) Terminologie descriptive

Elle est une combinaison des quatre couples de termes qui permettaient aux parents de se désigner au sein de la famille élémentaire :

-père-mère : Cine (ou Baha) - Momo (ou Maha)
-fils-fille: Maangal - Zon
-frère-soeur:Sukum Mizilî - Sukum Mongoson
-époux-épouse: Zil - Ngwas



- Génération des grands-parents d'Ego

- Le grand-père paternel (a) sera appelé Cine ngi Cine du (le père de mon père),

- le frère par le père du grand père paternel (b) sera désigné par l'expression Sukum ngi Baha ngi Cine ngi Cine du (le frère par le père du père de mon père)

- le grand-père maternel se nommera Cine ngi Momo du (le père de ma mère

- etc....

- Génération du père d'Ego

- L'oncle paternel (g) sera désigné par l'expression Sukum ngi Maha ngi Cine du (frère de mon père, par le père et par la mère);

- l'oncle maternel (h) par l'expression Sukum ngi Maha ngi Momo Du (frère de ma mère par le père et par la mère).

- la tante maternelle (i) par l'expression Sukum Mongoson ngi Baha ngi Momo du (soeur de ma mère par le père)

- etc....

- Génération des frères d'Ego

-Ego nommera son cousin germain paternel (j) Maangal ngi Sukum ngi Maha ngi Cine du (fils du frère de mon père, par le père et par la mère).

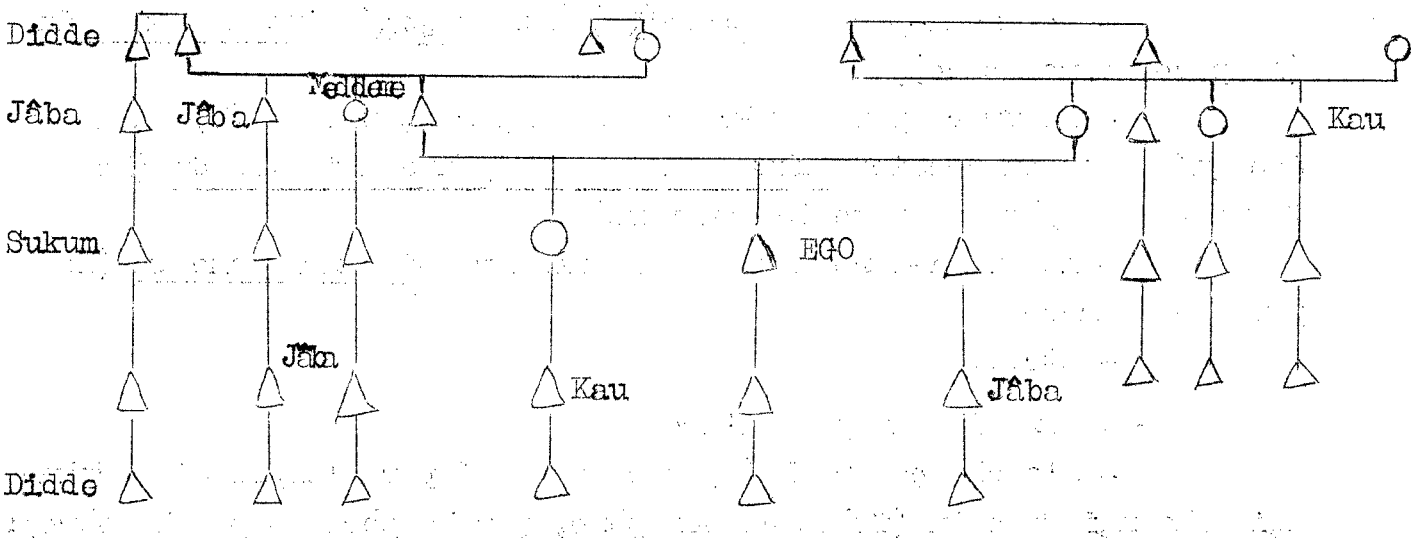
- etc...

- Génération des fils d'Ego

-Le neveu (1) sera désigné par l'expression Manngal ngi Sukum Mongesom ngi Maha (le fils de ma mère, par le père et par la mère).

Cette terminologie descriptive qui devient de plus en plus complexe au fur et à mesure que l'on s'éloigne d'Ego, est fort utilisée. Le guiziga l'emploie uniquement pour expliquer à un étranger les liens de parenté qui l'unissent à telle personne, la terminologie classificatoire que nous allons maintenant étudier, n'étant pas dans ce cas suffisamment précise.

b) Terminologie classificatoire



- Génération des grands parents :

Les grands parents paternels ainsi que leurs frères et soeurs sont tous désignés par le même terme Didde.

- Génération du père:

Trois groupes de parents sont distingués ici :

- Les membres masculins du lignage du père, issus du même Didde Misin Tewaka sont tous appelés Jâba.

- Ego appelle les frères de sa mère Kau

- Les membres féminins du lignage du père et de la mère seront désignés par le même terme : Meddeme

- Génération des frères :

- Ego désignera tous les parents de sa génération par le terme de Sukum (frère)

- Génération des fils d'Ego

On retrouve ici la même distinction qu'à la génération des pères :

- les enfants mâles membres du lignage d'Ego (à l'exception de ses propres fils) seront désignés par le terme de Jâba.

- il appelera Kau les fils de ses soeurs

- Meddeme les filles de ses soeurs et de ses frères.

Cette terminologie permet donc à Ego de "classer" l'ensemble des membres de sa parenté en cinq groupes, en fonction de la génération à laquelle ils appartiennent d'une part en fonction de leur sexe et de leur origine clanique d'autre part.

- à génération alternée, quelle que soit leur sexe ou leur origine clanique, Ego désignera tous ses parents par le terme de Didde,

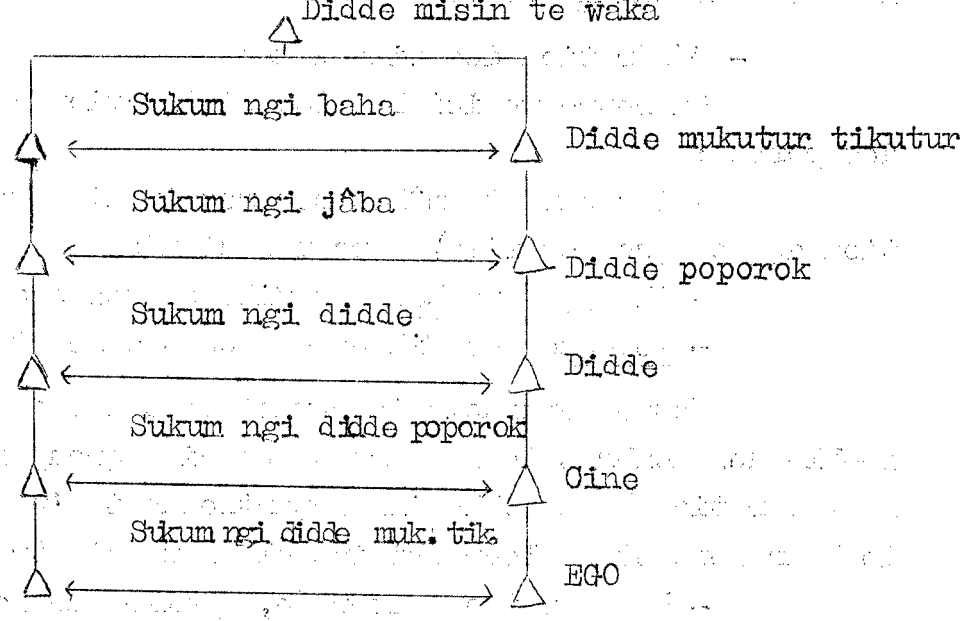
- les parents de sa génération par le mot Sukum

- c'est seulement à génération successive que le sexe et l'appartenance clanique seront pris en considération.

La descendance est patrilinéaire, la naissance fait de l'individu un membre à part entière du clan de son père ; le groupe de parenté du père se trouve ainsi valorisé par rapport au groupe de parenté par la mère, et à l'intérieur d'un même groupe les hommes par rapport aux femmes. Ainsi Ego ne fait-il aucune distinction entre les soeurs de son père qui en se mariant sont devenues ou deviendront propriété du clan de leur mari, et les soeurs de sa mère.

Une deuxième terminologie classificatoire beaucoup plus globale, permet au guiziga de distinguer trois grands groupes de parents :

- son Kudi (1) groupant l'ensemble de ses parents issus en ligne masculine de son Didde Misin Towaka (voir diagramme ci-dessous)



(1) Kudi signifie "verge". Nous avons vu que ce même terme servait à désigner aussi ce que nous avons appelé le lignage.

- son Muï ngi Didde Mongoson parenté par sa grand-mère paternelle,

- son Muï ngi Mahay parenté de ses mères.

2 - Relations de parenté

a) A générations alternées, les relations sont de type égalitaire ; la terminologie est réciproque. Ceci n'est cependant pas vrai dans le cas où l'enfant a été définitivement confié à ses grands parents qui jouent le rôle du père et de la mère.

b) A générations successives, les relations entre parents symbolisées par l'autorité du père sur ses enfants sont des relations d'autorité.

Nous distinguerons les relations entre Jaba, Meddeme et Kau et pour éviter toute confusion, la terminologie pouvant être réciproque, nous utilisons ces trois termes pour désigner ici les oncles et tantes d'Ego et non ses neveux et nièces.

- Relations avec le jâba

Ego est placé vis-à-vis de ses Jâba dans une situation de dépendance, surtout s'il s'agit des frères de son père au sens restreint du terme (les relations qu'il entretient en effet avec les jâba plus éloignés sont en effet moins fréquentes et moins contraignantes).

Ego doit respecter ses oncles paternels comme il respecte son père, et s'attirer leur sympathie en leur rendant fréquemment visite, même s'il n'habitent pas le même village que lui, en leur apportant des cadeaux et en les aidant dans les travaux agricoles s'ils en expriment le désir ; l'un de ses Jaba en cas de décès de son père pourra d'ailleurs le recueillir chez lui et faire office de père. Toute attitude irrespectueuse, tout refus de coopération pourra être sanctionné par la Jaba qui, tout comme le père dispose de par son appartenance à la génération antérieure à celle de son neveau, d'un pouvoir de malédiction à son encontre. Ce pouvoir, il menacera en particulier de l'utiliser si son neveu prend pour femme

une fille qu'il considère lui, comme indésirable ; s'il l'utilise effectivement, la fécondité du mariage et l'entente entre les époux sont alors compromises.

- Relations avec le Kau

Ego n'entretenant pas des relations de parenté au delà du 3ème degré de parenté, avec les personnes extérieures à son patrilignage, seuls les frères de sa mère seront concernés par le terme de Kau.

La prééminence du Kau sur Ego trouve chez les guiziga une triple justification :

- Kau bénéficie d'un ascendant sur la mère d'Ego, puisque, nous l'avons déjà signalé, le frère a autorité sur sa soeur.

- Kau est également craint par le père d'Ego, car il a la possiblité, grâce à l'autorité qu'il a sur sa soeur, de le pousser éventuellement au divorce ou à la fuite, s'il estime que c'est un mauvais mari ou un mauvais père.

Cette position de force vis-à-vis du père et de la mère se représente par Ego.

- La prééminence du Kau se justifie enfin par le fait que, comme le père ou les Jâba, il appartient à la génération des pères d'Ego. A ce titre, il bénéficie lui aussi d'un pouvoir de malédiction à l'encontre de son neveu, d'autant plus craint et efficace disent les guiziga, qu'il l'utilisera finalement et sans avertissement, son neveu n'étant pas de même sang que lui.

L'individu a donc tout intérêt à vivre en excellents termes avec lui. Pour cela, il devra lui rendre fréquemment visite, lui apporter des cadeaux (tout spécialement le jour où le clan du Kau fait le sacrifice) et répondre à toute demande d'aide dans le travail sans que son père puisse s'y opposer. Si le père et le Kau donnent un avis contraire, c'est l'avis du Kau qu'il faut suivre, pensent les guiziga. Si le Kau et son neveu n'habitent généralement ni dans le même HAY, ni dans le même village, il est pourtant fréquent et bien vu chez les guiziga que l'enfant passe deux ou trois années de sa jeunesse dans le HAY de son Kau ; cette cohabitation

avec le Kau présente d'ailleurs de grands avantages aussi bien pour le père et l'enfant que pour le Kau et la mère.

- la mère et le Kau sont en effet ravis de l'intérêt que l'enfant et surtout son père qui l'a envoyé portent à leur groupe de parenté ; le Kau se fera un plaisir d'apprendre à son neveau les rudiments du métier d'agriculteur ;

- habitant avec son Kau, l'enfant peut plus facilement s'en attirer la sympathie et neutraliser ainsi son pouvoir malifique,

- le père enfin ne sera pas peu fier si quelques années de cohabitation avec le Kau permettent à l'enfant de rapporter des nouvelles recettes de "gri-gri" enrichissant ainsi la panoplie de sa famille paternelle.

Si l'aide que lui a apporté son neveau pendant sa jeunesse est substantielle, le Kau participera généralement au paiement de la dot de sa première épouse. A sa mort, le Kau lègue à son neveu une part de ses biens, part plus symbolique que réelle d'ailleurs, puisqu'il s'agit uniquement des flèches.

- Relations avec les Meddeme

Les relations qu'Ego entretient avec les soeurs de son père et les soeurs de sa mère sont de même nature que celle qu'il entretient avec sa mère, c'est-à-dire essentiellement à base d'affaction respectueuse, affection qui s'exprimera par les visites fréquentes qu'il leur rendra et les cadeaux qu'il leur apporter à l'occasion.

Les Meddeme, au même titre que la mère, peuvent "maudire" leur neveu ou nièce.

Nous avons dit que les termes Jaba, Meddeme, Kau servaient à l'oncle ou tante pour désigner son neveau et réciproquement. L'emploi de cette terminologie réciproque, comme c'est le cas général entre parents situés à générations alternées, sera signe d'affection ou de camaraderie. Par contre, lorsque le Jâba, Kau ou Meddeme voudra rappeler à son neveu son état d'infériorité, il l'appellera Maangal (enfant).

c) Les relations entre parents situés à la même génération, qui se désignent entre eux par le terme de Sukum(ay) reposent sur les mêmes principes que les relations entre frères et soeurs : prééminence de l'aîné sur le cadet et du garçon sur la fille. Cette prééminence perd de son acuité et même disparaît complètement au fur et à mesure que les liens de parenté sont plus éloignés. Le critère de séniorité régit les relations entre Sukumay ngi Jâba, il joue encore un rôle dans les relations entre Sukumay ngi Didde, puis il est inopérant. Il n'intervient jamais entre Sukumay ngi Meddeme et Sukumay ngi Kau qui ne sont pas de même sang.

Ainsi, si l'on peut noter un certain relâchement des liens claniques et lignagers, il n'en est pas de même au niveau des groupes de parenté d'extension plus réduite, où les rapports d'autorité à générations successives sont toujours d'actualité. L'étude du mariage et des échanges matrimoniaux qui mettent en jeu les groupes de parenté à tous les niveaux nous permettra de mieux saisir encore ce phénomène.

CHAPITRE VI LE MARIAGE ET LES ECHANGES MATRIMONIAUX

La mariage entraîne la création d'une nouvelle unité économique (de production et de consommation), et d'une nouvelle unité de reproduction biologique, assurant ainsi la permanence de la société guiziga.

Ce ne sont donc pas deux individus seulement qui sont directement concernés par le mariage, mais parfois deux villages, et en tout cas deux groupes de parenté.

Seul le mariage permet au jeune homme (GAOLA) et à la jeune fille (ZUM NDILI) de devenir socialement des adultes. En fondant une nouvelle unité de production, ils deviennent économiquement indépendants de leurs parents (1), cette indépendance économique entraînant à son tour une certaine indépendance sociale. Les nouveaux mariés ne seront pas bien sûr pour autant dégagés de leur devoir de respect et même d'obéissance à l'égard de leurs parents ; toutefois, dans la mesure où ils n'habitent pas dans le même hay que leurs parents et doivent assurer leur propre survie en cultivant leurs propres champs, l'autorité parentale aura de moins en moins l'occasion de se manifester.

C'est le nombre de femmes et d'enfants qu'il aura pu capitaliser par le mariage qui déterminera en grande partie la richesse d'un individu et son prestige au niveau de son village et de son lignage. Nous avons noté également, que c'est seulement par le mariage que la femme pouvait bénéficier, lorsqu'elle avait mis au monde de nombreux enfants, du statut de NGWAS MAGALAN (femme ancienne).

---

(1) Dans la plupart des cas, le nouveau ménage sera économiquement dépendant du père du marié pendant plusieurs mois. Un jeune homme ayant travaillé jusqu'à son mariage dans les champs de son père n'aura pas de réserves de mil suffisantes pour assurer immédiatement la nourriture du ménage. Jusqu'à sa première récolte il sera nourri par son père, à qui il apportera en contrepartie une aide substancielle dans le travail.

Il n'est donc pas étonnant que le mariage soit une des préoccupations essentielles des guiziga, qu'ils soient jeunes ou vieux.

Dès l'âge de quinze ans environ, le garçon se met en quête d'une future épouse. Les belles filles ou les filles issues d'une famille à prestige sont évidemment les plus courtisées ; le garçon désirant prendre option sur l'une d'elles (ils le veulent tous, mais n'en ont pas tous les moyens) aura donc intérêt, si elle est consentente, à mettre très tôt en marche le long processus qui aboutira au mariage quatre ou cinq ans plus tard.

Le père de chacun des futurs époux -dans une certaine mesure aussi la mère, les oncles et parfois les tantes - est lui aussi directement concerné, puisque l'un -le père du garçon- devra en principe payer la dot si son fils se marie pour la première fois, alors que l'autre -le père de la fille- en percevra le montant c'est d'ailleurs essentiellement dans la mesure où le mariage se traduit au niveau des parents par des échanges de biens que ceux-ci peuvent directement intervenir en donnant ou non leur accord. Nous verrons que s'ils n'ont pas en principe la possibilité d'imposer à leur enfant un conjoint de leur choix, ils disposent de moyens suffisamment efficaces (refus de payer ou de percevoir la dot, recours à la malédiction) pour s'opposer à une union qui leur dépairait.

I - Les diverses formes de mariage :

A - Le mariage traditionnel :

Lorsque deux jeunes gens se sont mis d'accord en vue de leur futur mariage, c'est au futur époux qu'échoit le devoir d'entamer la procédure.

Dès qu'il a fixé son choix, le garçon en informe non pas directement son père ("c'est très honte" disent les guiziga) mais son JÂBA préféré qui sera à la fois son porte-parole et son avocat auprès du père et des autres JÂBA (AY).

Si les familles des deux futurs époux se connaissent bien par suite de leur proximité dans l'espace ou d'échanges matrimoniaux

antérieurs, la procédure sera simplifiée. Dans le cas contraire, avant d'entrer en relation officielle avec la famille de la future épouse, le père et les JABA(AY) du futur époux mèneront une enquête discrète destinée à leur fournir des renseignements sur la moralité de la future belle-famille (renommée dans le village, présence éventuelle dans son sein de sorciers (MI JURI) ou d'assassins...), sur l'état de santé de la future épouse (elle devra être suffisamment solide pour travailler dur et mettre au monde de nombreux enfants), et sur le montant approximatif de la dot.

Ces renseignements recueillis, le conseil de famille comprenant le père et tous les JABA (AY) du garçon, frères de son père se réunira pour décider s'il est bon ou non de donner l'accord pour ce mariage.

Pour que le mariage soit possible, il faut que la décision ait été prise à l'unanimité. Comme nous l'avons dit précédemment, le père et les JABAAY disposent en effet d'un pouvoir de malédiction à l'encontre du fils ou du neveu pouvant avoir pour celui-ci des conséquences graves. Toutefois, si la majorité de ses parents est favorable à son mariage-notamment son père et l'aîné de ses oncles- le futur époux aura généralement la possibilité d'obtenir l'accord des dissidents en les couvrant de cadeaux, ou en dernière extrémité en recourant au "faiseur de médicament" (MISI SALAK), qui lui permettra, à condition qu'il soit dans son droit, de neutraliser la malédiction de son oncle et donc de passer outre son veto. Dans le cas contraire, il vaudra mieux pour lui renoncer à ce mariage qui ne lui apporterait que des déboires.

Si l'accord est intervenu, le père du futur époux enverra l'un de ses frères apporter au père de la jeune fille une chèvre et deux ou trois boules de tabac (parfois quelques houes et une ou deux pièces de tissus) ; l'acceptation par ce dernier des cadeaux apportés signifiera qu'il est d'accord pour que le mariage ait lieu, et qu'il s'engagera à donner sa fille, même si d'ici là elle a changé d'avis.

A partir de ce moment-là, et jusqu'à ce que la fille soit nubile, les parents du garçon apporteront au futur beau- père, à des dates plus ou moins régulières, une partie des divers éléments constituant traditionnellement la dot . Ainsi, chaque année, à l'occasion de la fête du clan du futur beau-père, la famille du garçon lui enverra une cuisse de boeuf, ainsi qu'un pagne pour la future belle-mère et éventuellement sa fille.

Le futur époux lui- même,même si c'est le père qui paie la dot ,devra"gagner" son épouse en apportant à son futur beau-père une aide substantielle dans le travail:

- chaque fois que celui-ci invitera des parents et amis à venir travailler dans son champ, le futur gendre, accompagné si possible d'un ou deux camarades devra également s'y rendre ;

- une fois l'an, le père fera même spécialement la bière de mil (BALDA) pour le futur époux de sa fille qui devra venir travailler dans ses champs, et si possible dans ceux des membres de sa parenté, en compagnie de plusieurs camarades qu'il devra lui-même nourrir ; ce sera l'occasion pour le futur beau-père de présenter son futur gendre à ses parents et amis et dans la mesure du possible de le leur faire apprécier.

C'est là une importante prestation en travail qui fait partie intégrante de la dot.

A sa nubité, la jeune fille sera présentée à sa future belle-famille. Son père et sa mère lui donneront à cette occasion du mil, de l'arachide, des poissons, de l'huile... qui lui permettront de préparer dans la case de sa future belle-mère le repas qu'elle offrira aux membres de la parenté masculine de son futur époux. Elle résidera pendant plusieurs jours chez sa future belle-mère, essayant de montrer tous ses talents de future bonne épouse.

Les camarades du garçon la raccompagneront ensuite chez son père et apporteront l'essentiel de la dot non encore versé : plusieurs chèvres, une quantié importante de bière de mil....

Ayant fait une prière pour la prospérité du futur ménage et remercié solennellement les parents du garçon pour leur générosité, le père de la jeune fille invitera tous ses voisins à boire de la bière de mil (ils ne manqueront pas à cette occasion de vanter les mérites du futur gendre et de sa famille, honorant ainsi indirectement le père de la jeune fille), et demandera à sa femme de préparer un grand repas pour tous les membres masculins de son lignage, engloutissant ainsi en un seul repas une partie importante des cadeaux fraichement apportés.

Quelques mois plus tard (parfois plus d'un an), le père du garçon toujours par l'intermédiaire de l'un de ses frères, enverra une dernière chèvre au futur beau-père de son fils pour lui indiquer que la date du mariage est enfin arrivée et qu'il doit donner sa fille dans les plus brefs délais. Effectivement, dès la nuit suivante, quatre garçons du lignage du futur mari iront prendre livraison de la fille dont ils simuleront l'enlèvement et l'amèneront directement dans la nouvelle case construite par le mari à son intention.

Après de nouveaux échanges de nourriture entre les deux familles, la nouvelle épouse préparera seule, dans sa case, le premier repas de son mari ; alors seulement le mariage pourra être consommé.

Les nouveaux mariés recevront des convives du grand repas offert lors de la présentation de la jeune fille à sa future belle-famille, des cadeaux en mil et en argent qui ajoutés à leurs économies personnelles, leur permettront, en attendant leur première récolte, de ne pas être intégralement à la charge du père du mari.

Le père de l'époux et le père de l'épouse calculent chacun devant témoins, hommes sérieux et respectables qui en conséquence ne pourront être suspectés de mauvaise foi, le montant exact de la dot versée ou reçue, de façon à ce que si le mariage était rompu, il n'y ait pas de contestation possible sur le montant de la dot que le père de la fille devra rembourser.

Cette forme de mariage traditionnel dont le cérémonial s'étend sur plusieurs années et qui met en jeu non seulement deux individus, mais aussi deux groupes de parenté, liés par des échanges de dons et parfois même deux villages, n'est pas la seule à avoir cours en pays guiziga. Elle suppose en effet que la fille soit dotée quand elle est encore jeune et que le garçon soit économiquement et socialement dépendant de ses parents au moment où il leur fait part de son intention de se marier ; c'est, surtout aujourd'hui, loin d'être toujours le cas.

32 % seulement des mariages contractés par les chefs de hay de Mussurtuk l'ont été selon ce processus.

B) Autres formes de mariages :

a) mariage avec une fille en âge de se marier mais non encore dotée.

Dans la mesure où son père et ses JABAAY sont d'accord pour le mariage, le jeune homme qui veut épouser une fille en âge de se marier, non encore dotée, procèdera par enlèvement.

Il amènera la jeune fille dans son HAY, et ira le lendemain, accompagné de plusieurs camarades, expliquer son acte au père de la jeune fille, auquel il apportera un cadeau pour prouver ses bonnes intentions. Celui-ci acceptera le cadeau qui, quoi qu'il arrive, lui sera définitivement acquis mais ne fera aucun commentaire,

- s'il refuse l'union que l'on propose à sa fille, il enverra le lendemain matin un membre de son lignage récupérer son enfant,

- dans le cas contraire, le mariage pourra être immédiatement conclu et consommé.

La fille restera chez son nouveau mari; mil, viande, bière seront échangés entre les deux familles, destinés à régaler les membres de leur lignage respectif et à entériner ainsi le nouveau mariage. Un accord interviendra nécessairement ensuite sur le montant et la nature des éléments devant constituer la dot et l'échelonnement des paiements.

Le montant de la compensation matrimoniale est dans ce cas beaucoup moins élevée. Les guiziga expliquent cela par le fait qu'une fille qui n'a pas été dotée dès son jeune âge est souvent -elle ou sa famille- moralement ou physiquement tarée, ou du moins considérée comme telle, puisqu'aucun homme jusque là n'a jugé bon de prendre option sur elle en la dotant.

Le garçon a généralement recours à cette forme de mariage lorsque son père n'est pas suffisamment riche pour payer une dot élevée ou lorsqu'il considère que l'attitude de son fils au cours de sa jeunesse en matière de travail aux champs, ou de relations avec les membres de sa famille, ne justifie pas de sa part un important sacrifice économique.

C'est généralement aussi cette forme de mariage qui prévaudra lorsque le garçon devra lui-même payer sa dot, soit parce que son père lui aura déjà fait don d'une épouse, soit qu'il refusera de lui en donner une (c'est généralement le cas des scolarisés qui n'ont pas pu ou n'ont pas voulu travailler avec ardeur dans les champs de leur père, ou des garçons qui ont quitté jeunes le HAY de leur père pour aller par exemple travailler en ville).

6% seulement des femmes des chefs de HAY de Mussurtuk ont été épousées dans ces conditions, contre près de 42% (273/651) des femmes des chefs de HAY guiziga installés à Maroua ville. Cela nous paraît tout à fait logique, puisque, comme nous venons de le dire, ce type de mariage est essentiellement le fait d'individus n'appartenant plus à la communauté villageoise ou en passe de la quitter.

b) Mariage par rapt :

Cette forme de mariage est extrêmement répandue chez les guiziga : 62 % des femmes épousées par les chefs de HAY de Mussurtuk avaient déjà été mariées une ou même plusieurs fois. Le terme de rapt est d'ailleurs assez mal choisi puisque non seulement la femme est toujours consentente, mais encore provoque elle-même le rapt dans la plupart des cas.

La femme qui n'est satisfaite de son mari, soit à cause des mauvais traitements qu'il lui fait subir, de la rareté ou du peu de prix de ses cadeaux, soit parce qu'elle estime que la vie dans ce village est trop dure ou encore qu'elle ne s'entend pas avec les coépouses, quitte le HAY de son mari et fuit avec l'ami qu'elle désirerait épouser ou même éventuellement avec le premier venu.

Le mari perdant en la circonstance, si non un être cher, du moins un important capital travail, fera tout ce qui est en son pouvoir pour tenter de récupérer l'épouse en fuite.

Il pourra compter pour ce faire, sur l'appui total et non moins intéressé de son beau-père, qui ayant dilapidé tout ou partie de la dot n'a aucune envie d'en restituer le montant à son gendre.

Généralement l'épouse, du moins la première fois, ne fuira pas très loin, elle sera rapidement retrouvée et restituée à son mari. Si elle estime que sa première fugue, qui n'était peut être qu'un avertissement, n'a pas entraîné une amélioration sensible de sa situation dans le HAY, elle recommencera plusieurs fois, jusqu'au jour où son mari estimera qu'il est préférable pour lui de ne plus perdre son temps et son argent à courir après une épouse qui n'a visiblement plus envie de demeurer avec lui.

Le beau-père devra alors restituer la dot.

- soit intégralement, si l'épouse n'a pas été retrouvée,
- soit intégralement, soit en partie, si l'épouse et éventuellement l'amant ont été retrouvés.

Dans ce dernier cas, le chef de village dans lequel l'ex-épouse s'est réfugiée écoutera les doléances des ex-époux, jugera les torts de chacun, et décidera, après avoir pris l'avis des anciens du village, si la dot doit être restituée dans sa totalité ou en partie seulement. Il décidera en fonction des torts de chacun, mais aussi en tenant compte de la valeur de l'épouse qui dépend de son âge, de sa force physique et du nombre d'enfants qu'elle est encore susceptible de mettre au monde. Le nouveau mari devra s'engager à payer la dot à son beau-père qui l'utilisera pour dédommager son ex-gendre, ou lui rendre sa fille.

Même dans le cas où la fille a fui suffisamment loin pour ne pas être retrouvée, il est rare que son père ait à restituer lui-même la dot ; elle insistera, si besoin est, auprès de son nouveau mari pour que ce soit lui qui rembourse la dot, prouvant qu'il accorde à l'épouse une certaine valeur.

Dans tous les cas, quel que soit leur âge, les enfants restent propriété du père ; c'est la "riba" disent les guiziga, c'est-à-dire "le bénéfice".

c) L'héritage de la veuve :

Nous avons dit que le mariage engageait non seulement deux individus, mais aussi deux groupes de parenté dont l'un donne la dot, l'autre l'épouse ; la pratique du mariage par héritage de la veuve en est la meilleure preuve. La femme appartient à son mari, mais aussi aux frères de son mari (et éventuellement, comme nous allons le voir, aux cousins germains de son mari) qui l'appellent d'ailleurs, en toute logique, NGWAS DU ("ma femme").

Lorsqu'un homme marié meurt, ses femmes et, si aucun de ses fils n'est marié, ses enfants, ses champs et tous ses biens mobiliers, sont légués en héritage à son frère cadet, ou s'il n'a pas de frère plus jeune à son SUKUM NGI JABA répondant aux mêmes conditions (1). Cet héritier légitime, peut cependant s'il le désire, partager l'héritage dans le cas où celui-ci est substantiel, avec un ou plusieurs de ses frères.

La femme qui refuserait d'épouser le frère de son mari défunt serait dans l'obligation de lui restituer l'intégralité de la dot versée pour l'acquérir par son mari ou le frère de ce dernier. Toutefois, si l'héritier estime que la femme est trop âgée pour lui donner des enfants ou être économiquement rentable, il ne l'obligera pas à l'épouser et ne demandera le remboursement de la dot que dans

---

(1) C'est là un moyen de réparer le préjudice que subissent généralement les jeunes frères par rapport aux aînés lors de l'attribution des épouses ; le père paie en effet en priorité la dot pour l'épouse de son fils aîné, puis du second.... si entre temps il n'a pu récupérer le montant des dots versées grâce au mariage de l'une ou de plusieurs de ses filles, ses fils plus jeunes devront attendre que leur père ait réalisé de nouvelles économie et de s'contenter généralement d'une épouse moins cher. Chez les guiziga . MBANA, la veuve par contre aurait le droit de choisir son mari parmi les frères de celui-ci.

le cas fort improbable où elle trouverait ailleurs un nouveau mari. Trop âgée pour faire une bonne épouse, elle ira résider généralement dans le HAY de son fils aîné, restant ainsi la propriété du clan de son mari.

Plusieurs solutions s'offrent ainsi à l'individu en quête d'une épouse. Il n'est pas rare d'ailleurs qu'un même individu utilise au cours de sa vie plusieurs de ces solutions, désireux qu'il est d'acquérir le maximum d'épouses. La polygamie est en effet non seulement admise, mais souhaitable.

Le guiziga peut acquérir autant d'épouses qu'il veut, dans la mesure bien sûr où ses moyens le lui permettent ; ce n'est pas sans admiration que les guiziga parlent des trois cents femmes de BILDINGUER.

Si, comme nous l'avons dit, la première épouse est généralement offerte par le père (on l'appelle d'ailleurs assez couramment NGWAS NGI CINE , c'est-à-dire, la femme du père), l'individu ne peut ensuite compter que sur ses propres économies pour payer la dot des nouvelles épouses qu'il voudrait acquérir.

Pourquoi le guiziga désire-t-il acquérir le maximum d'épouses ?

-Pour des raisons de prestige d'abord.

Le prestige d'un chef de HAY, tant au niveau de son lignage que de son village, est étroitement lié au nombre de personnes de son HAY, placées sous sa dépendance: plus il aura de femmes, plus il aura de chances d'avoir de nombreux enfants. Un nombre important de femmes est d'ailleurs en soi source de prestige, dans la mesure où c'est là un signe extérieur de richesse.

-Pour des raisons économiques ensuite :

L'acquisition d'une épouse, même si le montant de la dot est relativement élevé, est l'un des meilleurs investissements que puisse faire un guiziga. A moins d'un décès prématuré : l'épouse dédommagera rapidement son mari par l'importance des services qu'elle lui rendra, tant dans le domaine des travaux agricoles que dans celui des tâches ménagères : confection des repas, approvisionnement en eau .....

A côté de ces deux types de raisons qui nous paraissent les plus importants, on peut également signaler que la polygamie permet au guiziga d'acquérir vis-à-vis de ses épouses une plus grande indépendance.

L'épouse est consciente de l'importance des services qu'elle rend à son mari, elle sait qu'il ne pourra accomplir sans se déshonorer certaines tâches traditionnelles réservées aux femmes, telles que le pilage du mil, la préparation des repas, le puisage de l'eau... sa présence au HAY est donc indispensable, une absence prolongée de sa part, si elle est la seule épouse, posera à son mari de graves problèmes. Elle ne se privera pas d'user et même d'abuser de sa position de force pour obtenir de son mari de nombreux cadeaux (pagnes, colliers, chaussures...) et le menacer de le quitter s'il ne se plie pas à ses volontés.

Dans la mesure où le chef de HAY a plusieurs épouses, chacune prise individuellement, n'est pas indispensable à la bonne marche du HAY, ses possibilités de chantage en seront diminuées d'autant. Les risques encourus par le mari qui entretiendra de bonnes relations avec sa première épouse (NGWAS MADEDÂ), d'avoir à faire face à une coalition des coépouses sont en effet très minimes.

La polygamie permettra enfin au mari de remédier aux conséquences de l'interdit sexuel dont chaque épouse fait l'objet tant que dure l'allaitement de son enfant, c'est-à-dire pendant environ deux ans.

Malgré les nombreux avantages que présente la polygamie, les chiffres que nous avons pu relever à Mussurtuk - Mulva - Lulu - Maroua montrent qu'elle n'y est pas extrêmement répandue;

- à Lulu, les 199 chefs de HAY, interrogés totalisaient 226 femmes, soit une moyenne de 1,13 épouses pour 100 chefs de HAY.(1)

- à Mussurtuk la moyenne pour 100 chefs de HAY est de 140 épouses (176 épouses pour 130 chefs de HAY.

---

(1) Tous les chefs de HAY mariés ont été comptés, y compris ceux qui n'ont actuellement plus d'épouses ; seuls les chefs de HAY qui n'ont jamais été mariés ont été exclus.

- à Maroua (ville) la moyenne est de 130 (342 épouses pour 262 chefs de HAY)

- c'est à Mulva que la moyenne est la plus élevée : 160 (115 épouses pour 72 chefs de HAY.

A Mussurtuk, sur un effectif de 130 chefs de HAY :

-22 n'avaient plus de femme au moment de l'enquête ; parmi ces 22, 4 n'avaient jamais été mariés.

-62 étaient monogames, soit 57% de l'effectif des hommes mariés ayant encore au moins une épouse,

-30 avaient 2 femmes, soit 27 %
- 7 avaient 3 femmes, soit 6,4 %
- 8 avaient 4 femmes, soit 7,4 %
- 1 avait 8 femmes, soit 1 %

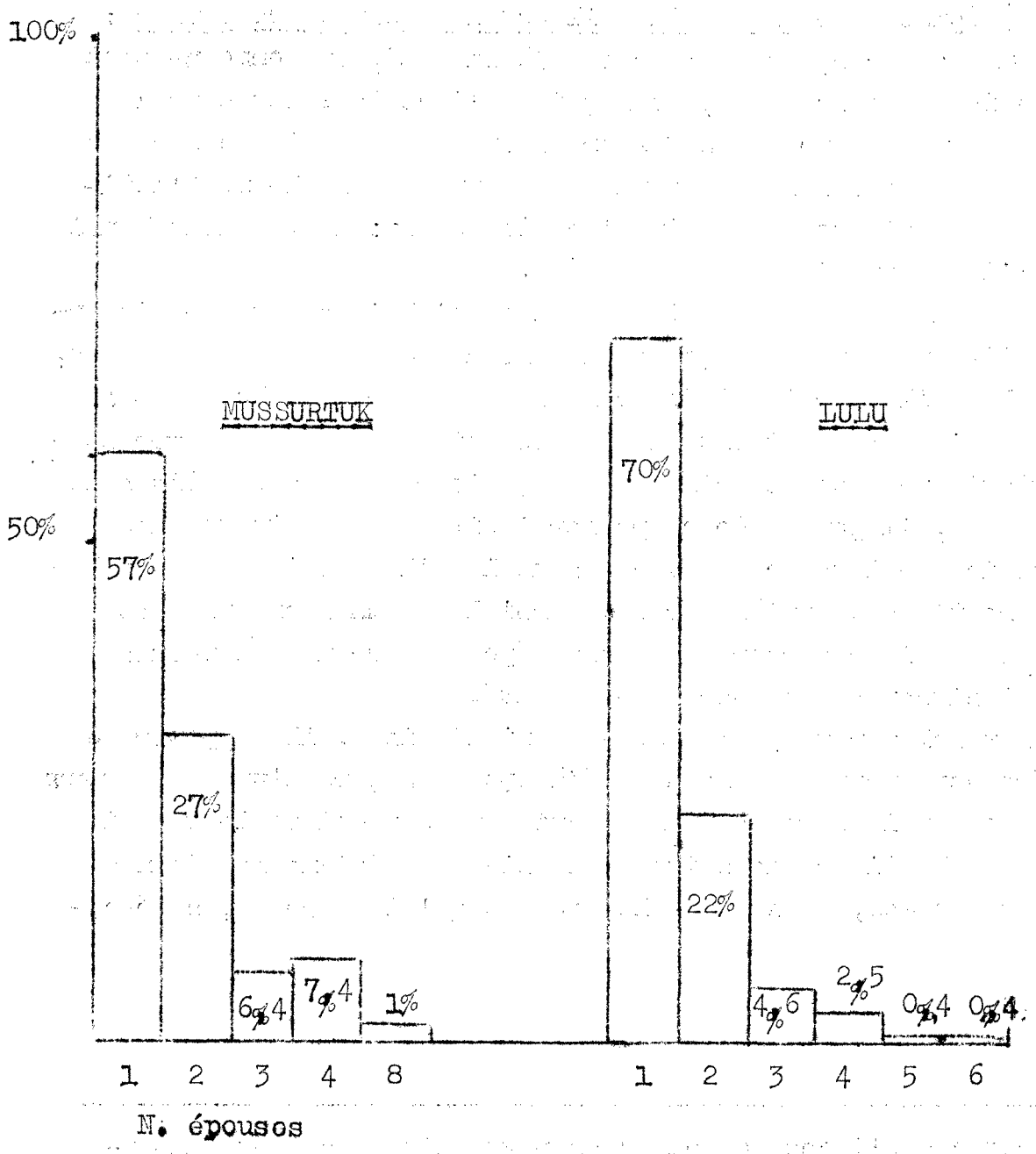
A Maroua, sur un effectif de 283 chefs de HAY :

-43 n'avaient pas de femme au moment de l'enquête, 21/43 n'avaient jamais été mariés.

-168 étaient monogames, soit 70 % des hommes mariés ayant encore au moins une épouse.

-53 avaient 2 femmes, soit 22 %
-11 avaient 3 femmes, soit 4,6 %
- 6 avaient 4 femmes, soit 2,5 %
- 1 avait 5 femmes, soit 0,4 %
- 1 avait 6 femmes, soit 0,4 %

TAUX DE POLYGAMIE



II - Interdits de mariages, et mariages préférentiels :

a) Femmes avec lesquelles il est interdit de se marier :

En aucun cas, nous l'avons déjà signalé, un homme ne peut épouser une femme de son clan, sous peine d'inceste ; cette règle est également valable pour les forgerons qui ne peuvent épouser que les filles de forgerons issues d'un clan autre que le leur. L'individu qui se rendrait coupable d'un inceste serait immédiatement banni du clan qu'il aurait ainsi déshonoré (1).

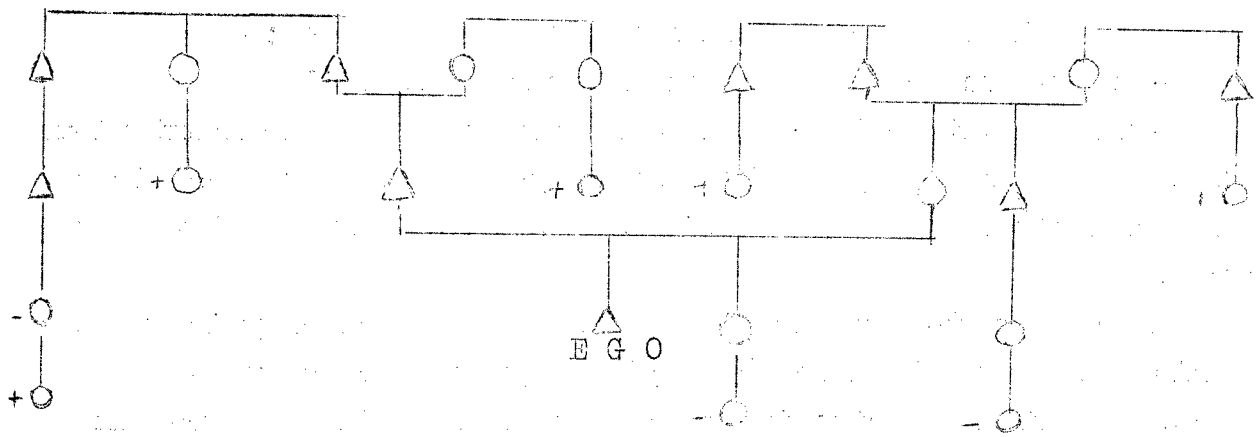
En dehors des femmes de son clan qui lui sont toutes interdites, l'individu ne pourra épouser les femmes du lignage de sa mère, avec lesquelles il entretient des relations de parenté. Nous avons vu que le guiziga n'entretient pas des relations de parenté avec les membres extérieurs à son patrilignage supérieures à des relations de troisième ordre, il pourra donc épouser indifféremment toutes les femmes extérieures à son clan avec lesquelles il entretient des relations de parenté de quatrième ordre. Parmi les femmes extérieures à son clan, le guiziga ne pourra en somme épouser aucune des femmes qu'il peut désigner par un terme de parenté.

Par solidarité à l'égard du mari délaissé, il ne pourra de surcroît épouser aucune des femmes déjà épousées par l'un des membres de son clan ou du lignage de sa mère qui auraient quitté leur mari.

Dans le diagramme suivant, le signe + désigne les femmes que EGO peut épouser, le signe - les femmes qu'il ne peut pas épouser.

---

(1) les rares cas d'incestes connus en pays guiziga ont été immortalisés par des chansons grivoises chantées dans tous les villages à l'occasion de fêtes ou autres réunions, lorsque les libations de bière ou de mil ont été abondantes.



b) Alliances matrimoniales

Lors de l'installation sur le territoire situé au sud de Maroua des divers clans qui constituent actuellement le fond de la population Guiziga de ce secteur, et des décennies qui suivirent, il y eut très vraisemblablement entre deux ou trois clans proches dans l'espace des échanges matrimoniaux fréquents, sources d'alliance claniques . Interrogés à ce sujet, des Zuzuï dont l'installation dans le village de Zuzuï n'est guère postérieure à celle de BILDINGUER à Mutumua, disent avoir entretenu des échanges matrimoniaux préférentiels avec les Guiziga Mbana Gaviang, leurs voisins du Nord ; les Mutumma reconnaissent de même avoir épousé de nombreuses femmes Mbana Midjivin.

Comme nous l'avons vu précédemment, le clan lors de sa création est non seulement un groupe de parenté, mais encore un groupe de résidence : le principe d'exogamie clanique entrainait donc, à de rares exceptions près, l'exogamie villageoise. A une époque où les relations entre villages géographiquement distants

étaient plus difficiles qu'actuellement en raison du climat d'insécurité qui régnait sur le territoire et surtout moins nécessaires dans la mesure où les parents étaient spatialement rapprochés, il était normal que des alliances matrimoniales prissent naissance entre deux ou trois clans et en conséquence deux ou trois villages proches dans l'espace.

Ces alliances présentaient un double avantage :

-Importants échanges de prestations en travail,

-grande solidarité contre toute attaque venue de l'extérieur; c'était là un avantage appréciable à une époque où, selon les dires de plusieurs informateurs, les razzia menées par les Fulbé n'étaient pas rares.

Par la suite, au fur et à mesure que les clans prirent de l'extension et eurent tendance à ne plus représenter des unités de résidence, les liens matrimoniaux qu'entretenaient jadis entre eux deux ou trois clans déterminés, perdirent peu à peu de leur actualité. La pacification du territoire rendant moins nécessaires les alliances claniques et permettant aux individus de circuler plus facilement à travers toute l'aire Guiziga et même ailleurs, une certaine évolution dans la conception du mariage tendant vers une plus grande individualisation, ne firent que précipiter le mouvement.

L'exemple des Guiziga Pedizam de Mussurtuk est éloquent ; le tableau suivant montre en effet que les Pédizam entretiennent des relations matrimoniales avec un nombre trop important de clans et de lignages pour que l'on puisse les qualifier de préférentielles.

	(1)	(2)		(1)	(2)
Muturua ngui buï	6	II	Zuzuï	3	1
Muturua Aras	7	6	Balda	3	0
Muturua Golom	9	9	Mumur	0	3
autres Muturua	2	4	Ganaha	2	0
Mbana Guizingry	7	4	Ballia	1	1
Mbana Bololo	6	6	Makassa	1	1

(1) Nombre de femmes épousées par les Pedizam

(2) Nombre d'épouses données par les Pedizam

	(1)	(2)		(1)	(2)
Mbana Silzubur	6	4	Mogom.....	1	0
Mbana Hoppo	5	3	Badjava	1	0
Mbana Buï.....	3	0	Baranwa	1	0
Mbana Gavaang	1	0	Muzuï	0	1
Derdeu	3	8	AutresGuiziga.....	2	4
Tsabaï	2	0	Autres races	1	0
Musteda	6	6			
Fulu	3	3			

L'exemple des Mbana Buï résidant à Mulva va dans le même sens :

- Badjava	1	0
- Muturua	1	1
- Fulu	4	0
- Balia	1	0
- Mbana.....	18	6

Les Mbana de Mussurtuk ont épousé des femmes des clans suivants :

Badjava.....	2	Zuzui	1	Laf.....	2
Muturua.....	6	Mukudua	1	Mbana 13	
Balia	1	Muzui	2		
Fulu	4	Krela	2		

La diversité est plus importante encore pour les Mbana Buï installés à Maroua (3) qui ont pris comme épouses :

Mbana 51	(4)Mundang	3	Madjanaï	1	
Muturua 14	Derdeu	2	(4)Sirata	1	
Kaliao 8	Zuzui	2	(4)Mofu	1	
(4)Fulbé 8	Naza	2	(4)Guidar	1	

(1) Nombre de femmes épousées par les Pedizam

(2) Nombre d'épouses données par les Pedizam

(3) On pouvait logiquement s'y attendre, les contraintes sociales étant à Maroua beaucoup moins efficaces qu'en brousse.

(4) Ce sont des noms d'ethnies par opposition à tous les autres qui sont des noms de clans.

Bi Mawa	4	Numur	2
Lulu	4	Baramva	2
Fulu	3	Balia	1

Cette diversité d'origines claniques des épouses se double d'une diversité d'origine villageoise comme le montrent les tableaux suivants :

1 - Villages d'origine des femmes des chefs de HAY de Mussurtuk (1) :

Mussurtuk	86	soit : 22,4 %	Djamura, Gaviang
Muda	35	soit : 9,1 %	Djappaï, Bololo 4
Fulu	25		Dulugu, Modjom bodi
Muturua	16		Diguin, Wuinang 3
Midjivin	15		Maroua, Waza
Yakang	14		Illir, Kaftal
Makassa	13		Zibu, Midawa,
Mulva			Mahaï, Bagora
Laff	10		Gudur, Mizao, ...2
Zuzuï			Ganaha, Kalawa
Tchoffi	9		Zongoya, Marfaï,
Badjava			Gawel, Hoppo,
Lulu, Lubur			Golom
Mindif, Murmur...	8		Yoldé, Djagara, Puhuré,
Baranwa			Uraï, Djaba, Kuli,
Nubu	7		Djagalaï, Djébé, Mudjuï.....1
Salak	5		Dimbiliss, Gazawa,
			Sabungari, Bilim, Kaélé,
			Bruï, Lalang, Djogom

(1) sont comptabilisées ici toutes les femmes, y compris celles qui ont divorcé et quitté Mussurtuk.

2 - Villages d'origine des femmes des chefs de HAY de Mulva

Fulu	26
Mulva	16
Laf	10
Zuzuï Mussurtuk	8
Nubu, Muda	7
Gaviang, Baranwa	6
Midjivin Mumur, Badjava Ganaha	4
Salak, Diguine, Bololo Djagara, Muturua	3
Mulandi, Mindif, Jamura, Zibou, Yiwa, Wouyang, Mahay, Hoppo, Yakang, Makassa, Metchede, Kaftal	2
Djappaï, Yolde, Damaï, Dir, Medjombodi, Sabongari Djojong, Pilim, Gurkoal Lalang, Midawa, Petene, Mundjuï, Dulugu, Vaza, Gazat, Marfaï, Tchoffi, Ouzal	1

Les relations de voisinage sont certes à l'origine de nombreux mariages :

-22 % des femmes épousées par les chefs de HAY de Mussurtuk sont originaires de Mussurtuk, les chefs de HAY de Mulva ont pris à Mulva même 9,5 % de leurs épouses (1)

-les villages voisins, notamment Muda et Fulu pour Mussurtuk, Fulu et Laf pour Mulva, fournissent également un contingent important d'épouses.

Les rencontres entre jeunes gens habitant dans le même village ou dans des villages voisins sont évidemment beaucoup plus fréquentes qu'entre jeunes gens de villages éloignés: les marchés hebdomadaires, les fêtes de villages, sont autant d'occasions de se réunir et de parler mariage.

Toutefois, si les relations de voisinage sont souvent à l'origine de mariages, les tableaux précédents montrent qu'elles ne sont pas déterminantes dans tous les cas, ainsi :

---

(1) à noter que le village de Mulva est peu peuplé, et très proche du gros village de Fulu.

-le village de Midawa, très proche de celui de Mussurtuk, ne lui fournit que 2 épouses, alors que celui de Makassa, situé à plusieurs kilomètres au sud de Muturua en fournit 13.

-de même Fulu et Zuzui, à peu près également distants de Mussurtuk, fournissent respectivement à ce village 25 épouses et 9 seulement, les deux villages voisins Yakang et Djappai, l'un 14, l'autre seulement 4.

-si Fulu fournit 26 épouses aux chefs de HAY de Mulva, Zuzuï situé lui aussi à peu de distance n'en fournit que 8.

La grande mobilité actuelle des guiziga peut certes, en partie, expliquer ce phénomène.

-Tous les chefs de HAY de Mussurtuk ne sont pas nés à Mussurtuk (59 % y sont nés, 33 % seulement y ont toujours habité), il en est de même, et dans des proportions plus grandes encore à Mulva; certains se sont mariés alors qu'ils résidaient dans un autre village avec des femmes résidant dans ce village ou dans un village voisin, relativement distants de Mussurtuk ou Mulva ; ceux qui n'étaient pas mariés lors de leur venue à Mussurtuk ou Mulva ont pu garder des relations avec leur ancien village et aller y prendre épouse.

Autant de mariages qui peuvent donc être considérés -cela n'apparait clairement dans nos tableaux- comme la conséquence de relations de voisinage.

On peut penser cependant que la dissémination dans l'espace d'un même groupe de parenté et l'obligation faite à ses membres de se rendre mutuellement visite élargissent considérablement le cadre des relations d'un individu et peuvent être à l'origine de mariages anciennement liés à des relations de voisinage.

52 épouses de chefs de HAY de Mussurtuk avaient fait connaissance avec leur futur époux à l'occasion de visites que ce dernier rendait à des parents ou amis dissiminés dans tout le territoire guiziga, et même au-delà.

-14 femmes étaient voisines d'un ami de leur futur époux
- 9 femmes étaient voisines d'un parent de leur futur époux
-29 femmes étaient parentes d'un ami de leur futur époux.

A Lulu par exemple, où la population est beaucoup plus stable et les relations avec l'extérieur plus difficiles, on note une endogamie villageoise de l'ordre de 85 % qui ne suffit pas à expliquer la présence dans le village de nombreux forgerons pouvant difficilement trouver des épouses ailleurs qu'à Lulu.

Si les exemples de Mussurtuk et Mulva montrent qu'il est difficile de parler, du moins chez les guiziga de plaine, d'alliances matrimoniales entre clans ou villages, il ne faudrait cependant pas en conclure trop hâtivement que l'individu n'est soumis dans le choix de ses épouses à aucun impératif extérieur et notamment familial.

Nous avons vu que le père, surtout dans la mesure où il paie lui-même la dot, et les Jabaay avaient droit de regard sur le choix de l'épouse de leurs fils ou neveux, or l'intérêt des parents est de donner à leurs enfants une épouse (ou un époux) avec la famille de laquelle ils s'entendent bien. Cela présente pour eux et pour leurs enfants un triple avantage :

-une solidarité économique d'autant plus effective que le groupe avec lequel ils entretiennent des relations suivies est plus restreint et donc plus homogène ;

-la possibilité de se mettre plus facilement d'accord sur le montant de la dot,

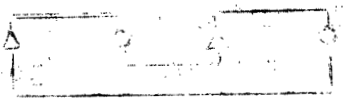
-la garantie d'une meilleure stabilité du mariage, les parents ayant intérêt à ce que les conflits survenus entre les époux n'entraînent pas la rupture.

Des échanges matrimoniaux prennent ainsi naissance, non plus au niveau des groupes claniques ou villageois, mais au niveau de groupes d'extension plus limitée tels que la famille étendue et parfois même la famille restreinte.

Nous avons pu repérer ainsi, tant à Mussurtuk et Mulva qu'à Lulu un nombre assez important de mariages fruits d'échanges ou seulement de liens matrimoniaux entre groupes restreints.

a) Liens ou échanges entre deux familles élémentaires

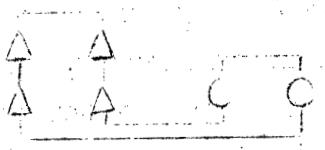
Muss-Mulva :1 Lulu :3



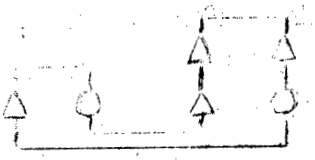
Muss-Mulva :2 Lulu : 4

b) Liens ou échanges entre une famille élémentaire et une famille étendue :

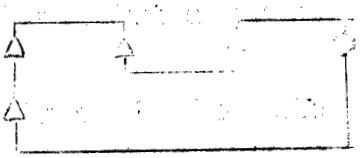
Muss-Mul : 5 Lulu :7



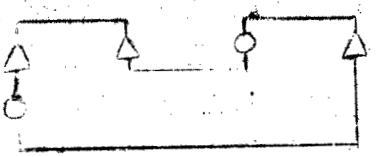
Muss-Mul :2 Lulu:8



Muss-Mul :5 Lulu :5

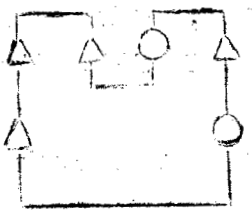


Muss-Mul : 5 Lulu :5

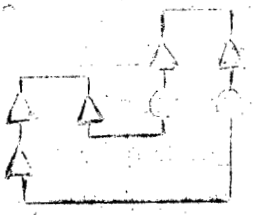


Muss-Mul :2 Lulu : 0

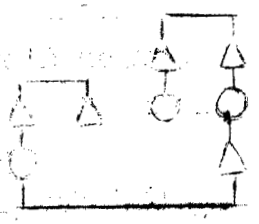
c) Liens ou échanges entre deux familles étendues



Muss-Mul :2 Lulu :0

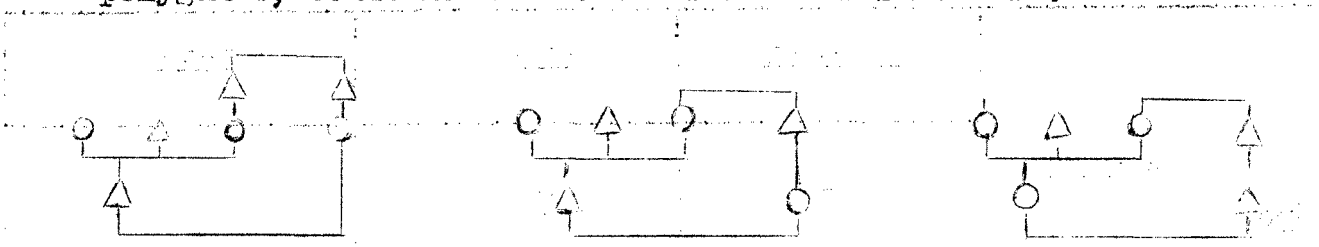


Muss-Mul :2 Lulu:2



Muss-Mul :4 Lulu :0

Ces relations peuvent se compliquer encore du fait de la polygamie, comme le montrent les schémas suivants :



Muss-Mul : 0 Lulu :2 Muss-Mul :4 Lulu :0 Muss-Mul :1 Lulu : 0

Les liens ou échanges entre une famille élémentaire et une famille étendue sont les plus fréquents, ils sont plus faciles à réaliser qu'entre deux familles élémentaires plus solides qu'entre deux familles étendues.

Assez uniformément répandus dans l'ensemble du pays guiziga, ces types de mariages préférentiels sont particulièrement fréquents au niveau du village entre les autorités villageoises : il est rare que l'une des épouses du chef ne soit pas fille ou soeur du Massaï et réciproquement ; il en est de même avec le Mbur Madedâ.

Contrairement à ce qui se passe chez les Matakam (1), même dans le cas où il y a échange de femmes entre deux familles élémentaires, le mariage s'accompagne toujours chez les guiziga du paiement de la dot.

Si l'on met de côté les cas de mariages préférentiels dont nous venons de parler, l'absence ou du moins la diminution de l'importance du réseau d'échanges matrimoniaux entre groupes de parenté ou entre villages voisins, dans la mesure où elle favorise l'individualisation du mariage et diminue le nombre de personnes directement concernés en cas de divorce, n'en favorise pas la stabilité. Mais nous verrons que ce n'est pas là la seule cause d'instabilité.

---

(1) J. Y. MARTIN op. cit. p. 214, cas du Mahombede

d- Instabilité du mariage

	Mussurtuk	Mulva	Lulu
Nombre de femmes épousées	487	272	508
Nombre de femmes présentes	176	115	226
différence	311	157	282
décédées	33	12	36
Parties d'elles-mêmes	218	121	226
Obligées de rejoindre leur ancien mari	53	18	20
Renvoyées	7	6	0

Comme ce tableau le met en évidence, la proportion de femmes restées fidèles à leur mari est particulièrement réduite.

Si l'on ne tient pas compte des femmes décédées qui auraient pu gonfler l'effectif des femmes "fidèles" tout aussi bien que celui des"infidèles", le pourcentage des femmes restées avec leur époux (au moment de l'enquête) est de :

- 38,7 % à Mussurtuk
- 44,2 % à Mulva
- 47, 9 % à Lulu

Les interviews que nous avons mené pour tenter d'expliquer ce phénomène font apparaître plusieurs types de raisons dont il est difficile d'apprécier le poids relatif.

-Une des causes les plus importantes, elle est du moins en passe de le devenir, semble-t-il, réside dans la contradiction qui apparait entre une conception moderne du mariage conçu comme l'affaire de deux individus et la survivance des formes de mariage traditionnels.

Ainsi une fillete qui donne son accord dès l'âge de onze ans pour épouser cinq ou six ans plus tard tel garçon peut avoir changé d'avis au moment du mariage. Or, en acceptant les premiers éléments de la dot, son père s'était engagé sur l'honneur à donner la fille au doteur; elle ne pourra donc se dérober et sera obligée de vivre au moins pendant quelques temps chez son mari légitime qu'elle quittera évidemment à la première occasion.

Ne pouvant refuser irdéfiniment tous les prétendants, une jeune fille pourra également accepter pour mari un homme qu'elle n'aime pas en attendant que l'époux de son choix ait pu réunir les éléments de la dot. C'est généralement le cas lorsqu'une jeune fille n'est pas acceptée par les membres de la parenté du garçon qu'elle désire épouser ; le père refusant de payer la dot pour cette épouse, le fils -qui entre temps aura certainement pris une autre épouse agrée par ses parents, ne voulant pas perdre les avantages que représente pour lui l'acquisition d'une épouse gratuite- devra attendre pour l'acquérir d'avoir réuni suffisamment d'économies personnelles.

-Une plus grande facilité donnée aux femmes de comparer leur sort avec celui des autres femmes plus favorisées ou du moins considérées comme telles, n'est pas non plus favorable à la stabilité du mariage.

Dans la mesure où se développent les relations entre villages et villes d'autre part (il n'est pas rare que des femmes de Mussurtuk ou de Mulva se rendent à Maroua à l'occasion du marché du lundi), les femmes ont plus qu'auparavent l'occasion de rendre compte que leur sort pourrait être meilleur, si elles étaient l'épouse d'un citadin ou d'un homme habitant tel village plutôt que le leur.

Ainsi les femmes de Mussurtuk ont-elles conscience d'être défavorisées par rapport aux femmes de Fulu ou de Mulva qui n'ont aucune difficulté à s'approvisionner en eau. Ce simple fait explique vraisemblablement en grande partie l'importance du "déficit" d'épouses à Mussurtuk par rapport à Mulva et surtout à Lulu où les femmes ont moins d'éléments de comparaison parcequ'elles sont plus isolées du monde extérieur.

La possibilité d'acheter sur le marché important des produits de plus en plus diversifiés, permet au riche de se distinguer plus facilement du pauvre, ou au citadin du villageois ; les femmes sont de plus en plus sensibles à ces nouveaux signes extérieurs de richesse, et le chef de HAY loqueteux n'a que peu de chances d'acquérir ou de garder l'épouse sur laquelle un citadin costumé aura jeté son dévolu.

-La polygamie que l'on peut considérer par certains côtés comme un moyen pour l'homme de remédier aux conséquences de l'instabilité du mariage, peut dans certains cas être cause d'instabilité.

Toutes les épouses n'acceptent pas, en effet que leur mari soit polygame, l'annonce d'un deuxième mariage est souvent cause de rupture. Même dans le cas où une épouse accepte le principe de la polygamie en considération des avantages qu'elle peut en retirer (diminution de l'importance des tâches ménagères), elle peut ne pas s'entendre avec les autres épouses et divorcer pour cette seule raison. Mais il n'y a pas que des avantages à ce que son mari prenne une nouvelle épouse, nous avons signalé en effet, que les possibilités de chantage de l'épouse unique, source souvent de nombreux avantages, disparaissait avec la venue d'une seconde épouse.

-Enfin l'absence de sanction en cas d'adultère ne favorise pas non plus la stabilité du mariage.

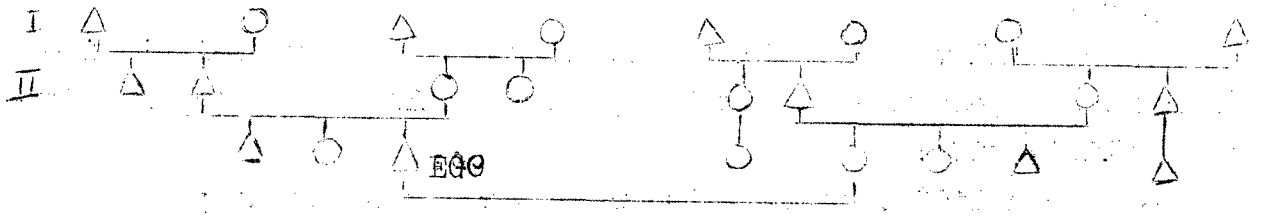
Les relations sexuelles avant le mariage sont très durement réprimées : le Kuli rendra la fille malade ainsi que plusieurs membres de sa famille, le garçon devra payer une forte amende destinée en partie à dédommager le père de la fille -une fille défloréé avant le mariage coûte moins cher- et en partie à acheter le mouton qui devra être offert en sacrifice au Kuli Madama ("fornication") seul capable d'éloigner le malheur. Par contre une fois que le mariage est conclu, tout est permis ou presque.

Le tableau précédent montre par ailleurs que dans la plupart des cas, ce sont les femmes qui prennent la responsabilité de la rupture, sans que l'on puisse en déduire pour autant qu'elles le font librement. Renvoyer une épouse est en fait déshonorant pour un homme : c'est reconnaître publiquement qu'il est incapable de la soumettre.

Les femmes sont "obligées de rejoindre leur ancien mari" dans les cas où leur nouveau mari n'a pas les moyens de rembourser la dot.

3 - Terminologie et code des relations de parenté par alliance :

Par le mariage, l'époux et l'épouse deviennent chacun membres d'un nouveau groupe de parenté, le groupe de parenté par alliance. Un code bien établi régit les relations entre les membres de ce groupe.



A) Terminologie

a) génération I

EGO englobe sous le même vocable de DIDDE tous les grands parents de sa femme, paternels et maternels, comme c'est le cas pour ses propres grands parents.

Dans les cas où l'emploi du terme classificatoire peut prêter à confusion, l'individu peut utiliser une terminologie descriptive :

-Didde ngwas du (grand parent de ma femme) sera utilisé pour désigner les grands parents paternels de l'épouse. EGO pourra encore préciser en ajoutant à l'expression Mizili; s'il s'agit du grand père paternel de sa femme ; Mogoson, s'il s'agit de la grand mère paternelle.

-Didde ngi ngwas du . ngissi môm̂ô (mot à mot les grands parents de ma femme par sa mère) désignera les grands parents maternels de la femme (Mizilî ou Môgoson seront utilisés ici aussi pour différencier le sexe).

L'emploi du terme Didde est réciproque : les grands parents appelent Didde le mari de leur petite fille.

b) génération II

EGO dispose de deux termes empruntés à la terminologie classificatoire pour désigner ses beaux parents, ainsi que les autres membres de la parenté de sa femme situés à la génération II.

-Djomo : désignera son beau-père, ainsi que tous les frères de son beau-père ; pour les distinguer, EGO appelera Djomo madidâ (le grand beau-père) le père de sa femme, et Djomo Metchidek (le petit beau-père) les frères du père de sa femme.

-Melar : EGO désignera du terme de Melar, non seulement sa belle-mère, mais encore les soeurs de sa belle-mère et les soeurs de son beau-père.

Lorsqu'il voudra préciser les liens de parenté qui l'unissent à l'une des personnes désignées par le vocable de Melar, il ajoutera un qualificatif :

-Melar madidâ : pour désigner la mère de sa femme ;

-Melar Metchidek : pour désigner les soeurs de la mère de sa femme

-Melar ngissi djomo (la belle-mère par le beau-père) pour désigner les soeurs du père de sa femme.

Le Guiziga ne dispose pas d'un terme spécifique pour désigner les frères de sa belle-mère, c'est-à-dire les kau de sa femme, il les désigne par l'expression sukum(ay) ngi.. melar du : les frères de ma belle-mère.

La terminologie est réciproque ; le beau-père et la belle-mère utilisent respectivement les termes de Djomo et Melar pour désigner leur gendre.

c) génération de la femme d'EGO

EGO englobe sous le même vocable de Hazé(du) tous les frères et soeurs de sa femme, aussi bien les sukumay ngi jâba, ngi meddemé ou ngi kau que les sukumay ngi baha. Il précisera le cas échéant en utilisant les expressions suivantes :

-Hazé du mizili ngi ngwas du (mon beau-frère par ma femme) pour désigner les frères ou les cousins de sa femme ;

-Hazé du môgoson ngissi ngwas du (ma belle-soeur par ma femme) pour désigner les soeurs et cousines de sa femme.

Hazé est également un terme réciproque : il sera utilisé par l'homme ou la femme pour désigner le mari de leur soeur :

-Hazé du ngissi sukum du : mon beau-frère par ma soeur.

B) Code des relations de parenté :

a) Relations entre EGO et la parenté de son épouse

Comme la terminologie classificatoire utilisée par EGO pour désigner les membres de sa parenté p r le père et par la mère, la terminologie classificatoire utilisée pour désigner les membres de sa parenté par alliance introduit à l'intérieur de ce groupe de parenté une double différenciation :

-entre générations d'une part,

-à génération successive entre les membres masculins du lignage du beau-père et les autres parents appartenant à cette même génération.

L'appellation de Didde dont EGO gratifie les grands parents de sa femme est davantage un titre honorifique que la reconnaissance de liens particuliers. N'habitant généralement pas le même village qu'eux, n'étant pas traditionnellement obligé de leur rendre visite, l'époux a en fait peu de chances de rencontrer les grands parents de sa femme (il y a d'ailleurs fort peu de chance qu'ils soient encore vivants).

Par contre, les relations qu'EGO est tenu d'entretenir avec ses beaux parents sont règlées par un code très précis .

Le gendre est tenu d'adopter à l'égard de ses beaux- parents une attitude de politesse cérémonieuse dépourvue de toute marque d'affection, surtout s'il s'agit directement du père et de la mère de sa femme.

Il ne pourra rencontrer ses beaux-parents qu'en de rares occasions et après avoir été annoncé par l'un de ses camarades; les beaux-parents ne le recevront, toujours en présence d'une tierce personne, que dans la mesure où ils pourront se montrer à lui à leur avantage. On ne rend pas visite à son beau-père ou à sa belle-mère

malade : la maladie étant considérée comme un déshonneur, leur prestige en souffrirait si leur gendre les rencontrait dans de telles conditions; il enverra donc un de ses camarades prendre de leurs nouvelles mais ne se déplacera pas lui-même. Dans le cas contraire, il serait obligé d'offrir un mouton pour réparer l'offense commise à leur égard. Il en serait de même s'il les surprenait en train de se laver ou de manger, par exemple.

Le gendre n'est tenu de rendre visite à son beau-père qu'une fois par an, à l'occasion de la fête du clan de ce dernier. Accompagné d'un camarade, il se rendra ce jour-là dans le village de son beau-père qui lui offrira une calebasse de bière de mil particulièrement forte, préparée spécialement pour lui par la belle-mère. S'il ne venait pas, il recevrait quelques jours plus tard, par l'intermédiaire d'un frère de son beau-père, la calebasse de bière aigrie qu'il n'aurait pas daigné aller boire chez son beau-père et serait l'objet des railleries de ses camarades.

La nature des relations que le gendre entretient avec ses beaux-parents peut d'ailleurs influer directement sur la bonne entente avec son épouse . Outre les sanctions économiques (paiement d'un mouton) et de l'opinion publique dont il ferait l'objet s'il manquait à ses devoirs à l'égard de ses beaux-parents, le mari devrait subir les reproches de son épouse. Par solidarité à l'égard de ses parents offensés, qui gardent même après le mariage, un certain pouvoir de pression sur leur fille, celle-ci pourrait même être amenée à quitter son mari.

Les relations d'EGO avec ses Haze ne sont soumises à aucune règle bien précise ; elles sont essentiellement égalitaires. Toutefois, en raison de l'ascendant des frères sur les soeurs, des frères aînés surtout, le mari aura tout intérêt à entretenir les meilleures relations possibles avec les frères de sa femme ; dans le cas contraire, ceux-ci, au même titre que le beau-père, pourraient faire pression sur leur soeur de façon à ce qu'elle quitte son mari. C'est une des raisons pour laquelle les Guiziga apprécient tout particulièrement de donner leurs soeurs en mariages aux frères de leur femme, obtenant ainsi un pouvoir de dissuasion à l'égard de leurs beaux-frères et de leurs beaux-parents.

b) relations entre l'épouse et ses beaux-parents

L'épouse appellera Didde non seulement les grands parents paternels et maternels de son époux, mais également le père et la mère de celui-ci ainsi que leurs frères et soeurs ; elle ne fait donc aucune distinction entre les parents et grands parents de son époux.

On ne retrouve pas dans les relations beaux-parents - belle-fille l'attitude de politesse cérémonieuse qui était de mise entre beaux-parents et gendre. Les rapports sont égalitaires, comme il sied entre Didde, affectueux même (le beau-père fait souvent des petits cadeaux à sa belle-fille et réciproquement) et ne font l'objet d'aucun interdit particulier.

Par contre, si les rapports mari-frères ou cousins de sa femme sont généralement égalitaires, il n'en est pas de même des rapports épouses-frères ou cousins du mari.

L'épouse appelera Zil du (mon mari) non seulement son époux, mais encore les frères de son époux, frères de même père ou frères de jaba. L'emploi de ce terme est d'ailleurs parfaitement logique puisque la pratique de "l'héritage de la veuve" fait des frères de son mari et de ses cousins germains par le père ses maris virtuels ; ces mêmes personnes, selon la même logique, la désigneront, quant à eux, par le terme de ngwas du (ma femme). Elle sera tenue de les respecter et de leur venir en aide pour la culture de leurs champs, s'ils en expriment le désir.

4 - La dot et son évolution

Il ne semble pas, du moins théoriquement, que l'on puisse considérer la dot comme l'équivalent d'un achat.

Un père ne vend pas sa fille en la mariant ; il demande à son gendre (ou au père de son gendre) de lui verser une compensation matrimoniale destinée à le dédommager de la dot qu'il a dû lui-même verser pour acquérir la mère de sa fille et des dépenses en nourriture et éventuellement en vêtements qu'il a dû consentir pour élever sa fille, dépenses que ne suffisent pas à compenser les menus services que celle-ci a pu lui rendre avant son mariage.

Verser la dot est par ailleurs un moyen pour le gendre et sa famille de montrer leur richesse à la parenté de l'épouse et de signifier à l'épouse elle-même qu'ils lui reconnaissent une certaine valeur.

On peut donc dire que dans une certaine mesure, la parenté de l'époux, l'époux et même l'épouse tiennent autant que le beau-père à ce que la dot soit versée. Il est d'ailleurs significatif de constater que le montant de la dot n'est pas fixé à l'avance et unilatéralement par le beau- père en fonction de la valeur qu'il accorde à sa fille ou du nombre des prétendants, ce qui équivaudrait en somme à une vente aux enchères.

Le beau- père acceptera pour gendre un individu, à condition bien sûr qu'il puisse verser une dot, mais en tenant compte surtout du choix de sa fille et de la moralité du prétendant et de sa famille ; le montant de la dot sera fixé dans les grandes lignes après discussion entre les deux partis, en fonction de la situation de fortune du futur gendre et des normes traditionnelles propres au type de mariage considéré (nous avons vu que le montant de la dot était généralement plus élevé lorsque la fille était dotée jeune que dans les autres cas).

Le beau-père n'acceptera pas pour gendre l'individu désirant verser une dot trop élevée en égard à sa situation de fortune, considérant dans ce cas que la dot n'est plus une compensation matrimoniale, mais l'équivalent d'un achat entrainant l'esclavage de sa fille. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle on ne verse pas de dot pour épouser la Mahay, nièce du chef de Midjivin, qui assume le fonction de chef de Dubanwe. A la limite, un père peut donc refuser de "vendre" sa fille contre une dot dont le montant représenterait 30.000 francs CFA, et refuser également de donner cette même fille en épouse à un homme proposant de verser une dot de 50.000 francs CFA, s'il estime que la fortune de ce dernier lui permet de verser une dot de 60.000 francs CFA.

Dans le système traditionnel il n'y a donc pas spéculation sur le montant de la dot ; si cela se produisait, ce serait autant la faute du gendre que du beau-père, dans la mesure où verser une dot élevée est un élément de prestige. Dans la pratique, s'il est du devoir du père de refuser de "vendre" sa fille, celui-ci estime également de plus en plus qu'il est de son devoir de montrer à sa fille tous les avantages qu'il y aurait à ce qu'elle choisisse parmi les prétendants éventuels celui dont la situation de fortune est la meilleure.

A - Les éléments de la dot (tekandi)

Les éléments qui constituent traditionnellement la dot sont relativement variés : des animaux (chèvres, boeufs, parfois moutons et poulets), du mil, de la bière de mil, des houes, des pagnes, du tabac, de l'argent, ainsi que des prestations en travail (travaux agricoles ou réfection de cases). A ces éléments traditionnels, viennent s'ajouter actuellement, mais encore en quantité limité, des chaussures, parfois un boubou et une valise.

Tous ces éléments n'apparaissent pas nécessairement dans chaque dot ; la fréquence de leur apparition, leur poids relatif par rapport au montant total de la dot varient en fonction de la forme de mariage considéré, et comme nous le verrons ultérieurement, en fonction de l'époque de référence et même de la situation géographique (différence entre habitat de plaine et habitat de montagne).

La dot dont le versement s'étale sur plusieurs années est généralement plus composite et d'une valeur supérieure à celle versée dans les divers cas de mariages par rapt. Les journées de travail effectuées dans le champ du beau-père, les divers cadeaux offerts à la belle-famille (viande de boeuf, pagnes...) à l'occasion de la fête annuelle du clan du beau-père, sont compensés dans les cas de mariage par rapt par le versement d'une somme d'argent plus importante ou d'animaux d'une plus grande valeur marchande (boeufs notamment), sans pour autant atteindre le montant de la dot versée dans le cadre du mariage "traditionnel".

La nature des éléments qui entrent dans la composition de la dot est directement fonction des buts que l'on assigne à la dot, buts dépendants eux-mêmes de l'idée que l'on se fait du mariage.

Dans le cadre du mariage traditionnel qui engage non seulement deux individus, mais aussi deux groupes de parenté, la dot a deux objectifs essentiels :

-dédommager le père et éventuellement la mère de la fille,
-associer à la fête le plus grand nombre possible de parents.

Les animaux livrés dans la plupart des cas dépecés et prêts à être consommés, ainsi que la bière de mil, qui constituent une part importante de la dot, sont destinés à permettre de réunir en un grand repas les membres du lignage du père de l'épouse et éventuellement ses voisins.

---

(1) Tekandi signifie également se fiancer en parlant d'un garçon.

Par contre, les houes, les pièces de tissu, le tabac, le mil et l'argent sont destinés plus directement à l'usage personnel du beau-père et éventuellement de la belle-mère.

Dans la mesure où le mariage a tendance à concerner non plus deux groupes de parenté, mais deux familles élémentaires, les éléments de la dot traditionnellement destinés à associer à la fête un nombre important de personnes tendent à diminuer au profit des éléments destinés à l'usage du beau-père et de la belle-mère.

Une étude portant sur 195 dots versées par les chefs de HAM de Mussurtuk et Mulva au cours de trois périodes distinctes (de 1932 à 1947, de 1947 à 1957, de 1957 à 1967) nous permet de constater une évolution sensible des éléments qui entrent dans la composition de la dot, quant à la fréquence de leur apparition et à la valeur qu'ils représentent par rapport au montant de la dot.

(Dans les tableaux I et II qui présentent les résultats obtenus après dépouillement des dots respectivement à Mussurtuk-Mulva et à Lulu, les chiffres figurant à la colonne "M" représentent la moyenne par dot de l'élément considéré, ceux de la colonne "F" le nombre de dots sur 100 où l'élément considéré est représenté. Le nombre de dots dépouillées pour chaque période est le suivant :

1932-1947	44	pour	Mussurka-Mulva		52	pour	Lulu
1948-1957	78	"	"	"	167	"	"
1957-1967	73	"	"	"	103	"	")

.....

-Le tabac, qui constitue une fraction infime de la dot, est un élément relativement stable au cours des trois périodes considérées, tant du point de vue de la moyenne par dot que par la fréquence d'apparition.

-En augmentation sensible par rapport à la période antérieure à 1947, la moyenne et la fréquence des boeufs a tendance à se stabiliser.

-Si les chèvres continuent d'être présentes dans la plupart des cas, leur moyenne par dot diminue sensiblement au cours des trois périodes ; il en est de même de la bière de mil non seulement en moyenne mais encore en fréquence.

-Les dépenses en vêtements et en numéraire sont en augmentation constante.

TABLEAU I

Mussurtuk-Mulva	Boeufs		chèvres		Tabac		Pagnes		Houes		Mil(sac)		Bière (jare)		Argent		Moutons	
	M (Moyenne)	F (Fréquence)	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F
1932 - 1947	0,70	31	7,11	93	3[illegible]	93	1,13	47	4,36	72	0,27	9	23,93	59	187	15		
1947 - 1957	1,21	75	10,61	[illegible]4	3,08	96	5,47	80	8,69	96	0,93	32	[illegible],10	50	1069	50		
1957 - 1967	1,23	68	6,79	84	3,01	90	9,4[illegible]	83	7,36	86	0,91	31	13,71	24	3568	63		

TABLEAU II

Loulou	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F	M	F
1932 - 1947	0,26	19	12,73	100	2,88	61	2,21	58	2,86	23	0,16	13	1,23	11	2342	42	0,26	13
1947 - 1957	0,22	18	10,9	86	2,5	54	2,5	56	1,1	10	0,14	9	0,56	7	5511	74	0,25	11
1957 - 1967	0,20	18	4,86	70	1,32	36	3,62	57	0,15	2	0,02	2	2,62	27	9834	94	0,15	9

Une étude du même type, portant sur 32 dots versées par les chefs de HAY de Lulu au cours des mêmes périodes met en évidence le même phénomène : diminution de l'importance en moyenne et en fréquence des éléments destinés à la consommation collective, augmentation sensible des éléments destinés à l'usage personnel du beau-père et éventuellement de la belle-mère et de la fille.

- Diminution sensible de l'importance des animaux

- Diminution également du tabac et des houes dont l'importance est moins grande en raison du peu de valeur des éléments. Le tabac et les houes sont beaucoup plus faciles à se procurer à Lulu qu'à Mussurtuk et Melva, ces éléments représentent donc moins de valeur pour les chefs de HAY de Lulu.

- L'élément vêtement, en légère augmentation, représente encore une faible partie de la dot. Relativement isolés du monde extérieur, les Guiziga de Lulu ont pu résister plus facilement que les Guiziga de plaine à la politique anti-nudiste sévèrement appliquée par l'administration camerounaise.

- Le numéraire est en augmentation très sensible ; il représente actuellement environ 50 % de la valeur de la dot à Lulu, contre 11% seulement à Mussurtuk. De plus en plus nécessaire pour effectuer des achats sur le marché, payer l'impôt et règler les dommages, l'argent est un bien que l'on se procure encore difficilement dans le cadre du village de Lulu relativement isolé de l'extérieur, il n'est donc pas étonnant qu'il entre pour une grande part dans la constitution de la dot (1).

Le montant moyen de la dot, estimé en fonction de la valeur marchande actuelle des divers éléments qui la constituent, représentent environ :

- de 1932 à 1947 :	Mulva-Mussurtuk	25.000 CFA
	Lulu	20.000 CFA
- de 1948 à 1957 :	Mulva-Mussurtuk	30.000 CFA
- de 1958 à 1967 :	Lulu	20.000 CFA
- de 1958 à 1967 :	Mulva-Mussurtuk	30.000 CFA
	Lulu	20.000 CFA

(1) Boeuf : 8500 CFA, chèvre et mouton : 1000 CFA, pièce de tissu : 1.600 CFA, Tabac 60 CFA (la boule), jarre de bière : 200 CFA
Le numéraire n'a pas été converti en pouvoir d'achat constant.

Nous n'avons pas tenu compte dans notre estimation des journées de travail effectuées dans le champ du beau-père, ni des travaux de réfection des cases. En effet, si les chefs de HAY se souviennent généralement du nombre de journées de travail qu'ils ont personnellement consacrées au beau-père, ils ignorent dans la plupart des cas le nombre de camarades qui les accompagnait ou grossissent démesurément ce chiffre par souci de prestige aux yeux des enquêteurs. Estimer dans ces conditions l'importance des prestations en main d'oeuvre nous semblerait aléatoire.

Il est possible par ailleurs que le rapport actuel entre les valeurs des divers éléments entrant dans la composition de la dot, ne soit pas exactement le même qu'au cours des périodes antérieures : un boeuf valant aujourd'hui 8,5 chèvres pouvait en valoir 10 ou 7 en 1947.

On peut estimer qu'une houe achetée 50 CFA par le chef de HAY de Lulu à son voisin forgeron, a moins de valeur qu'une même houe achetée 50 CFA sur le marché de Maroua par le chef de HAY de Mussurtuk qui aura dû effectuer le déplacement.

En conséquence, l'évaluation monétaire du montant moyen de la dot que nous présentons ci-dessus, n'est qu'une approximation ; on peut cependant en tirer deux conclusions :

-Les dots versées par les chefs de HAY de Lulu (Guiziga de "Montagne") sont en moyenne d'un montant inférieur aux dots versées par les chefs de HAY de Mussurtuk-Mulva (Guiziga de "plaine"). Cela n'a rien que de très normal, semble-t-il, le niveau de vie des montagnards étant généralement considéré comme inférieur à celui des habitants de plaine qui peuvent cultiver davantage de coton et mil de Karal. POLDLEWSKI était arrivé aux mêmes conclusions en comparant la valeur des dots versées par les ressortissants de plusieurs ethnies du Nord-CAMEROUN. (1)

-Particulièrement stable à Lulu au cours des trois périodes considérées, le montant de la dot s'est également stabilisé à Mussurtuk-Mulva à un taux de 30.000 CFA environ à partir de 1947.

---

op. cit. p. 7

Une étude de l'évolution des quatre éléments principaux de la dot par rapport à la valeur globale de la dot, donne les résultats suivants :

	Boeufs		chèvres		vêtement		argent	
	Muss-Mul	Lulu	Muss-Mul	Lulu	Muss-Mul	Lulu	Muss-Mul	Lulu
1932 1947	12 %	11,7%	63,3	64,5	2,8	6,7	0,6	11,8
1948 1957	32	9	33	53,5	10	7,3	3	26,7
1958 1967	33	8,7	21	25,1	18,5	11,2	11,4	50,7

Ces quatre éléments représentent en % de la valeur totale de la dot:

A Mussuruk-Mulva :

-78,4 % de 1932 à 1947 (animaux 75%, vêtement+argent 3,4%

-78 % de 1948 à 1957 (animaux 65%, vêtement+argent 13 %

-83,9 % de 1958 à 1967 (animaux 56%, vêtement+argent 29,9%

A Lulu :

-94,7 % de 1932 à 1947 (animaux 76,2%, vêtement+argent 18,5%)

-96,5 % de 1948 à 1957 (animaux 62,5%, vêtement+argent 34 %)

-95,7 % de 1958 à 1967 (animaux 33,8%, vêtement+argent 61,9%)

Si la valeur représentée par les 4 éléments par rapport à la valeur globale de la dot reste constante au cours des trois périodes considérées, l'importance prise par le vêtement et le numéraire ne cesse de croître au détriment des animaux.

Conclusion :

C'est peut- être au niveau du mariage que l'on perçoit le mieux le dépérissement du rôle joué par les groupes de parenté, les groupes de grande extension du moins.

C'est grâce à des échanges fréquents de femmes et de dots que se tissaient les liens interclaniques. Or nous venons de voir que la dissémination dans l'espace des ressortissants des clans, la possibilité donnée à l'individu de circuler facilement à travers toute l'aire guiziga, avaient contribué à diminuer l'importance des réseaux d'échanges matrimoniaux, les alliances qui en résultaient devenant d'ailleurs de moins en moins nécessaires au fur et à mesure que la pacification du territoire devenait une réalité.

Une conception du mariage plus "individualisé", conséquence en partie du dépérissement des alliances, continue à son tour à en accélérer le mouvement de désintégration. On ne retrouve guère, nous l'avons dit de réseaux d'échanges qu'au niveau de groupes restreints.

Si le père et les Jabaay conservent encore un pouvoir de contrôle sur le choix du futur époux ou de la future épouse, ils l'utilisent pour interdire une union qui leur déplairait plus que pour imposer une union avec le ressortissant de tel ou tel clan. Le refus n'est d'ailleurs souvent que momentané, surtout de la part du Jaba qui ne voit souvent là que l'occasion de rançonner son neveu en monnayant son accord.

Ce contrôle n'est généralement effectif que lors du premier mariage du fils ou du neveu, lorsque le père paie la dot ; lorsque le fils paie lui-même la dot il obtient généralement plus facilement l'accord du père ou des Jabaay, or ce sont ces mariages qui sont les plus nombreux.

L'absence de réseaux d'échanges matrimoniaux, la perte de contrôle du groupe de parenté dans le domaine du mariage, ont des conséquences à la fois sur la stabilit é du mariage -les divorces sont d'autant plus fréquent que moins nombreuses sont les personnes qui en subissent le contre coup- sur les migrations - les filles qui vont se marier en ville, les hommes qui doivent quitter leur village pour avoir"volé la femme du voisin", sont de plus en plus nombreux - sur la composition même de la dot, le nombre des bénéficiaires et l'échelonnement des paiements.

De plus en plus souvent, le mari paie lui-même la dot, l'aide qu'il reçoit de sa famille ou de ses camardes diminue et prend plus souvent la forme d'un prêt(parfois à usure) que d'un don. A Maroua, 52 % des chefs de HAY ont payé eux-mêmes la dot de leur première épouse.

De son côté, le beau- père tend à devenir le bénéficiaire exclusif de la dot, la belle-mère ou la fille ne reçevant généralement qu'une ou deux pièces de tissus chacune.

Les mariages par rapt, ou avec des filles non encore dotées, alors qu'elles sont en âge de se marier, étant de plus en plus fréquents, surtout en ville, une grande partie de la dot, sinon la totalité, est versée après le mariage ; cela est rendu possible du fait de la diminution de l'importance des dépenses auxquelles le beau-père doit faire face à l'occasion des festivités du mariage qui groupe de moins en moins de personnes.

A Mussurtuk, au moment de notre enquête, la dot n'avait pas encore été intégralement payée pour 68 % des épouses.

Ainsi, le mariage qui était jadis l'occasion pour un groupe de parenté d'affirmer la solidarité de ses membres qui pouvaient donner leur avis sur le choix de l'épouse, participaient à la fête et dans certains cas, apportaient leur contribution à la dot, tendra vraisemblablement de plus en plus à jouer un rôle inverse, le mariage par rapt ou sans le consentement de la famille entraînant non pas un resserrement des liens de parenté, mais une rupture.

ORGANISATION DE LA SUBSISTANCE ET COMMUNAUTE ECONOMIQUE

Après l'étude générale des structures de parenté qui nous a amené à faire remarquer que les liens entre parents tendaient à devenir dans une certaine mesure des liens "extra-territoriaux" qui n'avaient pas pour cadre unique le village, l'étude de l'organisation économique va nous permettre de mieux situer le guiziga dans son "cadre" de vie quotidien qu'est le village.

Nous verrons que si dans ses activités économiques le guiziga est avant tout l'élément d'un HAY, unité de production et de consommation des biens, il est aussi membre d'une communauté villageoise dans laquelle il doit nécessairement s'intégrer et dont il doit respecter les règles ; il y va non seulement de sa prospérité économique, mais aussi de sa présence même au village.

I - La production

C'est l'agriculture qui fournit au guiziga l'essentiel de ses revenus - nous verrons que les activités secondaires : élevage, oueillette, chasse, artisanat n'en fournissent en général qu'une faible partie, seuls quelques privilégiés exerçant une fonction politique ou religieuse au niveau du village ou du canton peuvent espérer obtenir la richesse d'une autre source.

1 - L'agriculture

L'outillage agricole étant des plus rudimentaires et jusqu'à nos jours donc, à la portée de toutes les bourses (1), c'est la terre et le nombre de bras susceptibles de la travailler qui déterminent le niveau de revenu du HAY. Obtenir de la terre qu'il pourra mettre en cultures, sera donc la première préoccupation du guiziga.

---

(1) Il ne saurait en être longtemps encore avec les tentatives de vulgarisation de la culture attelée.

A - Les problèmes d'accès à la terre :

Nous avons vu que l'emprise politique du clan des Muturna sur tous les habitants du canton de Muturua - il en est de même au niveau des autres "groupes" guiziga - ne s'était pas accompagnée de l'appropriation des terres. Nous avons également signalé au cours du chapitre consacré au "principe villageois" qu'il n'y avait pas appropriation de la totalité du territoire villageois par les membres du clan fondateur, laissant ainsi aux étrangers la possibilité de venir s'installer.

Le champs appartient à son "créateur" c'est-à-dire à celui qui l'a débroussé en premier, quelle que soit son origine lignagère, clanique voir ethnique (il y avait à Mussurtuk trois ressortissants de l'ethnie Mundang -deux à Mulva- qui possédaient des champs en toute propriété, au même titre que les guiziga).

Au cours de notre enquête sur le terrain, un guiziga venant de Banki (Nigeria) s'était installé à Mussurtuk et approprié des champs non encore débroussés. Son installation dans le village ayant été acceptée par les autorités villageoises - elles n'ont pas le droit de refuser en principe, mais auraient pu par la suite attirer des ennuis au nouveau venu - il est devenu, et cela définitivement propriétaire de ces champs.

Ainsi lorsqu'un homme quitte son village, il prête généralement ses champs à l'un de ses parents ou amis, les loue ou bien plus souvent encore, les laisse à la disposition du chef de village qui les attribuera éventuellement à un nouveau venu, mais ne perd pas pour autant ses droits de propriété (à moins qu'il n'ait vendu ses champs); s'il retourne un jour au village - lui ou l'un de ses descendants héritier légitime - il récupérera ses champs ; l'individu qui, le cas échéant, les aura utilisés les lui restituera sans discussion, persudaé qu'il n'a aucun droit. Trois exemple nous ont été cités à Mussurtuk à l'appui de notre affirmation : celui d'un guiziga Muturua golom, d'un Muturua ngi.Bii et d'un Mbana : tous trois partis ailleurs pour des raisons diverses, sont retournés au village après une absence de plusieurs années et ont récupéré sans problème leurs anciens champs.

Les droits de propriété sur les champs se trasmettent par héritage.

C'est le fils aîné qui hérite des champs de son père décédé. Il 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, les frères du défunt, et si c'est nécessaire le Mbur Madedâ du lignage interviendront dans ce sens auprès de l'héritier légitime. Cela ne pose en principe pas de problème épineux étant donné que le fils aîné est généralement marié et propriétaire de ses champs lors du décès de son père (champs qu'il a lui-même débroussés ou que son père lui a donnés lorsqu'il s'est marié). S'il n est pas marié lors du décès de son père, il n'aura pas dès son mariage une force de travail (exprimée en nombre de femmes er d'enfants) suffisamment importante pour cultiver tous les champs de son père et n'aura aucune raison valable de refuser d'en donner une partie à ses frères (1). Le père a d'ailleurs le droit, nous avons déjà eu l'occasion de le signaler, de façon à éviter d'éventuels conflits entre ses fils, de fixer à chacun sa part d'héritage en présence des notables du village qui auront le pouvoir de faire respecter les volontés du défunt.

Au cours de notre enquête à Mussurtuk, Mulva et Lulu, nous n'avons pas eu d'exemple de querelles entre frères engendrées par des questions d'héritage de champs.

Le troisième moyen d'acquérir des droits de propriété sur des champs -à côté du débroussage et de l'héritage - est de les acheter. La vente des champs est en effet admise en pays guiziga, mais elle est encore rare et ne porte généralement que sur de faibles surfaces vendues à des prix modérés (un mouton la corde environ (2)). Elle est généralement le fait d'héritiers trop bien lotis qui trouvent dans la vente d'une parcelle de leur champ le moyen d'acquérir un ou deux moutons pour célébrer dignement la fête du village.

Il n'est cependant pas nécessaire d'être propriétaire d'un champ pour avoir le droit de le cultiver, le guiziga démuni peut en effet demander à louer des champs ou à bénéficier d'un prêt.

---

(1) A moins que le père n'est vendu avant de mourir une partie de ses champs, ce qui est encore une exception aujourd'hui

(2) La corde vaut approximativement 1/2 hectare

Les cas de location de champs entre guizida sont encore rares (nous n'en avons repéré aucun à Mussurtuk, un seul à Mulva, quatre à Lulu) ; le guiziga considère d'ailleurs qu'il est honteux de louer son champ à un ressortissant de sa propre ethnie. Rien ne s'oppose par contre à ce qu'il loue de petites parcelles à des pasteurs Fulbé qui profitent de leur séjour en pays guiziga avec leurs troupeaux pour cultiver un petit champ de coton ; ces cas de location sont beaucoup plus fréquents. En contre partie, le guiziga qui demandera au Fulbé de lui fumer son champ en y établissant l'encos nocturne pour son bétail, devra lui verser une compensation en mil ou en numéraire.

Les prêts sont beaucoup plus fréquents (12 cas à Mussurtuk, 10 à Mulva, 2 seulement à Lulu). Très souvent les prêteurs sont descendants des premiers occupants du village : premiers arrivants, ils ont pu choisir de bons champs à proximité du hameau et les parcelles qu'ils ne peuvent plus mettre en culture (à la suite d'une diminution des membres du HAY par exemple) font naturellement l'objet de demande de prêts. Ainsi à Mussurtuk 3/8 prêteurs sont des guiziga Pedizam, à Mulva 4/7 des Mbana Godjonka (premiers occupants de Mulva).

Il n'est pas nécessaire pour obtenir un prêt d'être membre du lignage, du clan ou même du village du prêteur.

Les Mbana Godjonka de Mulva par exemple, ont consenti un prêt à un Mbana Godjonka, trois prêts à de Mbana Silzubur, un, à un Mbana Buï, un à un Muturua Mukra ; par ailleurs un Mbana Godjonka et un Mbana Buï de Mulva ont obtenu un prêt de champs de deux guiziga Fulu résidant à Fulu. C'est là un indice de l'importance que prennent les liens de voisinage.

Des prêts peuvent même être consentis non plus de chef de HAY à chef de HAY, mais de village à village.

Il y a quelques années, les habitants de Sarmuazugi (quartier de Muda) ne possédant par de champ de Karal (1) ont demandé au chef de Mussurtuk, par l'intermédiaire du chef de Muda, son frère aîné, de leur prêter des champs inutilisés, inclus dans le territoire de Mussurtuk. Après consultation des villageois, les autorités de

---

(1) favorable à la culture du mil de saison sèche.

Mussurtuk ont donné une réponse favorable, étant bien entendu cependant que ce prêt pouvait être remis en question après chaque récolte, et que le fait de "créer" un champ dans le périmètre de Mussurtuk ne donnait au premier débrousseur habitant le quartier de Sarmuazugi aucun droit de propriété.

Généralement, mais pas obligatoirement, les bénéficiaires d'un prêt offrent au prêteur, après la récolte, un cadeau en bière ou en mil. Ce seraient les notables de Mussurtuk qui auraient bénéficié des cadeaux offerts par les habitants de Sarmazugi à l'occasion du prêt des champs de Karal.

Les champs loués ou prêtés à un individu constituent rarement la totalité de ses champs (deux cas à Lulu, celui d'un guizida Midi et d'un guizida Massalam, aucun cas à Mussurtuk et Melva); dans la plupart des cas la location ou le prêt ne porte que sur de faibles surfaces, le bénéficiaire trouvant là un moyen d'accroître la superficie de son exploitation ou plus souvent encore de remédier à l'éloignement ou au manque de fertilité de l'un de ses champs (1).

Dans toute opération de vente, de location ou de prêt, il convient de distinguer le champ lui-même de caïlcédrats (2) implantés dans son périmètre. Particulièrement apprécié pour ses fruits (noix) qui permettent de faire de l'huile, le caïlcédrat reste généralement propriété du premier débrousseur ; dans les rares cas où il est vendu, son prix est presque l'équivalent de celui d'un champ d'une corde. Un kuli spécial garantit d'ailleurs au propriétaire du caïlcédrat la jouissance de ses fruits, le voleur éventuel étant sévèrement puni. L'actuel quartier de Marbaï (à Lulu), occupé par des guiziga Tsabaï qui ont dû abandonner leur ancien quartier de Marbaï situé sur la montagne même de Lulu, avait été occupé au temps de Barlaw (il y a plus de deux siècles) par des guiziga Massalam qui abandonnèrent ce quartier pour aller créer celui de Zip au pied du pic Lulu. Si les Tsabaï ont pu s'approprier sans histoire des champs appartenant en principe aux guiziga Massalam mais abandonnés depuis plus de deux siècles, par contre les fruits des caïlcidrats appartiennent à l'actuel chef de Kalay descendant de MASSALAM, fondateur de Marbaï.

---

(1) c'est là une raison supplémentaire de penser qu'il n'y a pas encore de "surpopulation".

(2) Kaia Senegalensis.

S'il n'y a pas eu jusqu'à aujourd'hui, en raison de la présence de terres non encore mises en culture de graves conflits consécutifs à de contestations de droit foncier, sinon au niveau de la délimitation des territoires villageois, il n'en sera vraisemblablement pas de même à l'avenir.

Une augmentation sensible de la population, comme c'est actuellement le cas dans la partie Nord des cantons de Muturua et Midjivin, la recherche de plus en plus active de terres favorables à la culture du coton et plus encore du mil de saison sèche et, peut-être dans quelques années, une amélioration sensible de l'outillage agricole (acquisition de charrues par exemple) permettant à chaque chef de HAY d'accroître la superficie de son exploitation, risquent en effet d'entraîner dans certaines régions une pénurie de terre et un durcissement dans l'application du régime foncier.

Dans une situation d'abondance, l'individu n'a pas grand intérêt à faire un effort de débroussage, si minime soit-il, pour s'approprier des champs qu'il ne pourra pas mettre lui-même en cultures. Le prix qu'il pourra retirer de la vente ou de la location, à condition qu'il trouve un client, sera en effet dérisoire, puisque le nouveau venu dans le village ou l'ancien chef de HAY désirant accroître la superficie de son exploitation pourra en acquérir lui-même gratuitement selon le même procédé. L'opération peut par contre se révéler rentable dans une situation qui évolue vers la pénurie, et on peut légitimement penser que les autorités villageoises ayant intérêt pour des raisons de prestige, mais aussi pour augmenter leur revenu, de voir croître le nombre de leurs administrés, interviendront pour freiner une éventuelle spéculation foncière et limiter les droits de propriété des débrousseurs au minimum nécessaire à leurs propres cultures. Le chef de village de Lulu aurait même déjà été amené à intervenir(1) pour mettre fin aux activités d'un chef de HAY qui s'était spécialisé dans l'opération débroussage-vente ; il prospectait de bons terrains dans les zones encore incultes du territoire villageois, en devenait propriétaire grâce à un débroussage superficiel et tentait ensuite de les vendre. Son activité menaçait de

---

(1) Le chef de village, à la demande de ses administrés a-t-il été précisé, était intervenu auprès du Mbur Madedâ du lignage de l'intéressé qui n'aurait eu aucune peine à ramener à la raison son collignager.

devenir d'autant plus préjudiciable qu'il s'était spécialisé dans la détection des champs de Karal, particulièrement recherchés actuellement par les guiziga.

Par ailleurs, s'il est admis, quoique mal vu, que le fils aîné dilapide au détriment de ses frères plus jeunes une partie de l'héritage de son père, ceux-ci ayant la possibilité de se procurer de nouveaux champs à l'intérieur du village, il n'en sera plus de même s'il y a pénurie de champs, et les règles de successions devront être fixées avec plus de précision pour éviter entre frères des conflits à propos d'héritage.

On peut penser enfin que l'appropriation de l'intégralité des terres du village mettra vraisemblablement un frein aux mouvements de population à l'intérieur du pays guiziga, l'individu sera en effet d'autant plus attaché à sa terre qu'il n'aura pas la possibilité d'en acquérir ailleurs.

Dans l'état actuel des choses, il n'y a donc pas encore de graves problèmes fonciers à règler : tout guiziga, en pays guiziga, peut encore acquérir de la terre, quelle que soit son origine lignagère, clanique ou villageoise. Ce n'est donc pas encore au niveau des structures foncières que prennent naissance les inégalités de revenus éventuelles entre chefs de HAY.

Par contre, s'il y a égalité entre chef de HAY dans la possibilité d'accès à la terre, il n'en est pas du tout de même entre membres d'un HAY.

Seuls les hommes peuvent être propriétaires de champs.

La femme n'hérite jamais des champs de son père, frère ou mari, les droits de propriété accordés au premier débrousseur ne lui sont jamais reconnus. Elle n'a pas non plus la possibilité d'acheter des champs. Bref, la femme ne sera jamais propriétaire.

La femme travaille essentiellement dans les champs de son mari, au profit de l'ensemble des membres du HAY. Si au bout de quelques années de mariage elle obtient de son mari, en récompense de ses bons et loyaux services, l'autorisation de travailler une parcelle pour son compte personnel, en dehors des heures de travail obligatoirement consacrées au champs familiaux, en aucun cas elle

ne pourra considérer cette parcelle comme lui appartenant, même si elle en est la première débrousseuse (1), ce qui est rare, le champ appartenant de droit à son mari qui pourra, quand bon lui semblera, lui en interdire l'usage et l'utiliser au profit du HAY.

Il en est de même des jeunes hommes non mariés habitant encore le HAY de leur père. Au même titre que les épouses, les fils pourront obtenir de leur père l'autorisation (2) de cultiver une petite parcelle pour leur propre compte, à condition qu'ils aient suffisamment de force et de courage et que le travail qu'ils doivent obligatoirement effectuer dans les champs familiaux ne s'en ressente pas. Prêtée par le père ou débroussée dans une zône inculte, cette parcelle est propriété du père. C'est uniquement lorsque le fils, marié ou non, n'est plus membre du HAY de son père (ou de son oncle) qu'il peut devenir propriétaire d'un champ.

Propriétaire de tous les champs cultivés par les membres de son HAY (ou du moins bénéficiaire en personne du contrat de location ou de prêt) le chef de HAY peut contrôler de près l'usage qui en est fait et disposer d'un moyen de pression supplémentaire sur son épouse ou ses fils en menaçant de leur enlever la principale possibilité d'obtenir un revenu personnel.

B -Les principales productions :

Les deux produits de base sont le mil et le coton, l'arachide, du moins en plaine , et surtout le gombo, les haricots, le sésame.... ne peuvent plus être considérés de nos jours que comme des cultures d'appoint.

---

(1) Généralement le mari prête à son épouse une parcelle de ses propres champs ; dans le cas où l'épouse est amenée à débrousser pour créer sa parcelle ; elle bénéficie d'habitude de l'aide de son mari qui peut ainsi logiquement revendiquer le titre de débrousseur.

(2) Le fils obtient plus facilement que l'épouse cette autorisation.

1 - Le mil (Ndao)

Les guizida cultivent plusieurs espèces et variétés de mil que nous avons regroupées pour plus de clarté en deux catégories :le mil de saison des pluies et le mil de saison sèche, qui ne sont cultivés ni à la même période, ni sur les mêmes sols, ni selon les mêmes techniques culturales.

a) Le mil de saison des pluies

On peut distinguer parmi les mils de saison des pluies : le mil rouge (galan) et le mil blanc (ndao babarâ), comptant chacun plusieurs sous-variétés.

-le mil rouge (ou jaune) (1)

Le mil rouge est particulièrement apprécié par les guiziga et cela pour plusieurs raisons :

-semé dès les premières pluies, (fin avril généralement), il est récolté à la fin du mois de septembre ou même avant s'il s'agit de variétés précoces telles que le mejejel, à une période où les réserves de mil de saison sèche commencent à s'épuiser;

-consommé sous forme de boule (ndafa), les guiziga le trouvent généralement à leur goût, contrairement aux Fulbé et aux islamisés qui préfèrent de très loin le muskwari (2),

-il est particulièrement apprécié pour la fabrication d'une variété de bière de mil, le muzum. C'est le nogurduf (tchamare ou fufuldé) qui donnerait la meilleure bière : c'est peut être la raison pour laquelle cette vairété est, aux dires de nos informateurs la plus cultivée dans le canton de Muturna.

-c'est enfin le mil rouge, à l'exclusion de tout autre, qui est utilisé au cours des cérémonies en l'honneur des Kuli.

En dehors du Mugurduf, les variétés que l'on retrouve le plus souvent cultivées chez les guiziga de plaine sont :le galan gagazâ (en fufuldé Djigari Boderi), véritable mil rouge, le mejejel (en fulfuldé Damougheri), particulièrement précoce, mais présentant l'inconvénient de ne pas donner de la bonne bière, et le mubasse.

---

(1) le terme de gagazâ désigne à la fois la couleur rouge et la couleur jaune.

(2) Ph. COUTY avait déjà noté ce fait :"Notes provisoires sur le commerce du mil dans le département de Diamaré"ORSTOM, Yaoundé, 1964 p. 39

La variété la plus cultivée à Lulu serait le galan gagaza puis le mubasse , le mboro, le mejejel....

C'est généralement le mejejel, en raison de sa précocité, qui est cultivé dans les jardins de cases.

La préparation du champ est assez rudimentaire, le guiziga qui "crée" un champ en brousse, coupe les arbustes à l'aide d'une petite hache, désherbe avec une houe (gam, daba en fulfuldé) qui présente la particularité d'avoir un manche très court, obligeant l'agriculteur à travailler courbé, brûle les herbes et balaie son champ à l'aide d'un rateau de bois rudimentaire (dum ngi kussum) . La préparation sera simplifiée encore s'il choisit pour cultiver son mil un ancien champ de coton (les pieds de coton ayant été arrachés sur ordre de la C.F.D.T. (1)) ou un ancien champ de mil rouge.

Deux sarclages seront généralement effectués avant la récolte le premier 20 jours environ après les semailles, le second un mois et demi après le premier sarclage.

Lorsque le mil est mur, on coupe les épis que l'on laisse sècher dans le champ même pendant plusieurs jours. Rassemblés ensuite dans un coin du champ spécialement préparé à cet effet, les épis sont battus au moyen d'un baton (tokon ngi ndao). Ensaché dans un sac en peau d'une contenance de 90 Kg environ, le mil est alors transporté à dos d'âne jusqu'au HAY et ensilé dans le grenier du chef de HAY.

-le mil blanc (2)

Le mil blanc est semé en juin-juillet, pendant ou immédiatement après le coton, et récolté généralement au mois de décembre.

Les variétés les plus cultivées sont le yolobri (terme fulfuldé), le zumay (en fulfuldé zruayri) et à un degré moindre le tcherguede (en fulfuldé tchergue) pourtant très apprécié parait-il pour la fabrication de la bière (3).

Les opérations de culture sont identiques pour le mil blanc et le mil rouge.

---

(1) C.F.D.T. : Compagnie Française pour le Développement des fibres textiles

(2) La distinction que nous faisons ici entre mil rouge et mil blanc est celle que font les guiziga eux-mêmes. Elle n'a souvent qu'un rapport lointain avec la couleur réelle du mil ; ainsi le yolobri est-il rose ou gris.

(3) Depuis le coton, on ne cultive presque plus de tcherguede m'ont dit avec nostalgie les vieux de Mussurtuk.

b) le mil de saison sèche (mosoko)

Introduite chez les guiziga au contact des Fulbé, la culture du mil de saison sèche est beaucoup plus complexe que celle du mil de saison des pluies. Semé en pépinières vers la fin du mois de septembre, le mil doit ensuite être repiqué dans des champs de karal dont la superfice est généralement supérieure à celle des champs de mil de saison des pluies.

De vastes champs, souvent de l'ordre d'un hectare, sont débroussés à l'aide d'une grande lame de fer légèrement courbe faisant office de faux (bongoro), les herbes sont ensuite brûlées sur place, les cendres étant considérées comme un bon fertilisant. Nous verrons que c'est à l'occasion de la préparation du champ de mil de saison sèche que se manifeste le plus la coopération dans le travail entre plusieurs chefs de HAY.

Pour les travaux de repiquage, le guiziga utilise un gros plantoir spécial (buluk), généralement en bois de jujubier (taagwar), dont la longueur (1,50 m environ) et surtout le poids lui donnent une grande efficacité. Les trous faits à l'aide du buluk sont remplis d'eau avant de recevoir deux ou trois repousses de mil.

En raison de la superficie du champ, un seul sarclage sera généralement effectué. La récolte a lieu en février-mars ; les pieds de mil sont coupés au ras du sol avec une faucille (sagual) ou éventuellement déracinés à l'aide d'une houe. On coupe ensuite les épis qui seront rassemblés dans un coin du champ puis battus ; transporté à dos d'âne après avoir été ensaché, le mil sera ensilé dans le grenier du chef de HAY, dans le compartiment qui lui est réservé.

La variétés les plus répandues chez les guiziga de Muturua sont le safra (en fulfuldé safrari), puis le mosoko gagazâ (en fulfuldé muskwari (1), le burgur (fulfuldé :burguri), le tolo tolo (fulfuldé :adjagamar) et enfin le madjeri (terme utilisé indifféremment par les guiziga et les islamisés).

A Lulu le tronguel (mosoko gagazâ à Muturua) est le plus répandu, puis vient le burugu (burgur à Muturna). Une variété jadis cultivée aurait complètement disparue, c'est le mi bla beke ("celui qui a chassé l'esclave"); il était tellement dur, disent les guiziga, que même l'esclave ne pouvait pas l'écraser".

(1) le terme de muskwari utilisé souvent pour désigner le mil de saison sèche en général, désigne en réalité une variété de mil de saison sèche

2 - Le coton (gigumay)

Comme la culture du mil de saison sèche, la culture du coton a été introduite dans le nord-CAMEROUN par les Fulbé. Pendant de longues années, cette culture n'a été effectuée que sur de faibles surfaces, les tentatives des pouvoirs publics pour en accroître l'extension en vue de l'exploitation n'eurent pas beaucoup de succès : la population devait en effet à l'époque consacrer l'essentiel de ses efforts à la culture de l'arachide. C'està partir des années 50 que la culture du coton prit réellement de l'importance grâce aux efforts conjugués de la C.F.D.T, de l'I.R.C.T. (2), et de l'administration qui vit là un moyen de remplacer comme culture d'exportation, du moinspour les gens de plaine, l'arachide dont la culture de toute évidence était impopulaire. Depuis, les superficies cultivées en coton n'ont pour ainsi dire jamais cessé de croître.

Toutes les opérations de culture sont supervisées par des agents de la C.F.D.T., les champs préparés en vue de la culture du coton sont mesurés en corde ; les graines fournies par la C.F.D.T., emmagasinées dans une case construite spécialement à cet effet dans chaque village, sont semées au cordeau ; pour inciter l'agriculteur à apporter le plus grand soin à l'entretien de ses champs, notamment aux sarclages (3 ou 4), des primes sont attribuées au cours de la culture en fonction de la "propreté" des champs. Le coton est acheté dans chaque village par un agent de la C.F.D.T. ; avertis de la date du marché (il y en eut trois à Mussurtuk l'année où nous menions notre enquête), les paysans apportent à très peu de chose près (1) la totalité de leur production et reçoivent immédiatemment la totalité du prix de leur vente.

Depuis la préparation du champ, jusqu'à la vente de son coton, le paysan est donc étroitement encadré.

Semé tôt (mai-juin) sur les mêmes catégories de sol que le mil rouge de saison des pluies, le coton est récolté en Octobre-Novembre

---

(1) Il peut arriver que des paysans aillent vendre une partie de leur récolte sur le marché du village voisin. Ainsi à Mussurtuk des habitants n'ayant pu vendre leur coton lors du premier marché, devant à ce moment là sarcler leur mil de karal, ont vendu au marché de Mulvá une partie de leur production afin de se procurer l'argent nécessaire au paiement de l'impôt. Le chef de village, interessé au tonnage acheté dans son village, fait pression sur le paysan pour limiter au maximum les ventes de coton sur les marchés voisins.

C) Les cultures secondaires

1 - L'arachide (hindir)

Pendant plusieurs années la culture de l'arachide fut obligatoire, imposée par l'administration qui distribuait les semences, veillait à ce que des superficies minima soient ensemencées et organisait des marchés sur lesquels l'arachide était acheté à un prix fixé en vue de l'exportation, Seule culture susceptible alors de fournir le revenu monétaire nécessaire au paiement de l'impôt, même les guiziga les plus récalcitrants (il semble qu'ils aient été nombreux au même titre que les Mundang d'ailleurs) ne pouvaient s'y soustraire complètement. Dès que la pression de l'administration en vue de l'extension de la culture de l'arachide s'est relachée au profit du coton, les surfaces qui lui étaient consacrées ont subi une forte diminution(1) De l'ordre de 8000 ha en 1951-52 pour l'ensemble de l'arrondissement de Kaélé, les surfaces cultivées en arachides étaient tombées à 2.500 ha en 1963-64 (2).

Semée en juillet-août dans des champs de faible étendue entièrement binés, l'arachide est récoltée en décembre ; un seul sarclage est pratiqué à Mussurtuk.

L'arachide est essentiellement une culture de femmes, le mari n'apportant généralement son aide que pour le débroussage éventuel du champ. Consommée essentiellement par les enfants en guise de friandise (L), elle n'entre que pour une faible part dans l'alimentation normale du HAY, elle est alors ingérée sous forme de farine mélangée à de la farine de mil et à de l'eau (apangassi), ou sous forme de boule, mélangée également à du mil (elelem ngi ndafa).

La vente n'a généralement lieu que sur les petits marchés locaux et ne porte que sur de très faibles quantités, ce qui ne justifierait pas le déplacement sur des marchés plus importants ; c'est du moins le cas en plaine actuellement.

---

(1) Cette diminution est évidemment surtout sensible dans les zônes favorables à la culture du coton, ce qui n'est pas le cas partout (Matakam, Kapsiki, par exemples)

(2) Chiffres cités par H. FRECHOU op. cit. page 60

(3) A Muturua, tout au moins, nous verrons qu'à Lulu il n'en est pas de même.

2 - Autres cultures

-Le gombo (azelâ)

Semé par les femmes dans le jardin de case et dans les champs de mil de saison des pluies, le gombo est essentiellement utilisé pour la confection de sauces.

C'est la sauce de gombo qui accompagne le plus souvent la boule de mil.

-Les haricots(adiyo)

Egalement cultivés par les femmes, les haricots sont semés en même temps que le mil de saison des pluies et dans les mêmes champs (adiyo via) ou dans les champs d'arachides en juillet-août (adiyo sifi)

-L'oseille de GUINEE (Aras)

C'est encore l'affaire des femmes de cultiver l'oseille de GUINEE en bordure des champs de mil de saison des pluies ou en culture unique sur de faibles surfaces. Aras est utilisé, comme le gombo, pour la confection de la sauce.

-Le voandzou (galadji)

Cultivé par les femmes sur de petites parcelles situées à proximité des champs d'arachides, le voandzou est généralement consommé sous forme de "boule".

-Le sisame (mitiu)

Cultivé par l'homme et la femme dans un champ de faible étendue (1/4 de corde environ), le sisame est consommé grillé ou sous forme de sauce. Il est également utilisé pour faire le kuli et entre très souvent dans la composition des mixtures préparées par le Mi Si Salak.

-Le Fonio (Magaia)

Cultivé généralement en association avec l'arachide, le fonio est une culture d'homme. Il peut être consommé sous forme de "boule" ou de boullie ou utilisé pour la préparation de la bière.

-Le maïs (dawandala)

Cultivé exclusivement par le chef de HAY, à proximité de sa case, près du tas de fumier (kitikil), le maïs est très apprécié surtout consommé sous forme de bière; les graines peuvent être consommées grillées, sous forme de "boule" ou de bouillie. Bien que très apprécié, le maïs est cultivé en très faible quantité.

-Les cucurbitacées

Les femmes cultivent à proximité de la case de grosses citrouilles destinées à la fabrication de calebasses (sikkidi). Elles cultivent également des courges (muhusu) près du HAY, ou en plein champ en association avec l'arachide ; le fruit peut être consommé cru ou cuit, nature ou mélangé à de l'arachide, les graines sont consommées grillées avec du sel, les tiges sont utilisées pour la fabrication du sel (1)

-Le tabac (tapa)

Bien que très apprécié de tous les guiziga, hommes ou femmes, jeunes ou vieux, qui fument la pipe ou (plus rarement)la cigarette, prisent ou chiquent, le tabac est assez peu cultivé dans les villages de plaine et presqu'exclusivement par les vieux.

A Lulu la production est plus importante, sans aller pour autant jusqu'à la commercialisation.

Ces cultures vivrières "secondaires" dont nous venons de parler occupent de faibles surfaces et ne sont pas du tout destinées à se substituer au mil, qui reste l'aliment quotidien de base. Consommés au cours d'un repas normal (ce qui est loin d'être toujours le cas), le maïs, les melons.... et même l'arachide, de très loin la plus importante des "cultures secondaires", servent seulement, à de rares exceptions près, à en améliorer l'ordinaire. Quant au gombo, folléré, sésame... ils sont essentiellement utilisés pour confectionner des sauces qui accompagneront nécessairement la boule de mil ; leur rôle n'est donc pas négligeable.

---

(1) Les tiges sont brûlées, les cendres recueillies dans un petit canari (gujuvur) percé ; on remplit ensuite le canari d'eau. Après filtrage, l'eau recueillie dans une calebasse est utilisée pour saler les aliments. On peut obtenir de l'eau salée selon le même procédé avec des feuilles de jujubier (hambaka).

Le sel, ou plus exactement l'eau salée ainsi obtenue est appelé "vung" alors que le sel vendu sur le marché est appelé "mandan"

D) Superficies cultivées et rendements

1 - Le coton

On dispose pour la culture du coton, et cela sur plusieurs années de renseignements très précis auxquels on peut se fier, concernant à la fois les superficies cultivées, les productions et les rendements. Il est ainsi possible de suivre dans le temps l'évolution de cette culture au niveau du village, ou même si on le désire de l'exploitation familiale, et de déterminer avec précision le revenu monétaire qu'elle procure à chaque exploitant.

Tableau de l'évolution de la culture du coton dans le canton de Muturna

années (campagnes)	superficies cultivées ha	production en tonnes	rendements Kg/ha
1958 - 59	2.475,75	1.074,142	434
1959 - 60	2.912,50	1.165,238	400
1960 - 61	3.109,50	1.779,524	572
1961 - 62	3.535	1.240,264	351
1962 - 63	2.788,50	1.795,790	644
1963 - 64	2.358	1.872,6	752
.....			
1965 - 66	3.232,5	2.354,91	728
1966 - 67	3.315		

Les superficies cultivées n'ont cessé de croître jusqu'en 1961-62, après un léger fléchissement au cours des deux campagnes suivantes (1), la progression a repris, elle est de 37 % environ en 1965-66 par rapport à 1963-64.

---

(1) Les médiocres rendements enregistrés en 1961-62 expliquent vraisemblablement en partie la diminution des superficies cultivées, pour l'année suivante au moins.

Les rendements subissent de plus fortes oscillations ; en nette progression au cours de ces dernières années, ils sont relativement bons dans le canton de Muturua (en 1965-66 : 728 kg/ha, contre 560 pour l'ensemble de l'arrondissement de Kaéli, et 627 pour l'ensemble du nord-CAMEROUN).

En ce qui concerne plus précisément les villages de Mussurtuk et Mulva, les résultats de la campagne 1965/66 ont été les suivants :

	Surfaces cultivées	achat	Rendement Kg/ha	Somme perçue par habitant
Mussurtuk	125 ha (122 ha 1966 - 67)	75.694 Kg	604	3.570 CFA
Mulva	66,75 ha (61,5 ha 1966 -67)	41.067 Kg	615	3.600 CFA

2 - Cultures vivrières :

Les statistiques du SEMNORD pour la campagne agricole 1968-1969 pour l'ensemble des cultures sont les suivantes (superficies cultivées en ha).

	Muturua	Midjivin	Ensemble de l'arrondissement de Kaélé
Mil de saisons des pluies	4.863,50	3.601	19.035,50
Mil repiqué	3.180,00	2.285	14.017,00
Coton	2.346,50	1.359	13.087,25
Arachides	395	228	4.084,50
Voandzou	39	3	1.119,75
Riz	25	12,5	476
Manioc	33	2	245,25
Oignons	-	-	14,16
TOTAL	10.882	7.490,50	52.059,41

Malgré leur apparente précision, ces chiffres doivent être considérés comme approximatifs vu les méthodes utilisées pour leur collecte ; ils ont cependant le mérite de nous donner une idée du poids relatif de chaque culture par rapport à l'ensemble des superficies cultivées.

En ne tenant compte que des quatre cultures principales : mil de saison des pluies, mil de saison sèche, coton et arachides, on obtient les résultats consignés dans le tableau ci-dessous :

	Muturna	Midjivin	Ensemble de l'Arrondissement
Mil pluie	45,1 %	48,1 %	37,9 %
Mil repiqué	29,5 %	30,5 %	27,9 %
Coton	21,6 %	18,1 %	26 %
Arachides	3,7 %	3,1 %	8 %
TOTAL	78,3 %	81,7%	73, 8 %

(% superfice de chaque culture par rapport à la superficie totale).

Quelle que soit la région considérée, on constate que les cultures vivrières occupent des superfices très nettement supérieures à celles du coton (plus de 75 % des surfaces cultivées dans dans le canton de Muturua, puisqu'exclusivement guiziga et Midjivin dans lequel les guiziga sont bien représentées).

Ces statistiques établies au niveau du canton ne rendent pas compte des disparités locales qui peuvent être très importantes. Nous avons insisté au cours de notre introduction sur la grande variété de sols dont disposaient les guiziga même au niveau d'une unité territoriale relativement restreinte ; ainsi si les guiziga du Nord et de l'Ouest du canton de Muturua disposent de vertisols qui, selon la qualité du drainage, permettent la culture du mil de saison des pluies et du coton, ou du mil de saison sèche, nous avons vu qu'il n'en était pas de même partout, notamment au centre du canton.

Or, il est évident que la nature des cultures qu'il peut mettre en oeuvre sur les champs dont il dispose et les rendements qu'il peut en attendre, déterminent, en partie du moins, la superficie que le guiziga décide d'affecter à chaque culture. Les superficies consacrées à la culture du mil par rapport au coton seront d'autant plus importantes que les rendements en mil seront moins bons, le chef de HAY devant avant tout assurer la nourriture des membres de son HAY. Les surfaces cultivées en mil de saison sèche par rapport au mil de saison des pluies varient également dans de grandes proportions d'un village à un autre : le chef de HAY qui ne dispose que de peu de champs de karal sera amené à cultiver beaucoup de mil de saison des pluies et à délaisser en partie le coton qui se cultive en général sur la même catégorie de sols et à la même période. Ne pouvant pas se permettre de restreindre dans de très grandes proportions les superficies consacrées au coton, c'est le soin apporté à cette culture qui en souffrira.

Une enquête par questionnaire que nous avons mené à ce sujet à Mussurtuk, village favorable à la culture du coton et du mil de saison sèche, donne des pourcentages sensiblement différents de ceux fournis par le SEMNORD pour l'ensemble du canton : par rapport au total des surfaces occupées par les trois cultures principales (mil de saison des pluies, mil repiqué, coton), la part consacrée à la culture du mil de saison des pluies représentait à Mussurtuk en 1966, 21,5 % du total, le mil repiqué de saison sèche 40,5 %, le coton 34,2% (1).

Si les statistiques dont nous disposons, concernant les superficies occupées par les différentes cultures, ne rendent pas compte des variations locales, elles ne nous permettent pas non plus, vu leur peu de profondeur dans le temps, d'en connaître l'évolution. Or, il est certain que le développement de la culture du coton à partir de 1950 a profondément modifié la situation. Nous avons noté une diminution très importante des surfaces cultivées en arachide, il en est très vraisemblablement de même, les guiziga sont unanimes à ce sujet, des surfaces occupées par le mil de saison des pluies.

---

(1) Ces chiffres ont été obtenus par interviews des chefs d'exploitation et ne peuvent donc être considérés, au même titre que ceux du SEMNORD, que comme très approximatifs, même si les quelques vérifications que nous avons effectuées sur le terrain montrent que les chefs de HAY ont une idée assez précises des dimensions de leurs champs.

En effet, pour donner de bons rendements, le coton doit être semé tôt (juin) à une période ou l'emploi du temps du guiziga est déjà chargé -premier sarclage du mil hâtif de saison des pluies (mil rouge) et semailles du mil blanc - il y a donc concurrence entre ces deux cultures. Il n'est pourtant pas possible d'en déduire qu'il y a eu une diminution globale de la production de mil, la culture du mil de saison sèche - nous avons dit que les champs de karaal étaient de plus en plus recherchés par les guiziga ayant fait de rapides progrès. "L'extension du Muskwari, note le géographe FRECHOU (1), a permis de compenser la diminution des récoltes en mil de saison des pluies dûe à la concurrence du coton ; les progrès de ce dernier ont ainsi été facilités indirectement par l'existence des karal".

Il ne semble pas cependant que cette progression puisse continuer longtemps encore. En effet, en dehors du fait que les surfaces de karal ne sont pas inépuisables, le temps dont dispose le guiziga pour mener à bien sa culture de muskwari est assez limité ; le débroussage du champs de karal coïncide avec le dernier sarclage du coton, or le dernier sarclage du coton, non ou mal effectué, diminue sensiblement le rendement du cotonnier ; par ailleurs le temps dont dispose le guiziga pour repiquer dans de bonnes conditions son muskwari est assez court et "constitue note FRECHOU, un nouveau goulot d'étranglement dans le calendrier agricole".

Il n'est pas possible non plus de connaître l'évolution du total des surfaces mises en culture par les chefs de HAY. Si l'on s'en tient aux chiffres donnés par le SEMNORD pour 1968-1969 la surface moyenne cultivée par chef de HAY est la suivante :

- Muturua : $\frac{\text{N ha}}{\text{N habitants}}$ X N personnes par HAY $\frac{10882}{17366}$ X 4,77 = 2,95 ht (2)

La superficie cultivée par habitant : 0,62 ha à Muturua, 0,68 ha à Midjivin.

---

(1) FRECHOU op. cit. p. 59

(2) les chiffres que nous avions obtenus à Mussurtuk pour le mil et le coton seulement était de 2,7 ha, ce qui est très vraisemblable.

Il est également très aléatoire d'essayer de donner des chiffres globaux concernant la production et le rendement des cultures vivrières.

L'enquête par questionnaire menée à Mussurtuk - Mulva -Lulu a donné les résultats suivants en ce qui concerne la production de mil (1) pour la saison 1965-1966 :

	N. sacs mil (90 Kg)	N. Kg	N Kg par personne et par jour
Mussurtuk (105 chefs de HAY, soit 500 personnes)	1.232	110.880	0,600 Kg (2)(3)
Mulva (57 chefs de HAY soit 296 personnes)	908,5	81.765	0,750 Kg
Lulu (182 chefs de HAY	2.442,5	219.825	0,650 Kg

Les rendements varient dans de très grandes proportions selon les conditions athmosphériques (bonne ou mauvaise répartition des précipitations), la valeur des sols mis en culture, mais aussi le soin apporté à la culture (notamment le nombre de sarclages) (4).

---

(1) Les résultats sont moins sujet à caution que ceux concernant les surfaces cultivées, le guiziga se souvenant avec précision du nombre de sacs et même d'agoda qu'il a déposés dans son grenier après sa récolte.

(2) La ration considérée comme nécessaire à l'adulte par le Docteur BASCOULERGUE "Notions d'hygiène alimentaire adaptées au Nord-CAMEROUN" IRCAM, 1963, p. 29, étant de 0,500 Kg, on peut considérer que les guiziga interrogés produisent suffisamment de mil pour assurer leur subsistance -nous savons qu'en fait, une part non négligeable est consommée sous forme de bière.

(3) Les résultats obtenus selon le même procédé pour la saison 1964-65 donnent une moyenne par jour de 0,630 Kg à Mussurtuk, 0,900 à Mulva, 0,715 à Lulu.

(4) Nous avons pu constater à Mussurtuk et Mulva que les superficies cultivées par travailleur variaient en fonction de l'importance de la famille : de 2,07 corde par travailleur pour les familles de 3 personnes, la superficie cultivée passe de 1,24 corde pour les familles de 7 personnes; par contre ce que le travailleur perd en surface cultivée, il le gagne en partie en rendement, grâce au / plus grand soin apporté à ses cultures

Les rendements obtenus par le SEMFORD en 1967-68 sur des champs de démonstration en mil damougheri (mil hâtif de saison des pluies) varient de 1352 à 2508 Kg/ha ; le sol avait été labouré, deux sarclages et un butage avaient été effectués.

En 1968-69, les rendements à l'hectare, calculés par la méthode des carrés de densité, étaient à Laf de 580 Kg pour le mil rouge et de 700 Kg pour le muskwari.

2 - Les activités complémentaires de l'agriculture

La cueillette n'a qu'une importance très réduite à la fois quant au temps qui lui est consacré et au bénéfice que le guiziga peut espérer en retirer. A l'occasion, les femmes ramassent des plantes servant à faire la sauce, mangent les fruits de certains arbus (notamment du tubulugum ; gros arbre poussant en bordure des mayo), cueillent de feuilles de jujubier pour préparer le sel... mais seuls les fruits du caïlcedrat semblent être régulièrement ramassés (1). Les guiziga connaissent par contre de très nombreuses plantes ou racines comestibles qu'ils pourraient être amenés à consommer dans le cas d'une récolte de mil catastrophique.

La chasse est également d'un maigre rapport. Si les légendes d'origine ainsi que les contes et fables que j'ai pu recueillir présentent les guiziga comme des chasseurs de gros gibiers (buffles bukalaf, panthère dirlinge....)- nous avons dit que l'habileté à la chasse avait permis aux Mutura d'annexer une partie du territoire des Lulu - ils doivent se contenter aujourd'hui d'un gibier moins abondant et de taille plus réduite : parfois une biche (munc), quelquefois lapins (mandaf), quelques pintades (cuvô), mais plus souvent des rats ou des souris (mocod, kotokom). On chasse généralement en groupe soit à l'occasion d'une fête des jumeaux par exemple, soit lors des chasses collectives organisées au niveau du village ou de deux villages voisins au mois de mars (Kia ngi kuwuk : mois de la battue à la pintade, et au mois de Déc-Janv. Kia Ngi Maddla Kuwuk, mois de la grande battue.

(1) En dehors bien sûr des plantes médicamenteuses.

Vu la façon dont la chasse est organisée et le gibier tué réparti, on peut considérer que la fonction sociologique de la chasse prime sur sa fonction économique.

C'est le massaï qui dirige les opérations. La veille de l'ouverture de la chasse, le massaï demande à son fils aîné de souffler dans la "corne de boeuf" (tulum), de façon à ce que tous les villageois se préparent. Dès l'aube, tous les villageois se rassembleront autour du massaï, munis de batons en forme de massue (tokom) spécialement façonnés à cet effet, et éventuellement d'arcs et de flèches (1). Tous les villageois participent à la chasse, quels que soient leur âge et leur habileté.

Si les jeunes portent généralement un short, les vieux revêtent souvent à cette occasion leur habit traditionnel : peau de chèvres battant sur les fesses et étui pénin.

Répartis en éventail, les villageois fouillent systématiquement la brousse et tuent, ou du moins essaient de tuer tout ce qui se présente (antilopes, lapins, pintades, rats, serpents...).

Le premier animal tué est traditionnellement offert au massaï ; par la suite, le chasseur qui a réussi un beau coup est assailli par ses voisins immédiats qui tentent de lui dérober tout ou partie de l'animal qu'il vient de tuer. Cela donne lieu à de petites bagarres qui se déroulent toujours dans la bonne humeur, même si l'un des belligérants est malencontreusement blessé; le chef et les notabilités ne sont d'ailleurs pas épargnés et devront, au même titre que le chasseur sans grade, faire contre mauvaise fortune bon coeur.

Le soir venu, les chasseurs regagnent le village, chacun exhibant le produit de sa chasse qui désormais ne pourra plus lui être dérobé. On acclamera le meilleur chasseur ou plus exactement celui qui aura su le mieux conserver son gibier ou s'emparer des meilleures pièces.

---

(1) L'arc est de moins en moins utilisé au cours des chasses collectives à cause des risques de blessures.

Après avoir offert au massaï une partie du gibier (usé) (1) qu'il partagera avec les vieux du village, chacun fait cuire sa viande et invite ses camarades à venir partager son repas. En aucun cas le gibier capturé au cours d'une chasse collective ne peut être vendu ni consommé égoïstement par son seul propriétaire.

Si le jours de l'ouverture, tous les villageois participent à la chasse, dès le deuxième jour un système de rotation entre les divers villages est prévu par la coutume ; les zones giboyeuses ne sont pas en effet suffisamment importantes pour permettre une chasse collective au niveau du canton qui donnerait vraisemblablement lieu à des conflits entre villages. Ainsi, au lieu de bénéficier en permanence, à l'usage strict de ses habitants, d'un territoire de chasse qui serait par trop exigü, chaque village peut utiliser un plus vaste territoire, mais seulement pendant la durée de la période de chasse que lui a fixé la coutume ; les gens de Fulu et de Zuzuï peuvent ainsi venir chasser jusqu'à Mussurtuk. Chaque village voulant bénéficier d'au moins sept à huit jours de chasse et la période de chasse n'étant pas extensible à volonté, il arrive que deux villages voisins chassent pendant la même période, formant même parfois un groupe de chasseurs, ainsi Mussurtuk et Midawa, Tchoffi et Laf, alors que Muda et Muturwa chassent seuls.

La petite chasse se différencie de la chasse que nous venons de décrire par le fait qu'elle s'étale sur une période plus courte, qu'elle ne met pas nécessairement en jeu tous les villageois (ce sont surtout les jeunes qui y participent) et enfin qu'elle ne s'accompagne pas d'une offrande au Massaï.

En dehors de ces périodes de chasses collectives bien définies, il est rare de rencontrer un chasseur solitaire ; les plaisanteries dont a fait l'objet le seul que nous ayons rencontrer un jour sur le marché de Mussurtuk, armé de son arc et de ses flèches, montrent bien qu'il était le représentant d'une époque révolue.

---

(1) Le mot "usé" désigne toute viande virtuellement consommable, le gibier sur patte aussi bien que le gibier mort. L'animal non consammable est appelé "Ngwat ngi bu" (la chose de la brousse).

Seuls l'élevage, et dans une certaine mesure l'artisanat (pour les forgerons au moins) méritent d'être pris en considération, sans pouvoir pour autant rivaliser , et de très loin avec les activités agricoles.

1 - L'élevage

Le guiziga est avant tout un agriculteur ; l'élevage n'est pour lui qu'une activité secondaire.

L'importance du nombre de têtes de bétail élevées par les guiziga est relativement faible : en 1964 les effectifs pour 100 habitants du canton de Muturua étaient de :

- 26, 3 caprins
- 21 ovins
- 17 bovins

alors que pour l'ensemble de l'arrondissement de Kaélé, les effectifs pour 100 habitants étaient de :

- 48,7 caprins
- 36,7 ovins
- 43,9 boeufs (1)

D'importance numérique relativement faible, le bétail a de surcroît une fonction sociologique autant qu'une fonction économique.

Le guiziga tue rarement une chèvre ou un mouton et à plus forte raison un boeuf dans le seul but de manger de la viande ou d' obtenir un revenu monétaire en le vendant sur le marché. Son intérêt n'est pas de tuer le bétail, mais de la conserver en vue d'acquérir une femme, les chèvres tout spécialement constituant un élément important de la dot. Il n'envisagera généralement d'amputer d'une ou plusieurs têtes son "capital épargne-femme" que dans de grandes occasions (fête du village, mariage, fête des jumeaux, fête des morts) source pour lui d'un prestige d'autant plus grand qu'il aura sacrifié davantage d'animaux et invité davantage de convives (2), ou s'il y est obligé pour obtenir d'un kuli la guérison ou la réussite dans ses cultures.

---

(1) statistiques citées par FRECHOU op. cit. p. 72

(2) si le guiziga mange peu souvent de la viande, il est capable à l'occasion de l'une de ces fêtes d'en consommer une grande quantité.

Traditionnellement, la viande ne peut donc être considérée comme un produit de consommation courante, elle entre pour une très faible part dans la ration alimentaire du guiziga qui en contre partie consomme assez fréquemment du poisson séché mis en vente sur tous les marchés locaux par des commerçants Fulbé, venant notamment de Yakang.

Une certaine évolution se dessine cependant dans le sens d'une diminution de la fonction sociale du bétail au profit de sa fonction économique.

L'étude de l'évolution dans le temps des éléments constitutifs de la dot nous a permis de constater une diminution sensible de l'importance du bétail, en moyenne, en fréquence et en pourcentage de la valeur globale de la dot. Cette diminution de l'importance du bétail en tant qu'élément de la dot pouvant s'expliquer en grande partie par la diminution du nombre de convives invités au festin de mariage, dûe à la dissémination dans l'espace des membres d'un même groupe de parenté, il est permis de penser qu'il en est de même à l'occasion de la fête des jumeaux ou de la fête des morts, par exemple. Il semblerait donc que d'une manière générale, le nombre de têtes de bétail sacrifiées dans un but de prestige social aurait également tendance à diminuer.

Il semble d'un autre côté que la consommation de la viande en dehors des fêtes traditionnelles entre peu à peu dans les moeurs; un boeuf, parfois deux, et souvent deux ou trois chèvres, sont abatus et vendus sur le marché hebdomadaire de Mussurtuk pourtant d'importance très secondaire, les guiziga en étant les principaux vendeurs et les principaux acheteurs. Il n'est pas rare non plus qu'un jour autre que celui du marché un chef de HAY de Mussurtuk ayant besoin d'argent, tue une chèvre dont il vendra la viande au détail, crue ou grillée, aux habitants de Mussurtuk.

Ce sont les jeunes enfants qui sont chargés du gardiennage des animaux du HAY, en fait uniquement chèvres et moutons à Mussurtuk, les boeufs étant généralement confiés à un berger Peul, sauf dans les villages tels que Fulu où les problèmes d'approvisionnement en eau ne se posent pas.

2 - L'artisanat

Les besoins du guiziga en produits manufacturés étaient jusqu'à une époque très récente des plus réduits, le peu de complexité de leur fabrication et la possibilité de se procurer assez facilement la matière première, ne nécessitait pas l'intervention de spécialistes.

- le futur chef de HAY construit lui-même sa case et son grenier, ainsi que ceux de sa ou de ses femmes ; les matériaux nécessaires (argile, piquets de bois, paille...) il les trouve dans la nature ; la technique, il l'a apprise en aidant son père et en le regardant construire.

- la confection du vêtement ne posait pas non plus de problèmes difficiles à résoudre puisque traditionnellement une peau de chèvre en faisait office, lorsque le guiziga ne se promenait pas nu (1).

- les ustensiles nécessaires à la préparation des repas (mortier taillé grossièrement dans un tronc d'arbre, meule à mil, calebasses...) pouvaient être fabriqués par des non spécialistes. Seules les poteries servant à la cuisson des aliments ou de la bière (kesa et glza) devaient être achetées aux femmes de forgerons par les femmes issues de clans non forgerons ; il semble que ce soit d'ailleurs plus la conséquence d'un interdit que d'un manque de qualification.

- seule la fabrication des armes ou des outils de fer : lances (zuiti), couteaux (siwidi ou mofuku), houes (gam), haches (limbe), faux (bongoro)... nécessitait l'intervention de spécialistes en raison de la complexité des opérations à effectuer avant d'obtenir le produit fini, et des outils nécessaires à la fabrication. Si de nos jours le forgeron peut se procurer le fer (biri) assez facilement (fers de soutènement de camions par exemple....)il fut un temps où il était obligé de se contenter comme matière première du minerai qu'il trouvait dans le lit de certains mayo sous forme de poudre noire (mezeu). Il fallait donc recueillir le minerai, procéder à la fonte dans de hauts fourneaux, et façonner ensuite le métal obtenu.

---

(1) On retrouve encore à Lulu des femmes vêtues exclusivement d'un cache sexe formé d'une lanière de cuir et d'un bouquet de feuilles (kalafa) leur battant les fesses.

La fabrication des outils mise à part, le HAY pouvait donc en principe subvenir à la totalité de ses besoins. Seul le forgeron et ses femmes pouvaient espérer tirer un revenu de l'artisanat.

Si le développement de la culture du coton grâce au revenu monétaire qu'elle procure au paysan a entraîné un accroissement de la demande de produits manufacturés, il n'a pas entraîné pour autant, du moins chez les guiziga, au niveau du village, le développement de l'activité artisanale. Les biens que demande le guiziga lorsqu'il a un peu d'argent, en dehors des femme s et de la bière de mil, ce sont essentiellement des transistors, bicyclettes, lampes de poches, lampes tempête..... qui ne peuvent évidemment pas être fabriqués par des artisans locaux ; même les habits ou quelques objets de bois (tabourets..) qui pourraient être confectionnés au niveau du village sont généralement achetés à l'extérieur (1).

II - Répartition des tâches de production, et groupes de coopération

A) Répartition des tâches entre membres du HAY

(voir tableau page suivante)

---

(1) Nous verrons que la pression exercée par les vieux qui n'admettraient pas qu'un jeune obtienne un revenu non en rapport avec son statut n'est pas étrangère à l'absence ou du moins au sous-développement de l'artisanat local.

REPARTITION DES TÂCHES ENTRE LES MENBRES DU HAY

	chef de HAY	fils	femmes	filles	enfants
I - Mil					
- préparation champ	+	+	+	+	
- semailles	+	+	+	+	
- sarclage	+	+	+	+	
- récolte	+	+	+	+	
- battage, ensilage	+	+			
II- Coton					
- toutes opérations	+	+	+	+	+
III- Arachides					
- préparation champ	+	+	+	+	
- autres opérations		+	+	+	+
- Oombo			+	+	
- Haricots			+	+	
- Oseille de Guinée			+	+	
- Voandzou			+	+	
- Sésame	+	+	+	+	
- Courges - Calebasses			+	+	
- Fonio	+	+			
- Maïs	+				
- Tabac	+				
- Travaux ménagers (puisage eau, confection repas, rammassage bois)			+	+	
			+	+	
- Réfection ou construction des cases	+	+			
- Vêtements	+	+			
- Gardiennage du HAY					+
- Gardiennage troupeau					+

Les principales culturesn c'est-à-dire le mil de saison des pluies, le mil de saison sèche et le coton, demandent la collaboration de tous les membres du HAY en âge de travailler.

Si les épouses et les filles du chef de HAY participent généralement à la préparation du champ de mil, elles ne peuvent en aucun cas participer aux opérations de débroussage destinées à "créer" en brousse un nouveau champ de mil de saison des pluies. Rien ne s'oppose par contre à ce qu'elles apportent leur aide pour débrous- un nouveau champ destiné à la culture du coton ou du mil de saison sèche. Ceci tendrait à prouver que ces deux dernières cultures introduites récemment chez les guiziga (elles se développent depuis moins de trante ans) n'ont pas été parfaitement intégrées au système de culture traditionnel (1) ; la culture par excellence reste la culture du mil de saison des pluies, même si dans de nombreux cas les superficies mises en culture en ruskwari sont plus importantes.

Les traux de battage et d'ensilage sont également effectuées exclusivement par les hommes, alors que les femmes participent très activement à la cueillette du coton.

Il n'en est pas de même de la culture de l'arachide, qui en plaine au moins, dans les zones cotonnières, échappe presque totalement au contrôle du chef de HAY. Dans la mesure où il a accordé à son épouse l'autorisation de cultiver une parcelle à son propre compte, il ne peut ni lui interdire, ni lui imposer de cultiver de l'arachide. En bon mari qu'il est, il participera peut-être à la préparation du champ mais se désintéressera par la suite etdes opérations de cultures et de la récolte elle-même, sur laquelle il n'a d'ailleurs aucun droit de regard : la bienséance veut que son épouse lui fasse gôuter ses arachides, mais il n'y a là aucune obligation.

En matière de culture de l'arachide c'est en somme la femme qui fait office de chef de HAY,(2) elle pourra, avec l'accord de son

---

(1) On peut également penser que si une évolution se dessine, allant vers la suppression de la différentiation sexuelle des tâches en matière d'activités culturales, c'est de préférence sur les cultures récemment adoptées qu'elle se manifeste.

(2) Il n'en est pas de même à Lulu, où l'arachide joue un rôle économique plus important;30% environ des surfaces cultivées en arachides le sont par les chefs de HAY,qui de surcroît attendent de leurs épouses qu'elles fassent bénéficier l'ensemble du HAY de la/grande partie de leur propre récolte.

plus

mari, obliger ses enfants (garçons et filles, petits et grands) à lui apporter leur aide (c'est d'ailleurs les enfants qui seront les principaux bénéficiaires de la récolte).

Il n'en est pas de même des travaux ménagers et autres cultures de femmes qui sont étroitement contrôlés par le chef de HAY.

Si l'ensemble des membres du HAY, participent à la production de la nourriture de base (le mil), il est du devoir de chaque épouse de fournir en plus les éléments nécessaires à la préparation des sauces qui accompagnent obligatoirement la consommation de la boule de mil, d'en assurer la préparation, et d'exécuter l'ensemble des tâches ménagères. Mis à part l'arachide, les cultures dites de femmes (gombo - haricots - oseille de Guinée - voandzou - courges) ne sont pas des cultures facultatives. Pour l'ensemble de ces travaux, l'épouse bénéficie de l'aide de ses filles qui apprennent ainsi leur futur rôle d'épouse.

Chef d'exploitation (Buï ngi guva), le chef de HAY décide en fonction de ses disponibilités en terre et en main d'oeuvre, de l'étendue des champs à mettre en culture, du poids relatif à accorder à chaque culture, et dirige du début à la fin les travaux agricoles.

Chef de famille dont il doit assurer la subsistance, nous avons vu qu'il avait autorité sur tous les membres du HAY à l'encontre desquels il peut excercer son pouvoir de sanction économique et religieuse, s'ils ne s'acquittent pas consciencieusement de leurs tâches.

Membre d'un groupe de parenté et d'une communauté villageoise, le chef de HAY est lui-même tenu de respecter certaines règles fixées par la coutume ; il y va de sa renommée dans le village et de prospérité économique ;

- nous avons signalé qu'il ne pouvait pas obliger ses épouses à effectuer des travaux qui ne sont pas traditionnellement de leur ressort (battage du mil, réfection des cases...) ses voisins l'en railleraient, ses épouses trouveraient là une raison de le quitter, ses beaux-pères rechigneraient à lui rembourser la dot ;

- nous avons signalé également qu'il ferait l'objet de la désapprobation générale au niveau du village et de son groupe de parenté s'il interdisait à ses fils d'apporter leur aide aux jaba ou kau

qui en exprimeraient le désir : ses fils pourraient d'ailleurs dans ce cas là lui désobéir impunément.

- il faut signaler enfin qu'il est tenu, sous peine de graves sanctions pouvant aller jusqu'à l'exclusion du village (si non de droit du moins de fait), de respecter les ordres du massaï qui fixe la date des semailles et celles des récoltes.

B) Les groupes de coopération

Si le HAY peut théoriquement, par son propre travail, assurer la production de tout ce qui est nécessaire ou presque à la subsistance et jouir d'une grande indépendance économique, en pratique les choses ne se passent pas ainsi. Avant tout membre d'un HAY, l'individu est aussi membre d'un groupe de parenté plus vaste et d'une communauté villageoise ; si la solidarité au niveau de ces différents groupes se manifeste comme nous le verrons au niveau des relations avec le kuli, elles se manifeste aussi au niveau des activités de production et les échanges de service entre parents et voisins sont particulièrement nombreux.

1- Au niveau du groupe de parenté

Les actes de coopération dans le travail sont fréquents entre membres d'un même groupe de parenté, qu'il s'agisse du groupe de parenté maternelle, paternelle ou par alliance, d'autant plus fréquents que les parents sont plus proches spatialement et généalogiquement.

Le chef de HAY invitera généralement ses parents et éventuellement ses colignages à venir travailler dans ses champs en même temps que ses voisins, trois ou quatre fois l'an, parfois plus souvent, lorsque son tour de préparer la bière de mil (balda ngi midigi ,"bière des voisins") en vue de profiter de l'aide collective sera venu. En dehors de la "grande invitation", il peut aussi s'adresser personnellement à l'un de ses parents et lui demander son aide pour terminer un travail urgent (travail de culture, mais aussi de réfection de case par exemple).

Quels sont les parents le plus souvent sollicités? Quelles sont les cultures qui bénéficient le plus de cette aide extérieure apportée par les parents ? Le tableau ci-dessous tente de répondre à ces deux questions.

Aide apportée par les parents

		JABA	KAU	femme du frère	autres parents	% total de l'aide (1)
MUSSURTUK	mil pluie	19,7 %	36,2 %	39,5 %	2,4 %	23,8 %
	musk-wari	21,7 %	0,9 %	74,3 %	3 %	67,6 %
	coton	13,8 %	55,7 %	6,9 %	24,1 %	8,5 %
(2)	%total de l'aide	20,5 %	14,4 %	60,3 %	4,7 %	
LULU	mil pluie	17 %	2,2 %	22,2 %	58,5 %	19,3 %
	musk-wari	15,2%	3,7 %	24,5 %	56,5 %	68,4 %
	coton	10,5%	9,3 %	10,5 %	69,5 %	12,3 %
(2)	%total de l'aide	14,9%	4,1 %	22,2 %	58,4 %	

(les pourcentages portent sur 340 journées d'aide à Mussurtuk, sur 1383 à Lulu).

(1) % du nombre de journées d'aide apportée à chaque culture par rapport à l'aide totale

(2) % du nombre de journées d'aide apportée à chaque culture par rapport au total des journées d'aide.

On peut constater que parmi les parents du chef de HAY qui doivent lui apporter leur aide, si celui-ci en exprime le désir (neveux utérins, Kau, fils des frères: Jaba ; femmes des frères), ce sont les femmes des frères qui sont le plus sollicitées; à Mussurtuk l'aide apportée par les femmes du frère représentant 60,3 % de l'aide totale apportée par les parents et 63 % de l'aide apportée par les neveux et les femmes des frères,

- à Lulu, si elle ne représente que 22,2 % de l'aide totale, elle représente par contre 54 % de l'aide apportée par les neveux et les femmes des frères.

Cela tient, à notre avis, à deux raisons essentielles :d'une part le chef de HAY bénéficie d'un grand ascendant sur les femmes de ses frères qu'il appelle d'ailleurs ngawas du ("ma femme") (1), d'autre part, surtout au début du mariage, lorsqu'elles n'ont pas l'autorisation de leur mari de cultiver un champ à leur propre compte, notamment en plaine, les épouses apprécient d'aller travailler dans les champs des frères de leur mari ; c'est un des rares moyens à leur disposition d'obtenir un revenu personnel grâce aux cadeaux en mil qu'elles recevront.

On peut remarquer ensuite, que l'aide apportée par les "autres parents" (frères, maris des soeurs, surtout à Lulu - ou seulement collignagers) est beaucoup plus importante à Lulu, où elle représente 58,4% de l'aide totale , qu'à Mussurtuk, où elle n'en représente que 4,7 % ; c'est vraisemblablement dû au fait qu'à Lulu la population est beaucoup plus stable et la dissémination dans l'espace des membres d'un même groupe de parenté beaucoup moins importante que ce n'est le cas en plaine (si tous les parents n'habitent pas le même quartier, souvent habitent-ils dans des quartiers voisins).

Si l'on analyse maintenant la part de l'aide totale qui revient à chaque culture, on constate que la culture du mil de saison sèche est de très loin la plus favorisée puisqu'elle absorbe à Mussurtuk 67,6 %, de l'aide et 68,4 % à Lulu. Nous avons vu que les superficies cultivées à Mussurtuk avaient de plus en plus tendance à supplanter

---

(1) La femme, nous l'avons signalé, peut d'ailleurs devenir réellement l'épouse du frère de son mari en cas de décès de ce dernier, le mariage par "héritage de la veuve" étant pratiqué chez les guiziga.

celles cultivées en mil de saison des pluies (elles représentaient en 1966 à Mussurtuk 40,5 % des surfaces cultivées contre 21,5 % pour le mil de saison des pluies) : c'est vraisemblablement là un des éléments de l'explication. On peut faire remarquer par ailleurs que rien ne s'oppose à ce que les femmes participent au débroussage du champ de karal, ce qui n'est pas le cas pour le débroussage du mil de saison des pluies. La culture du coton n'attire encore à Mussurtuk que 8,5 % de l'aide et 12,3 % seulement à Lulu ; c'est déjà un progrès, puisqu' aux dires de nos informateurs, l'entr'aide qui se manifestait au début pour la culture coton était pratiquement nulle.

On peut faire remarquer pour terminer, cela n'apparait pas dans notre tableau que "l'aide des parents" est plus importante à Lulu qu'à Mussurtuk, sans que l'on puisse donner de chiffres, et qu'elle varie dans de grandes proportions d'un chef de HAY à l' autre.

L'aide apportée par un parent n'entraîne pas nécessairement la réciprocité, soit parce que le parent en question ne demande aucune compensation, soit parce que son statut ne lui permet pas de demander une compensation.

Nous avons vu au cours du paragraphe consacré au code des relations de parenté que la soumission des jeunes à l'égard des anciens ne se manifestait pas uniquement par des marques de respect, mais aussi et surtout par des prestations en travail obligatoires et souvent sans compensation. Le jeune homme (parfois même le jeune chef de HAY) devra en plus du travail effectué dans le champ de son père, apporter son aide à ses jaba et kau qui en exprimeraient le désir ; s'il refusait, il s'exposerait à des sanctions religieuses, à moins que l'aide demandée ne soit manifestement abusive, auquel cas il aura recours au mi si salak pour conjurer la malédiction de l'oncle. Lorsque le chef de HAY récompense l'aide des "inférieurs", il le fait sous forme de don de mil.

Le travail que le futur époux doit fournir dans le champ de son futur beau-père, peut dans une certaine mesure être considéré comme une "aide de parent", puisque dès que les premiers éléments de la dot ont été offerts, le mariage est pratiquement inévitable.

Nous avons signalé au cours du chapitre consacré au mariage que cette contribution en travail était importante, puisque non seulement le futur gendre devait se joindre au groupe des parents et voisins lorsque le futur beau-père faisait le "vin des voisins", mais encore devait-il, accompagné de plusieurs de ses camarades, consacrer annuellement une journée de travail supplémentaire à la culture du champ de son futur beau-père, et des ses futurs oncles par alliance, et cela pendant plusieurs années (1).

2- L'aide entre voisins

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 extérieure.

Théoriquement, chaque chef de HAY peut avoir recours à l'aide extérieure sur "invitation avec bière" pour toutes les opérations de culture, excepté les semailles du mil obligatoirement effectuées par les membres du HAY aidés éventuellement par un proche parent. En fait, certains travaux devant être effectués dans un laps de temps relativement court, il n'est pas possible que chaque chef de HAY puisse bénéficier pour chaque opération de culture de l'aide collective (2); certains inviteront les voisins à l'occasion des préparatifs du champ, d'autres au moment du sarclage...

En aucun cas, le chef de HAY ordinaire ne peut compter sur l'aide collective pour effectuer la totalité d'une opération de culture: il devra obligatoirement avoir commencé à débrousser ou à sarcler avant de faire appel aux voisins ; seul le chef de village fait exception à la règle.

---

(1) Il devra évidemment par ailleurs aller travailler dans les champs des futurs beaux-parents des camarades qui l'ont accompagnés à cette occasion.

(2) Les disponibilités en mil pouvant être transformées en bière ne suffiraient d'ailleurs pas, dans de nombreux cas.

Ce sont essentiellement les opérations de débroussage et de sarclage des champs de mil qui donnent lieu aux invitations.

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.

Cette solidarité dans le travail dont font preuve les guiziga présente des avantages certains sur le plan du rendement d'une part, sur celui de la cohésion villageoise d'autre part.

Tous les guiziga pensent, nous le pensons aussi après avoir assisté plusieurs fois à des séances de travaux collectifs, que le fait de travailler en commun accroît notablement la rentabilité de chacun. Une vingtaine de travailleurs placés côte à côte, débroussant un champ de karal au rythme donné par un joueur de tam-tam ou un chansonnier occasionnel, après avoir absorb une dose adéquate de bière de mil, effectuent très certainement en une journée un travail plus important qu'un travailleur isolé pendant vingt jours.

Rentable économiquement, cette coopération dans le travail permet à chaque individu de prendre davantage conscience de son appartenance à un groupe de parenté et surtout à une communauté villageoise.

Dans les actes de coopération que nous avons pu observer, à Mussurtuk tout particulièrement, les relations de voisinage primeraient de très loin sur les relations de parenté. Dans son quartier, l'individu fera de préférence appel à l'un de ses parents plutôt qu'à un voisin n'appartenant pas au même clan que lui, par contre, il préférera s'adresser à ses voisins plutôt qu'à un parent n'habitant pas le même quartier et à fortiori le même village, sauf peut-être dans le cas où sa position sociale lui permet d'obtenir l'aide d'un parent sans aucune compensation de sa part (seul un individu jouissant au niveau de son lignage d'un prestige certain fera fréquemment appel à des colignagers résidant dans un autre village, non pour se substituer à l'aide basée sur les liens de voisinage, mais pour en accroître l'importance).

L'existence de cette coopération entre voisins permet à l'individu dont le lignage est très faiblement représenté dans le village de ne pas se sentir isolé pour autant ; s'il est bien accepté dans son quartier, il pourra facilement s'intégrer dans un circuit de coopérants et compter sur leur appui en cas de malheur. Il n'est pas rare que plusieurs amis d'un chef de HAY malade acceptent d'assumer en plus de leur travail une partie ou parfois la totalité du travail de leur camarade, même si ce dernier est pauvre et ne peut pas leur préparer "la bière".

Les échanges de main d'oeuvre ne sont cependant pas uniformément profitables à tous les individus.

Le principe de réciprocité de l'aide n'est réellement appliqué qu'à statut social égal : les détenteurs du pouvoir politique et religieux au niveau du village, les aînés d'un groupe de parenté, peuvent grâce au travail de leurs subordonnés obtenir un revenu économique plus important que ne le leur permettrait le travail effectué par les membres de leur HAY seuls.

Ainsi le chef de village, peut-il faire le "vin des voisins" autant de fois qu'il le désire dans la mesure où ses disponibilités en mil le leur permettent, sans tenir compte du système de rotation des invitations institué au niveau du quartier.

C'est le quartier (parfois un groupe de deux ou trois quartiers) qui sert de cadre à ses invitations, et tous les chefs de HAY ont au moins une fois l'an l'occasion de répondre à une invitation de leur chef.

Nous avons assisté au débroussage du champ de karal du chef par les représentants de deux quartiers auxquels s'étaient joints, venant de Muturua des camarades du chef et un joueur de tam-tam. Dès huit heures le matin, un groupe d'une quarantaine d'hommes étaient en action (1), tandis que les femmes procédaient aux derniers préparatifs de la bière (2)

---

(1) Lors des travaux collectifs de débroussage de champ de karal, la répartition des tâches se fait en fonction du statut social : les personnes à prestige coupent les arbustes à l'aide d'une hache(limbe), les jeunes et les sans grade débroussent à l'aide de la faux (bongoro)

(2)Les femmes ne participent généralement pas aux travaux collectifs dès le matin ; sauf si elles sont proches parentes ou amies intimes du chef de Hay qui invite, elles travaillent dans le champ de leur mari ou veillent aux préparatifs de la bière;elles ne participent effectivement aux travaux collectifs qu'en début d'après-midi.

Il est évident dans ces conditions que l'aide ne peut être réciproque : seuls les notables et amis intimes du chef recevront en contre partie l'aide d'un ou plusieurs membres du HAY de ce dernier.

Mesurer pour chaque chef de HAY l'importance du groupe de coopérants dans lequel il s'inscrit, et la différence entre l'aide apportée et l'aide reçue, aurait pu nous donner des indications précieuses sur le degré d'intégration de l'individu dans sa communauté villageoise et sur sa position dans la hierarchie sociale. Connaissant par ailleurs pour chaque chef de HAY, son origine clanique, lignagère, villageoise, sa position à l'intérieur de son groupe de parenté, il nous aurait été possible d'entrevoir l'influence relative de chacune de ces variables sur le prestige social de l'individu. L'enquête par questionnaire que nous avons mené à ce sujet dans les villages de Mussurtuk, Mulva et Lulu, n'a pas eu les résultats escomptés : chaque chef de HAY, vraisemblablement par souci de prestige, avait démesurément grossi l'importance de l'aide qu'il recevait au détriment de l'aide qu'il apportait aux autres, aide apportée par lui-même ou par des membres de son HAY.

Ainsi, s'il n'y a pas inégalité entre chefs de HAY, quelles que soient leur origine ou leur statut, quant aux possibilités d'accès à la terre, il n'en est pas de même au niveau de l'organisation de la production. C'est essentiellement au niveau de l'utilisation de la main d'oeuvre que se fait sentir le poids des structures sociales : les jeunes au niveau du groupe de parenté, et plus généralement au niveau du village, les sans grades (1), se trouvent frustrés d'une partie de leur travail.

3- Le recours au salariat

En marge de l'aide qu'il peut recevoir de ses parents ou voisins, le chef de HAY peut, s'il en a les moyens, avoir recours à la main d'oeuvre salariée.

---

(1) Sans parler des femmes qui n'ont même pas la possibilité d'accès à la terre.

Chaque année, en période de culture du mil de saison sèche notamment, de nombreux jeunes gens sillonnent la plaine de Diamaré à la recherche d'un emploi temporaire. Ce sont souvent de jeunes montagnards qui, ne disposant pas de champs de karal, profitent du répit que leur laisse le calendrier agricole pour venir s'embaucher en plaine, et obtenir ainsi un revenu supplémentaire. Le chef de HAY en retard dans ses travaux de cultures, ou désirant accroître la superficie de son champ, pourra faire appel à eux ; il devra les nourrir, les loger, et leur verser une rémunération fixée à l'avance en fonction de l'importance du travail demandé.

Dix jeunes gens venant de Gudur avaient ainsi été embauchés à Mussurtuk au cours de notre enquête, pour une dizaine de jours, cinq parmi eux venaient régulièrement travailler à Mussurtuk depuis cinq ans. D'autres Gudur étaient venus la même année s'embaucher à Damaï, Nubu, Midawa et chez les Fulbé de Yakang, tandis que des Guidar avaient été recrutés dans la partie ouest du canton de Muturua (vers Titing). Sans être exceptionnels, les recours à la main d'oeuvre salariée sont encore assez rares, et les demandes d'emploi sont loin d'être satisfaites.

III - La circulation des biens

Après nous être attachés au cours des précédents paragraphes à l'analyse des phénomènes de production, nous allons essayer d'étudier ici la façon dont les biens ainsi produits se répartissent entre les membres du HAY et éventuellement les autres participants à la production, et l'utilisation qui en est faite.

A) Produits des champs familiaux

La totalité des biens produits dans les champs familiaux, fruit du travail collectif de tous les membres du HAY en âge de travailler éventuellement aidés par des parents ou voisins, est propriété du chef de HAY. Sont également propriété du chef de HAY les produits de certaines cultures secondaires (gombo, haricots, oseille de Guinée..) que les épouses et les filles du chef de HAY doivent obligatoirement effectuer au profit de l'ensemble des membres du HAY; les fruits de ces cultures sont stockés par les épouses dans leur propre grenier

mais seul le surplus leur appartient et peut être vendu.

Nous ne retiendrons dans notre analyse de la répartition et de l'utilisation des produits des champs familiaux que les deux produits de base : le mil et le coton.

1- Le mil

La totalité du mil est ensilé dans le grenier du chef de HAY. Seuls, le chef, et, en cas d'absence, l'un de ses fils désigné après consultation d'un mi pi dahas peuvent avoir accès à ce grenier.

Ce mil est essentiellement destiné à assurer la subsistance de tous les membres du HAY.

Après chaque récolte de mil, le chef de HAY donne à chacune de ses épouses, chargées à tour de rôle de préparer le repas, un sac de mil qu'elle ensilera dans son grenier, et devra utiliser au bénéfice de tous sous le contrôle de son mari. Ce sac terminé, le chef de HAY, dans l'attente de la prochaine récolte, extraira de nouveau du mil de son grenier, mais par petite quantité, de façon à ce que l'épouse, unanimement reconnue par les guiziga comme étant dépensière et "sans cervelle", calcule ses repas au plus juste et ne provoque pas une pénurie de mil.

Si la récolte est bonne, si le chef de HAY est généreux et content du travail fourni par ses épouses et ses enfants, ceux-ci recevront en cadeau un peu de mil sous forme d'épis. Ce cadeau considéré par le chef de HAY comme une faveur de sa part est souvent revendiqué surtout par les épouses comme un droit ; vu les moyens de pression dont elles disposent -nous les avons décrit au cours du chapitre consacré au mariage, et montré combien dans certains cas, ils pouvaient être efficaces- le chef de HAY sera souvent obligé de leur donner satisfaction, mais pourra en contre partie contrôler l'utilisation que ses épouses font de ce cadeau et les obliger, en cas de pénurie, à réintroduire ce mil dans le circuit de consommation familiale.

Le mil donné en cadeau à leurs femmes et enfants par les chefs de HAY, représentait d'après les résultats d'une enquête par questionnaire portant sur la campagene 1965-66 :

- à Mussurtuk : 76 sacs de mil (68 aux femmes, 8 aux enfants) soit environ 6% de la production globale de mil.

- à Mulva : 40,5 sacs (36 aux femmes, 4,5 aux enfants) soit environ 4,5% de la production totale.

- à Lulu : 68 sacs (61 aux femmes, 6 aux enfants), soit environ 2,8% de la production totale (1).

Le chef de HAY puisera également dans la réserve de mil familiale pour récompenser éventuellement les membres de sa parenté n'appartenant pas à son HAY, ou ses voisins, venus lui apporter leur aide sans qu'il y ait eu réciprocité. C'est parfois le cas du neveu (kau ou jâba), c'est surtout le cas des soeurs du chef de HAY nouvellement mariées, et des femmes de ses frères.

Parmi les voisins susceptibles de recevoir un cadeau en mil pour leurs services rendus, une personne est particulièrement favorisée, c'est la "melar ngi ndafa" (littéralement "la belle mère de la boule"). Chaque chef de HAY a sa "melar ngi ndafa" (2), avec laquelles il entretient des relations amicales concrétisées par de fréquents échanges de biens et de services : elle lui fera gôuter gratuitement la bière chaque fois qu'elle en aura préparée, l'aidera dans les travaux des champs notamment au moment de la récolte et recevra en contre partie des cadeaux en mil, éventuellement en pagne ou en natte (Futay).

Les dons de mil aux parents et voisins représentaient :

- à Mussurtuk: 36 sacs de mil (21,5 aux parents, 14,5 aux voisins

- à Mulva : 42 sacs de mil (23,5 aux parents, 19 aux voisins)

- à Lulu : 76 sacs de mil (75 aux parents, 1,25 aux voisins)

auxquels s'ajoutaient: 11 sacs d'arachides (10,5 aux parents, 0,5 aux)

---

(1) Il convient de rappeler qu'à Lulu les épouses obtiennent plus facilement le droit de cultiver un champ personnel, et de signaler par ailleur qu'en plus des cadeaux en mil, les chefs de HAY font des cadeaux en aracides(27 sacs aux femmes,2sacs aux enfants)ce qui n'est pas le cas à Mussurtuk et Mulva.

(2)"La belle mère de la boule" est généralement la jeune fille qui a préparé le poulet au chef de HAY, lorsque celui-ci, qui n'était alors qu'un jeune garçon, a réintégré le village après les épreuves de l'initiation; pour le non initié c'est une femme (parente ou non) qu'il a choisie pour amie.

voisins (1).

La quantité de mil transformé en bière à l'occasion des travaux collectifs (balda ngi midigi) peut également être considérée comme une forme de rétribution de la main d'oeuvre pour le travail fourni dans l'intérêt de l'ensemble des membres du HAY ; elle représentait à Mussurtuk 42,5 sacs de mil, 40,5 à Mulva, 124 à Lulu (2).

La quantité de mil que le chef de HAY décide d'affecter aux divers chapitres de dépenses que nous venons de décrire peut être considérée comme représentant en gros le prix de la main d'oeuvre. La totalité de mil produit dans les champs familiaux est ainsi concentrée dans les mains du chef de HAY qui opère ensuite une redistribution plus ou moins équitable entre les producteurs, sous forme de nourriture, de cadeaux ou de bière.

Le mil redistribué entre les producteurs ne constitue cependant pas la totalité de la production ;

- une partie sera convertie en bière de mil à l'occasion de la fête du village , éventuellement de la fête des jumeaux, de la fête des morts et autres manifestations collectives, il y va du prestige du chef de HAY et indirectement de tout son HAY. Le guiziga préfèrera s'endetter que de manquer de bière dans ces occasions (les guiziga de Mussurtuk disent avoir dépensé dans ces conditions 23 sacs de mil),

- des dons ou des prêts de mil, avec ou sans intérêt pourront également être accordés par le chef de HAY à des parents ou voisins dans le besoin, au titre de la solidarité ou dans le but d'obtenir un revenu suplémentaire, le taux d'intérêt étant très élevé (les guiziga de Mussurtuk auraient prêté en 1966, 35 sacs de mil dont 20 avec intérêt, et en auraient donné 12, ils en auraient par contre emprunté 16, dont 12,5 à leurs femmes).

---

(1) Ceci tiendrait à confirmer ce que nous avancions précédemment : la coopération dans le travail entre membres d'un même groupe de parenté est plus importante à Lulu qu'à Mussurtuk ou Mulva.

(2) Les chiffres recueillis par interviews des intéressés doivent évidemment être considérés comme approximatifs, et ici plus qu'ailleurs peut-être en raison du nombre de fois où la bière est préparée; les risques d'omission sont en effet plus importants.

- le chef de HAY, peut enfin vendre à son propre compte une partie du mil, fruit du travail collectif. La vente semble porter sur des quantités relativement faibles (1).

- les chefs de HAY de Mussurtuk auraient vendu 42 sacs de mil en 1966 (dont17 de mil de saison des pluies et 25 de mil de saison sèche)

- les chefs de HAY de Mulva déclarent avoir vendu pour la même période 52 sacs de mil (dont 19 de mil de saison des pluies, et 33 de mil de saison sèche).

La plupart des transactions concernant le mil de saison des pluies ont lieu entre chefs de HAY du même village (16), 17 sacs pour Mussurtuk, 12/19 pour Mulva), il en va un peu différemment du mil de karal, très apprécié des islamisés (13/33 sacs seulement avaient été vendus à Mulva même, 16/25 à Mussurtuk). Les points de vente extérieurs sont essentiellement les marchés des villages voisins (Fulu, Laf, Muturua, pour les vendeurs venant de Mulva; Muda, Djapaï, Murua, pour ceux venant de Mussurtuk. Seuls quelques chefs de HAY, parmi ceux qui ont accepté de répondre, s'étaient rendus sur les gros marchés de Battao, Badadji, Kaele pour y vendre exclusivement du mil de karal, notamment à des Fulbé.

Les chefs de HAY de Mussurtuk ont déclaré par ailleurs avoir acheté 54 sacs de mil, ceux de Mulva 30 sacs de mil seulement.

La part de mil relative consacrée à la nourriture du HAY et à la rétribution de la main d'oeuvre, à l'entretien de bonnes relations sociales (dons, prêts, bière consommée à l'occasion des fêtes) et à la vente ou au prêt avec intérêt en vue de l'obtention d'un revenu personnel par le chef de HAY n'est pas toujours déterminée en fonction de l'importance de la récolte.

Le chef de HAY a certes une connaissance approximative de la quantité de mil qui sera nécessaire pour assurer la nourriture des membres de son HAY ; réalisant trois récoltes par an, il lui est cependant difficile de prévoir quelle sera l'importance de chacune de

---

(1) Nous savons que parmi les chefs de HAY qui ont refusé de répondre se trouvent des vendeurs de mil sur une plus grande échelle, se rendant notamment sur l'important marché Badadji, à la frontière tchadienne.

ces récoltes et d'établir un "planning" en conséquence. Ainsi, au mois de mars, après la récolte du mil de saison sèche qui d'après une enquête réalisée à Mussurtuk et Mulva représenterait environ les 2/3 de la production totale de mil (contre 50 % seulement à Lulu), le Guiziga qui a récolté son mil tardif de saison des pluies trois mois seulement auparavant, possède dans son grenier une quantité importante de mil et il n'hésitera pas à en dilapider une partie en cadeau ou en bière, et même à en vendre s'il a besoin d'argent. La prochaine récolte de mil (mil hâtif de saisons des pluies) n'ayant lieu qu'en Août ou Septembre, la période de soudure risque d'être difficile. De nouvelles difficultés risquent de surgir au mois de Novembre ou Décembre, si le mil hâtif de saison des pluies, dont la culture est en partie concurrencée par celle du coton, ne donne pas les résultats escomptés.

Ainsi, la part de mil consacrée aux dépenses de prestige ou à l'obtention d'un revenu monétaire supplémentaire, ne correspond pas toujours au surplus de production non nécessaire à l'alimentation des membres du HAY. Même si la récolte annuelle est théoriquement suffisante pour assurer une alimentation correcte, il peut y avoir pénurie de mil à certaines périodes à la suite de l'imprévoyance du chef de HAY ou parce que celui-ci estime qu'il est aussi important d'assurer son prestige et d'entretenir de bonnes relations sociales au niveau du village que d'assurer une bonne alimentation au membres de son HAY. A moins que la pénurie ne soit généralisée, ses bonnes relations lui permettront d'ailleurs de remédier à une carence momentanée de mil : il se fera inviter par ses amis ; il n'en sera pas de même pour ses femmes et ses enfants !

2- Le coton

Le revenu monétaire provenant de la vente du coton cultivé dans les champs du chef de HAY par tous les membres du HAY, appartient dans sa totalité au chef de HAY.

Après avoir payé l'impôt (1300 CFA), le chef de HAY dispose en moyenne d'un revenu d'environ 13.000 CFA(1) qu'il peut en principe

(1) Le revenu moyen par personne provenant de la vente du coton est de 3.500 CFA environ, le nombre moyen de personnes par HAY de 5, le revenu par HAY de 17.500, 16% environ provenant des champs personnels des fils et des épouses, le revenu à la disposition du chef de HAY après avoir payé l'impôt, s'élève environ à 13.500.

utiliser comme bon lui semble.

Le tableau suivant, présente les résultats d'une enquête par questionnaire, réalisée à Mussurtuk, Mulva et Lul, destinée à étudier l'utilisation que les chefs de HAY faisaient de leur revenu monétaire.

UTILISATION DU REVENU MONETAIRE

	Aliments	Habits pour chef de HAY	Habits pour femmes	Habits pour enfants	mil	bière	dot	autres
Mussurtuk	23,4 %	8,3 %	11,2	4,6	1,2	25,1	2,7	23,6
Mulva	15,2	6,8	8	3	0,7	27,9	5,5	32,8
Lulu	18,8	14,4	12,8	6,5	5,1	31,7	3,3	7,1

Seules les dépenses effectuées par les chefs de HAY ont été comptabilisées. Elles représentaient au moment de l'enquête :

- à Mussurtuk environ 63% du total du revenu monétaire provenant de la vente du coton
- à Mulva 87 % environ
- à Lulu 97 % environ

Ces différences s'expliquent en grande partie par le fait qu l'enquête n'a pas été menée simultanément dans les trois villages :en Février-Mars à Mussurtuk, fin Mars début Avril à Mulva, Juin à Lulu, c'est-à-dire approximativement trois mois, quatre mois et six mois après que les chefs de HAY aient obtenu le produit de leur vente de coton.

Les dépenses figurant à la rubrique "autres", dans les cas où elles ont été précisées, représentent essentiellement les cadeaux en argent que les chefs de HAY font à leurs épouses et à leurs fils, l'achat sur le marché de tabac, de lampes électriques ... et surtout

les frais de transports. Elles sont nettement plus élevées à Mussurtuk et Mulva qu'à Lulu ; cela pourrait s'expliquer en partie par le fait que, plus isolés les Guiziga de Lulu se déplacent moins fréquemment que les Guiziga de plaine, trouvant plus difficilement des camionneurs de passage qui les prendront en charge moyennant le paiement d'une somme d'argent relativement élevée (100 à 200 CFA pour se rendre de Mussurtuk à Maroua, soit environ 35 Km).

Les résultats obtenus doivent être interprétés avec beaucoup de prudence : ils sont le fruit d'une enquête par questionnaire et non de l'observation directe, ils ne portent par ailleurs que sur une fraction d'année ; on peut cependant en tirer quelques conclusions :

- La presque totalité du revenu monétaire du Guiziga provenant de la vente de son coton, les résultats de l'enquête montrent qu'il dépense une grande partie de son argent au cours des quelques mois qui suivent le moment où il l'a obtenu. Cela n'a d'ailleurs rien de surprenant puisque c'est à ce moment là qu'il a le plus d'occasions de le dépenser. Au cours des mois qui suivent le marché du coton, le travail agricole est en effet des plus réduits et les fêtes nombreuses.. Le Guiziga a le temps d'assister à tous les marchés du secteur ; ayant de l'argent, il lui sera difficile de résister à la tentation de boire de la bière de mil d'acheter du tabac, quelques vêtements...

- Le chef de HAY dépense pour son propre compte une part importante du revenu monétaire fruit du travail collectif. Si la plus grande partie du mil ainsi produit est redistribuée aux producteurs, il n'en est pas de même du coton. Les dépenses en vêtements et en bière, une grande partie des dépenses alimentaires (constituées essentiellement par l'achat de viande consommée presqu'exclusivement par le chef de HAY), une grande partie également des dépenses consignées dans la rubrique "autres" effectuées par le chef de HAY à son propre compte, représentent plus de 50 % des dépenses.

- Les dépenses en bière de mil sont particulièrement importantes ; au cours des trois ou quatre mois qui ont suivi la vente du coton, le chef de HAY de Mussurtuk aurait dépensé en moyenne 2000 CFA pour l'achat de bière de mil sur le marché (1).

---

(1) Les résultats obtenus à Mulva et Lulu sont du même ordre.

B) Produits des champs personne . des fils et des épouses

La plupart des opérations de cultures devant être effectuées dans un laps de temps relativement court, il est nécessaire que tous les membres du HAY travaillent activement dans les champs familiaux. Les surfaces que les fils et épouses des chefs de HAY (avec leur autorisation) peuvent cultiver pour leur compte personnel sont donc relativement réduites (elles dépassent rarement la valeur du 1/3 ha par travailleur). Ces petits champs, généralement prêtés par le chef de HAY, sont situés à proximité des champs familiaux, de façon à éviter les pertes de temps en trajets. Ils sont rarement cultivés individuellement :plusieurs épouses, il en est de même pour les fils travaillent en commun et se partagent ensuite la récolte.

1 - Cultures de femmes

Des différences très nettes apparaissent ici entre les Guiziga de plaine et les Guiziga de montagne.

Si les surfaces cultivées sont du même ordre de grandeur (0,30 à 0,40 ha), la part réservée à chacune des trois cultures principales (mil, coton, arachide) varie assez fortement.

- L'arachide occuperait à Lulu environ 70% des surfaces cultivées par les femmes, contre 10 % seulement à Mussurtuk et Mulva ;
- Le coton, 15 % à Lulu, contre 40 à 50 % à Mussurtuk et Mulva
- Le mil 15 % à Lulu, contre 40 à 50 % à Mussurtuk et Mulva.

Seul le mil de saison des pluies est cultivé par les femmes de Lulu, alors qu'à Mussurtuk et Mulva les femmes font un peu de mil de karal.

Il convient de signaler par ailleurs, que la proportion d'épouses cultivant un champ personnel par rapport à l'effectif total d'épouses est nettement plus grande à Lulu qu'à Mussurtuk et Mulva (195/215 à Lulu, contre 40/79 à Mulva et 61/122 à Mussurtuk).

Sauf en ce qui concerne le mil dont l'utilisation est en partie contrôlée par le chef de HAY, les femmes peuvent utiliser comme bon leur semble les produits de leurs champs personnels.

- Les arachides, presqu'intégralement consommées à Mussurtuk et Mulva par les femmes qui les cultivent et leurs enfants, font plus souvent à Lulu, l'objet de transactions, permettant aux femmes d'obtenir un petit revenu monétaire.

- Le coton est cultivé dans le seul but d'obtenir un revenu monétaire.

- Le mil cultivé par les femmes, est en partie destiné à apporter à leurs enfants ou à elles-mêmes un complément de nourriture, dans les cas où les réserves familiales ne sont pas suffisantes, où dans les cas où les rations définies par le chef de HAY sont trop maigres. La plus grande partie du mil est cependant consacrée à la préparation de la bière vendue le jour du marché.

Les hommes ne vendraient jamais leur mil sous forme de bière; les femmes exercent un monopole de fait sur ce genre d'opération particulièrement lucrative (la marge bénéficiaire serait de l'ordre de 100 %). Leur réserve de mil épuisée, les femmes pourront même en emprunter ou en acheter de façon à continuer leur commerce de bière. La totalité ou presque de l'argent dépensé par les chefs de HAY, leurs fils, et parfois leurs femmes pour acheter de la bière de mil revient donc aux femmes.

Les arachides dans une certaine mesure à Lulu, le coton dans sa totalité et une grande partie du mil cultivé par les femmes, auxquels il convient d'ajouter les cadeaux en mil et parfois en argent qu'elles reçoivent de leur mari ou de leurs frères permettent donc aux femmes de disposer d'un revenu monétaire personnel non négligeable.

Cet argent sera utilisé par les femmes, sans qu'il nous soit possible de déterminer dans quelles proportions :

- à l'achat de produits alimentaires (sel, poissons, viande parfois) qui peuvent être destinés en partie à l'alimentation de l'ensemble des membres du HAY, mais plus généralement de l'épouse qui a effectué l'achat et de ses propres enfants.
- à l'achat de vêtements pour ses enfants ;
- à l'achat d'une chèvre ou d'un mouton qu'elle donnera à son fils le jour de son mariage pour l'aider à payer la dot ;
- à l'achat de nattes à son usage personnel, à l'usage de ses enfants, et éventuellement de ses parents ;
- à l'achat d'ustensiles de cuisine pour ses filles....

2 - Culture des fils

Rares sont les jeunes gens non mariés, membres du HAY de leur père qui, en dehors des heures de travail dans les champs de leur père, de leur mère (à l'occasion de la culture de l'arachide), parfois de leurs oncles et futur beau-père, et "des jeunesses camerounaises", trouvent le temps de cultiver une parcelle à leur propre compte. Lorsqu'ils le peuvent, ils cultivent presqu'exclusivement du coton(1).

Le produit de la vente de leur coton, auquel il faut ajouter les cadeaux en mil (rares) ou en argent (plus fréquents) qu'ils reçoivent de leur père au moment de la récolte, ou éventuellement de leurs oncles auxquels ils ont apporté leur aide, leur permet d'acheter quelques cigarettes, de la bière de mil, parfois un vêtement, plus souvent une chèvre ou un pagne destinés au paiement d'une partie de la dot.

C) Produits de l'élevage

Le bétail, encore essentiellement destiné, comme nous l'avons signalé précédemment, à l'acquisition d'épouses et d'un surcroît de prestige lors des manifestations collectives, n'est pas propriété exclusive du chef de HAY ; tout individu a le droit de convertir son épargne en chèvres ou en moutons, dont les droits de propriété sont inaliénables. Le chef de HAY n'a aucun droit de contrôle sur l'utilisation que ses enfants et ses épouses font de leurs chèvres ou moutons.

D) Transmission des biens par héritage

Nous avons déjà parlé de la façon dont se transmettaient par héritage les champs et les épouses d'un chef de HAY défunt ; nous nous bornerons à rappeler que les champs reviennent de droit au fils aîné et les épouses au frères du défunt immédiatemment plus jeune (2).

- Le fils aîné héritera en outre du mil contenu dans le grenier de son père ainsi que des cultures sur pied (mil ou coton) et du bétail; il en assurera la redistribution entre ses frères si ceux-ci sont mariés

---

(1) Parfois un peu de mil de saison sèche, plus facilement commercialisable que le mil de saison des pluies.

(2) Seule exception, les champs du chef de village ne sont pas transmis à son fils aîné, mais au chef qui lui succèdera.

dans le cas contraire, il utilisera l'héritage de son père pour subvenir aux besoins de ses frères et soeurs qu'il aura recueillis dans son HAY ou dans le HAY de son père dont il aura pris possession (1).

L'arc et le porte-flèches de son père lui reviendront également de droit.

- Les frères du défunt hériteront de ses outils d'agriculteur (gam...)

- Les fils des soeurs du défunt (les Kau) se partageront ses flèches.

Exception faite des flèches, tous les biens du chef de HAY défunt sont donc transmis à des membres masculins de son lignage. Les filles du défunt n'ont en principe aucun droit, en fait, il arrive souvent que leur frère aîné leur donne une partie des réserves de mil du père; quant aux épouses, non seulement elles n'ont aucun droit à l'héritage, mais encore sont-elles considérées elles-mêmes comme un bien d'héritage.

Les biens d'une épouse défunte se transmettent de la manière suivante :

- ses filles et ses soeurs se partagent ses ustensiles de cuisine (calebasses, jarres...)

- les chèvres, poulets et réserve de mil de la défunte reviennent également à ses enfants, quel que soit leur âge. Il n'est pas rare qu'un enfant de 7 ou 8 ans possède deux ou trois chèvres héritées de sa mère, sur lesquelles son père n'a aucun droit.

- une ou deux chèvres peuvent également être attribuées au mari.

E) Les marchés guiziga

Si l'on évalue l'importance d'un marché en fonction de la variété des produits qui y sont présentés, et du volume des transactions réalisées, en d'autres termes, si l'on s'ent tient à la fonction économique du marché, on peut affirmer que le pays guiziga, à condition

---

(1) La concession du défunt n'est généralement détruite que s'il était très vieux.

bien sûr de ne pas y inclure Maroua et sa périphérie, ne dispose que de marchés d'importance secondaire. Seul le marché de Titin peut être considéré comme relativement important, encore est-il de par sa situation(limite sud-ouest du canton de Muturua), davantage ouvert sur le pays Fulbé (canton de Ndukula)que sur le pays guiziga ; les marchés de Muturua et Damaï n'ont qu'une importance moyenne ; partout ailleurs on ne trouve que des petits marchés.

Le sous-développement de la fonction économique des marchés guiziga par rapport aux régions voisines (centre et est de l'arrondissement de Kaele par exemple) semble relever à la fois de l'histoire, de la situation géographique du pays guiziga, de la répartition de la population, de la nature des productions et de l'organisation traditionnelle des échanges.

Nous avons vu que le guiziga était avant tout un agriculteur et que chaque HAY était capable de produire à peu de chos es près (outils de fer...) tout ce qui était nécessaire à sa subsistance (alimentation, vêtement,habitation...) Avant l'introduction, à une époque récente, de cultures commercialisables (arachides et coton), la plus grande partie de ce qui était produit était autoconsommé, le reste était utilisé soit pour acquérir des épouses par le truchement de la dot, ou quelques outils auprès des forgerons que l'on payait en travail, en mil ou en chèvres, soit pour obtenir un supplément de prestige par des prêts ou des dons de mil et par des invitations à consommer de la bière de mil ou de la viande. Ces échanges étaient effectués de chef de HAY à chef de HAY et ne nécessitait pas l'existence d'un "marché". Dans les rares cas où un surplus commercialisable pouvait être dégagé, le guiziga allait le négocier sur un marché extérieur où il pouvait se procurer immédiatement ce dont il avait envie.MENARD note dans un rapport de tournée effectuée dans les cantons de Muturua et Midjivin en 1938, que les guiziga désirant vendre leur produit doivent se rendre à Léré ou à Guider, en raison de l'absence de marché important en pays guiziga(1) ; cette situation s'est donc prolongée

---

(1) MENARD note dans ce même rapport que "la culture du mil de saison sèche permettra aux guiziga de ne pas manquer de mil cette année ; on peut donc penser qu'il n'en était pas de même les années précédentes et que le surplus de production susceptible d'être vendu devait être inexistant.

jusqu'à une époque récente.

Vendant peu, le guiziga ne pouvait se permettre que d'acheter peu, ce qui ne justifiait pas l'implantation dans le pays de marchés importants fréquentés par des commerçants venus de l'extérieur. Il faut ajouter par ailleurs, que l'insécurité qui règnait dans le territoire même du temps de l'administration française ne favorisait pas non plus la venue des commerçants ; le commerçant -surtout s'il était Fulbé, et presque tous l'étaient- qui aurait eu l'audace de s'aventurer en pays guiziga aurait été dévalisé voir trucidé par l'une des nombreuses bandes de pillards qui sévissaient dans la région.

La pacification du territoire et le développement de la culture du coton, ont quelque peu modifié la situation.

Dans la mesure où le développement de la culture de mil de saison sèche permet de compenser la diminution des surfaces ensemencées en mil de saison des pluies, la culture du coton permet aux guiziga d'accroître notablement leur revenu. 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 acquérir de nouveau produits qui lui étaient jusque là interdits.

Si le guiziga utilise encore une part importante de son nouveau revenu pour une satisfaction plus grande de ses besoins traditionnels (1) (absorption de bière de mil, acquisition d'une nouvelle épouse; même si cela n'apparaît pas clairement dans le tableau n°), de nouveaux besoins se manifestent : on peut noter dans le domaine alimentaire un accroissement notable de la consommation de viande, de poisson sèché ; le guiziga désire acquérir le vélo, le transitor, la lampe tempête ..... et plus encore des vêtements, des chaussures, des lunettes de soleil.... La campagne lancée par l'administration contre la nudité des habitants, considérée vraisemblablement comme un signe extérieur de non évolution, a fait prendre conscience aux kirdi de l'importance du vêtement comme signe distinctif entre le riche et le pauvre, l'évolué et le non évolué, l'intellectuel et l'illetré. Il n'est pas rare qu'un chef de HAY guiziga ou l'une de ses épouses se

---

(1) Le fait que le revenu monétaire provenant de la vente du coton soit en grande partie la propriété des anciens n'est certainement pas étranger à ce phénomène.

rende à la ville à l'occasion du marché ou pour rendre visite à un parent ; il n'est pas rare non plus qu'un ancien paysan devenu citadin retourne dans son village d'origine, soit à l'occasion d'une fête, soit dans le but d'obtenir du mil: même s'il est chômeur et nourri à la ville par un frère de race ayant eu plus de chance que lui, de passage au village, il fera étalage de toute sa richesse : chaussures de cuir, pantalon de tergal, chemise blanche et peut-être cravate, lunettes de soleil et chapeau (qu'il aura peut-être emprunté à un camarade) seront le gage de son nouveau statut. Les villageois ont ainsi l'occasion de comparer leur façon de vivre avec celles des citadins et leur infériorité, dans le domaine du vêtement en particulier, est nettement perçue : on peut penser qu'ils auront à coeur de tenter de la combler. Les épouses jouent déjà en la matière- et joueront encore dans l'avenir - un rôle de stimulant à double titre : elles sont particulièrement sensibles aux cadeaux de vêtements ou de parfumerie et sont par ailleurs attirées par le citadin costumé. Le paysan qui voudra acquérir une épouse ou seulement conserver la sienne ne devra plus considérer l'achat de vêtements comme un luxe.

La naissance de besoins nouveaux attire évidemment le commerçant qui à son tour en favorise l'accroissement.

Il est actuellement possib le de se procurer sur des petits marchés de brousse des produits très divers; l'inventaire des produits qui étaient présentés en septembre 1966 sur le marché de Mussurtuk, d'importance très secondaire, nous permettra d'en juger.

On pouvait acheter ce jour là sur le marché :

- des produits alimentaires locaux : viande grillée et crue, mil, piment, gombo, tomates, huile
- des produits alimentaires provenant d'une autre région ou même importés d'un autre pays (Nigeria en particulier) sel, sucre, thé, chocolat, poisson sèché, lait et beurre, noix de cola, bonbons, oignons,
- des vêtements (pagnes, chemises tricots, chaussettes, culottes), des chaussures, des mouchoirs.

- des produits de parfumerie (savon, savonnettes, flacons de parfum, pommade, lames de rasoir)
- des objets de papeterie (enveloppes, stylos, cahiers),
- des allumettes, des cigarettes, du tabac ;
- houes, haches, couteaux....
- tout le nécessaire à la réparation d'un vélo : enveloppes, chambres à air, dissolution, rayons, billes, pédales...(un mécanicien était d'ailleurs sur place),
- des piles, des lampes de poche, des lampes tempête...
- des bobines de fil, de l'huile pour machine à coude,
- des comprimés d'Aspro...

Le tout en quantité suffisante pour permettre de satisfaire de nombreux clients.

La plupart des vendeurs ou vendeuses n'étaient pas guiziga, mais Fulbé ; 3/27 vendeurs seulement venaient vendre leur propre production (2 producteurs Fulbé de Yakang venaient vendre leurs tabac, oignons, outils de fer ; une femme guiziga Mutturua aras de Muda, vendait son surplus de gombo) : tous les autres étaient des revendeurs.

- Dix commerçantes Fulbé se partageaient le commerce du poisson, mil, tomates, sel, piment, huile, tabac en partie, viande grillée; 7 venaient de Yakang, 2 de Salak, une de Bogo ; elles avaient acheté leurs produits à Maroua, Yakang, Djapaï et Burgumandji (près des zones de pêche).

- le lait et le beurre étaient présentés par les épouses de pasteurs (Mbororo ou Fulbé) qui gardaient leurs troupeaux dans la région,

- les noix de cola avaient été apportées par trois femmes Fulbé de Yakang et Salak , et une femme guiziga de Muda,

- quatre commerçants (3 guiziga de Muda, un Fulbé de Yakang) se partageaient le commerce de tous les autres produits à l'exception de la viande crue.

- Deux boeufs achetés également à Yakang avaient été tués, dépecés et vendus sur le marché même par un guiziga de Muda et un guiziga de Mussurtuk qui en avaient donné par ailleurs une part importante à quatre autres guiziga assurant la revente au détail.

Si les petits marchés sont plus animés que par le passé, et permettent au guiziga de brousse de se procurer à peu de choses près ce dont il a besoin, on peut penser que cette évolution n'ira pas jusqu'à la naissance de gros marchés en pays guiziga, de la taille de ceux de Kaele et Dumru par exemple. La densité de population est relativement faible, et il n'existe pas de gros bourgs comme c'est le cas en pays Mundang, ou Tupuri, assurant aux commerçants une concentration suffisante de clients ; par ailleurs le guiziga qui veut vendre ses produits peut se rendre facilement sur un gros marché voisin (la RN 1, Maroua-Garoua traverse le centre du canton de Muturua).

Peu de marchés importants donc, mais un grand nombre de petits marchés : chaque village, même le plus reculé, désire avoir son marché hebdomadaire sur lequel ne sera éventuellement présenté que de la bière de mil. Même si l'on n'a rien à vendre, ou à acheter (en dehors de la bière), on fréquentera les marchés de la région, surtout en saison sèche; le marché est autant considéré comme un spectacle, ou comme un lieu où il est permis de rencontrer des amis et de discuter avec eux, que comme un lieu d'échange de biens.

IV - Conclusion

L'étude de l'organisation économique, notamment de la répartition des tâches entre les individus au niveau du HAY, du groupe de parenté et du village, et de la répartition du revenu entre les personnes qui en assurent la production, met l'accent sur la vigeur de la hierarchie sociale traditionnelle et sur sa résistance vis à vis de l'innovation.

Le statut social d'un individu, déterminé essentiellement par son appartenance clanique et lignagère (seule susceptible de lui donner accès au pouvoir politique ou religieux), par sa position à l'intérieur d'un groupe de parenté, par son âge et son sexe, détermine pour une grande part son statut économique. C'est l'agriculture qui fournit au guiziga l'essentiel de ses revenus ; l'outillage

agricole étant des plus légers, on peut dire que c'est la superficie et la valeur de la terre dont dispose le guiziga et le nombre de bras susceptibles de la cultiver qui déterminent le niveau de son revenu. Dans la mesure où de nos jours encore, les possibilités d'accès à la terre sont les mêmes pour tous les chefs de HAY, sans distinction, l'élément déterminant est la force de travail, et c'est à ce niveau que se manifestent le plus les inégalités. Les détenteurs du pouvoir politique et religieux au niveau des villages ou des cantons, les aînés au niveau du groupe de parenté, grâce au pouvoir de sanction politique ou religieux mis à leur disposition, obtiennent de leurs subordonnés des prestations en travail et par voie de conséquence un revenu plus élevé. L'inégalité entre membres d'un même HAY se manifeste quant à elle par la ponction opérée par le chef de HAY pour son propre compte, sur le revenu produit par l'ensemble des travailleurs du HAY ; la culture du coton amplifie encore ce phénomène.

C'est le statut social de l'individu qui détermine sa richesse, et on peut dire qu'à la limite on n'a pas le droit d'être riche (Maygida) si on ne possède pas selon les normes traditionnelles un statut élevé. Les personnes à prestige, admettent difficilement qu'un inférieur obtienne un revenu supérieur au leur ; jalousé il sera chargé de tous les maux du village, accusé peut-être de sorcellerie, et mis à l'écart par les autres chefs de HAY : il n'aura d'autres solutions que de reprendre son rang ou de quitter le village; deux jeunes chefs de HAY de notre connaissance qui avaient réussi à acheter une machine à coudre leur permettant, en dehors de leur travail aux champs, d'obtenir un revenu supplémentaire se trouvaient dans cette situation. On peut penser que dans un tel contexte, toute tentative d'amélioration des techniques culturales, par exemple, susceptible d'accroître le rendement ou les superficies cultivées, ne pourra aboutir que si elle est acceptée par les détenteurs du pouvoir, à quelque niveau qu'il se situent, les jeunes pouvant difficilement se permettre actuellement encore au niveau du village, de jouer impunément un rôle de leader.

On peut faire remarquer par ailleurs, que le groupe de parenté n'est pas le seul cadre à l'intérieur duquel l'entr'aide se manifeste, dans la mesure où les ressortissants d'un même groupe de parenté sont dispersés dans l'espace, des groupes de coopération se forment entre voisins surtout dans les villages de plaine où l'individu est autant si non plus membre d'une communauté villageoise que d'un groupe de parenté.

Nous allons essayer de montrer au cours des chapitres suivants que solidaires économiquement, les habitants d'un même village font également partie d'une communauté politique et religieuse.

Chapitre VIII - La communauté politique

Le type d'organisation politique mis en place par les Kirdi de plaine (tupuri, mundang, guiziga) est certainement l'aspect de la vie traditionnelle ayant le plus impressionné les premiers administrateurs qui se sont intéressés de près aux Kirdi. S'ils ont été incapables chez les "montagnards" comme le signale MARTIN (1) à propos des Mafa "d'identifier la véritable nature et les fonctions réelles du politique, en particulier au niveau de la communauté villageoise", qu'ils considéraient comme vouée à l'anarchie, les administrateurs ont par contre fort bien saisi le mécanisme de la répartition du pouvoir et l'efficacité du système politique traditionnel des gens de plaine, ainsi que les avantages qu'ils pourraient en retirer. Ainsi, lorsque le principe de l'administration indirecte a été abandonné et que les Français ont voulu créer des commandements kirdi indépendants, il leur a suffi, chez les guiziga du moins, de permettre à l'organisation politique traditionnelle qui en fait n'avait jamais cessé de fonctionner, de se manifester officiellement : elle répondait parfaitement à l'idée qu'ils se faisaient d'une structure politique efficace. Ils s'accordaient à reconnaître par ailleurs que c'était chez les guiziga que cette organisation s'était le mieux conservée : "l'organisation sociale et politique de nos kirdi (mundang, tupuri, guiziga) reposait jadis sur des bases identiques pour les trois tribus... chez les guissiga, elle a gardé toute sa vigueur, toute sa rigidité" (2). Ce n'est sans doute pas un hasard si les premières tentatives de mise en place de commandements païens indépendants en 1924, ont eu pour cadre les païens de plaine (ce nouveau statut ne fut appliqué aux "montagnards" qu'en 1940) ; ce n'est sans doute pas un hasard non plus si la réussite la plus éclatante a été enregistrée chez les guiziga de Muturua.

Nous avons eu l'occasion d'insister au cours des chapitres consacrés à "l'histoire" et à "l'organisation de la chefferie" sur la façon dont s'étaient créées ces chefferies ; nous avons également montré qu'elles s'étaient développées en absorband politiquement les nouveaux villages qui s'étaient créés à la périphérie et il nous semblait nécessaire de rappeler avant même d'aborder l'analyse de la communauté politique formée par le village que le village guiziga n'est qu'un élément d'un ensemble et ne bénéficie pas d'une indépendance totale : il est intégré dans une unité politique

---

(1) J.Y. MARTIN. op. cit. p. 241.

(2) COURNARIE. CEDILLE. FOURNEAU. op. cit. p. 10.

plus vaste ayant à sa tête un chef prestigieux résidant à Muturna, Lulu, Midjivin ou Marva, selon la chefferie à laquelle il appartient.

Nous avons indiqué que la création d'un village était généralement l'oeuvre des membres d'un même groupe de parenté qui à la suite de migrations, spontanées ou forcées, s'étaient installés sur un territoire non débroussé dont ils avaient su se concilier les génies (kuley). Les lois régissant les relations de parenté auraient donc pu, au début au moins, théoriquement suffire à régler les conflits internes et à maintenir ainsi la coexistence pacifique à l'intérieur de la communauté villageoise entre individus appartenant à un même groupe de parenté. Il était plus difficile par contre à la nouvelle communauté villageoise ainsi créée, de préserver son indépendance et de se prémunir contre toute attaque venue de l'extérieur, dans la mesure où elle avait affaire à des voisins turbulents, plus nombreux, mieux armés et assoiffés de butin, comme l'étaient les muturua, les midjivin, les kola... ; il fallait donc fuir ou accepter de s'intégrer à l'un de ces groupes voisins.

Le village qui acceptait (ou devait accepter) de se soumettre aux mutur a devait payer l'impôt et accepter l'autorité du chef de Muturna qui se faisait représenter par l'un des membres de sa famille, en contrepartie il était assuré de sa sécurité. Dès le début donc, les villageois étaient soumis à une double autorité, celle du représentant du chef de Muturua, celle du chef de leur groupe de parenté.

Dans la mesure où, par la suite, des étrangers sont venus s'adjoindre aux fondateurs du village, la situation est devenue plus complexe : il ne suffisait pas de maintenir la cohésion du village contre une attaque venue de l'extérieur, mais encore fallait-il organiser à l'intérieur du village la coexistence entre les ressortissants de groupes de parenté différents.

L'étude de la répartition du pouvoir au niveau du village nous permettra de voir comment les guiziga ont résolu ce problème de "politique intérieure".

I - Répartition du pouvoir.

A) Le chef (buï).

Le buï n'est pas à proprement parler un homme du village. Nous venons de voir que tous les villages placés traditionnellement et aujourd'hui "administrativement" sous la dépendance du chef de Muturua, ont obligatoirement à leur tête un descendant de Bildinguer, fils d'un chef traditionnel de Muturua, et donc issu du lignage ngi buï du clan muturua. Nommé par le pouvoir central, sans que ses futurs administrés puissent

donner leur avis, le chef de village, qui a résidé à Muturua pendant toute sa jeunesse est donc un étranger dans le village qu'il a pour mission d'administrer. Cela devait être plus sensible encore au temps où le village était l'expression géographique d'un clan.

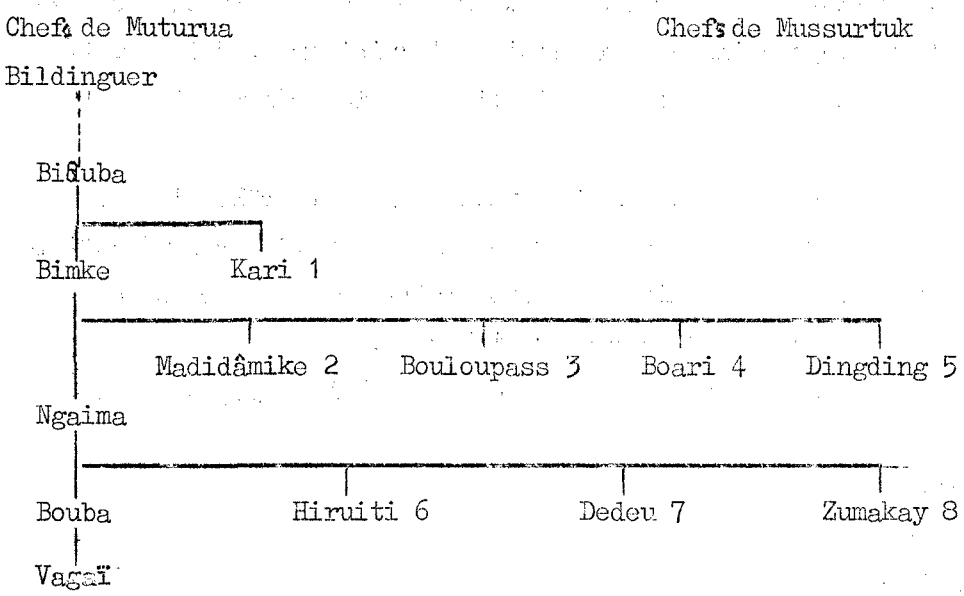
Représentant du chef de Muturua, le chef de village joue le rôle d'un fonctionnaire qui peut à tout moment être muté dans un autre village et même relevé définitivement de ses fonctions. Des règles coutumières fixent d'ailleurs un ordre bien défini pour l'attribution du commandement de certains villages :

- le fils aîné du chef de Muturua doit nécessairement commander à Mambaya, Ouzal et Guilpi ;
- le deuxième fils à Barânwa ;
- le troisième fils à Golom ;
- le quatrième fils à Ndukula ;
- le cinquième fils à Laf ;
- le dernier fils à Bruï puis à Lulu Bas.

Ces règles ne sont plus aussi impératives de nos jours, certains villages qui faisaient obligatoirement partie du circuit ne dépendent d'ailleurs plus de la chefferie de Muturua : c'est le cas de Ouzal et de Lulu Bas. Toutefois le chef de Muturua tient encore généralement compte pour l'attribution des chefferies de considérations d'âge et donne au plus âgé de ses fils ou frères les chefferies les plus importantes, le décès de l'un d'entre eux entraînant parfois une redistribution générale.

A la mort du chef de Muturua, son fils aîné qui lui succède, à condition bien sûr qu'il ait lui-même suffisamment d'enfants, démet de leurs fonctions tous les chefs de villages c'est-à-dire ses frères et ses oncles, et les remplace par ses propres fils. Toute possibilité de création au niveau d'un village d'une chefferie durable susceptible d'entrer en conflit avec le pouvoir central est ainsi écartée : le chef de village n'est pas chef à vie, son fils ne peut jamais lui succéder, seul peut le remplacer l'un de ses frères ou de ses neveux.

Ainsi, alors que depuis la fondation de Mussurtuk par les guiziga Tsabaï trois massaï seulement ont assumé la fonction de chef religieux, huit Muturua Ngi Buï, se sont succédés au commandement du village.



L'actuel chef de Mussurtuk est fils de Ngaima, ancien chef de Muturua, et oncle de l'actuel chef de canton. Avant d'être nommé à Mussurtuk il avait été chef à Laf pendant deux ans ; c'est la mort de l'un de ses frères qui lui valut d'être nommé à Mussurtuk en remplacement de Dedeu appelé à exercer le commandement dans un village plus important, celui de Titin.

Le chef de village est traditionnellement chargé de percevoir l'impôt, de veiller à l'exécution des ordres venant de l'autorité supérieure et de régler les palabres consécutifs à des vols de bétail par exemple, des bagarres et surtout à des rapts d'épouses, il sanctionne lui-même les coupables en leur infligeant des amendes ou demande à ce qu'ils soient traduits devant l'autorité supérieure, en l'occurence le chef de Muturua.

Il n'a aucun pouvoir sur l'attribution des terres. En aucun cas il ne peut s'emparer des terres appartenant à l'un de ses administrés et nous avons vu que lorsqu'un chef de Hay quitte le village, s'il laisse souvent ses champs à la disposition du chef de village, il pourra les récupérer quand bon lui semblera. Il ne peut pas non plus s'opposer à ce qu'un chef de Hay s'approprie des terres non débroussées (1) et n'est aucunement habilité à intervenir dans les litiges opposant éventuellement des individus à propos de partage d'héritage de champs, ou de contestations de droit de propriété (2). Les champs qu'il

---

(1) Nous avons signalé qu'il n'en serait pas encore longtemps ainsi dans la mesure où les terres (karal notamment) commenceront à faire défaut.

(2) Lors du conflit survenu entre Mussurtuk et Fulu en 1958 à propos de contestations de limiter des territoires villageois, ce sont les massaï et non les buï qui ont tranché la question.

cultive lui-même avec l'aide des membres de sa famille ne lui appartiennent pas d'ailleurs pas (1) : ce sont en somme des champs de fonction, qui ne seront pas donnés en héritage à ses fils, mais au chef qui lui succèdera à la tête du village.

Le chef n'a pas le droit de prononcer l'exclusion d'un membre du village. En fait, en raison du prestige dont il jouit auprès des villageois par le seul fait qu'il est leur chef, descendant en ligne directe du prestigieux fondateur de la tribu, et de la crainte qu'il inspire par le pouvoir de sanction dont il dispose, il pourra acculer à la fuite les individus qu'il considère comme indésirables. Pour parvenir à ses fins il dispose en effet de plusieurs moyens :

- il fera pression sur les autres villageois pour entretenir autour de l'individu en question un climat d'hostilité : on ne lui adressera plus la parole, on refusera de coopérer avec lui dans les travaux de cultures... la vie au village devenant intenable, l'indésirable partira de lui-même s'installer ailleurs ;

- il pourra également punir très sévèrement l'individu qui lui déplaira, à la moindre faute de sa part, soit en lui infligeant une forte amende, soit en refusant la tenue de palabre ; l'individu sera alors traduit devant le chef de Muturua, or il est bien connu chez les guiziga - il en est souvent de même ailleurs - que l'importance de la sanction dépend plus de la position sociale de celui qui la prononce que de la gravité de la faute.

Sera considéré comme indésirable, l'individu qui cause fréquemment des troubles (vols, bagarres...), mais aussi, surtout par le passé, l'individu dont le seul crime pouvait être d'avoir refusé à plusieurs reprises de travailler gratuitement dans le champ du chef ou dans le champ cultivé éventuellement au profit du Buï Muturua.

Ce genre d'exactions de la part du chef devient de plus en plus difficile dans la mesure où d'une part ses administrés pourraient faire appel à "l'administration officielle" et où d'autre part les détenteurs du pouvoir au niveau des groupes de parenté et surtout le massaï et le Mbur Madeda du village, comme nous allons le voir, exercent un pouvoir de contrôle non négligeable ; le chef est tenu avant de prendre une décision importante, de consulter les représentants des villageois.

Le chef est représenté au niveau des différents quartiers par des chefs de quartiers qu'il nomme lui-même, en tenant compte de leur âge, de leurs capacités, de la considération dont ils jouissent auprès des habitants du quartier et de leur appar-

---

(1) Sauf évidemment s'il s'est approprié de nouveaux champs lui-même en débroussant, ce qui est généralement le cas, champs qu'il pourra alors transmettre en héritage à ses fils.

tenance clanique et lignagère ; le chef de quartier appartient généralement au groupe de parenté le plus anciennement installé dans le quartier, ou le plus fortement représenté. Il a pour mission d'aider le chef à percevoir l'impôt et d'assurer la liaison entre le chef de village et les habitants du quartier ; il ne dispose lui-même d'aucun pouvoir de sanction.

B) Le chef religieux (massaï).

Le massaï est généralement l'aîné des descendants par l'aîné du fondateur du village. Nous avons signalé que ce n'était pas le cas à Mussurtuk puisque le premier massaï, fondateur du village, avait été tué ainsi que tous ses fils ; le guiziga Tsabaï chargé d'assumer la fonction lors de la deuxième fondation de Mussurtuk était descendant du Mbur Madeda de l'époque, et à ce titre initié au culte du Kuli.

Le massaï est avant tout chef religieux et ne dispose en principe d'aucun pouvoir politique officiel. Toutefois, en raison du prestige attaché à la fonction et des graves conséquences que pourrait avoir pour tout le village l'hostilité du massaï à l'égard d'un ou de plusieurs des habitants, le chef religieux peut participer très activement à la gestion des affaires du village. La santé des villageois, y compris du Buï, leur prospérité économique sont liées à la bienveillance du kuli du village et seul le massaï est capable de mener à bien les rites nécessaires à l'obtention de cette bienveillance ; la mauvaise attitude d'un villageois à l'égard du kuli peut nuire à l'efficacité de ces rites, et le massaï ne manquera pas d'en faire endosser la responsabilité à l'individu qui lui déplairait ou au chef qui n'aurait pas tenu compte de ses conseils; c'est dire l'importance des moyens de pression dont dispose le massaï.

Contrairement au buï qui est un étranger venu de Muturua, pouvant n'exercer ses fonctions que pendant une période limitée, le massaï descendant des premiers habitants est par excellence l'homme du village, il est le seul, de son vivant, à pouvoir exercer les fonctions de chef religieux, ce qui ajoute encore à la crainte qu'il inspire et au respect dont il est l'objet.

Les administrateurs s'étaient parfaitement rendu compte de l'influence que pouvait avoir le massaï sur la bonne "tenue" du village ; gagner un buï à leur cause n'entraînait pas nécessairement l'adhésion de tous les villageois si le massaï y était hostile. DIETMAN explique les ennuis suscités en 1937 à l'administration par le village de Muda par le rôle néfaste joué par le massaï "agitateur impénitent, ennemi opiniâtre du blanc".

Ainsi, même si ces pouvoirs ne sont pas officiellement reconnus, le massaï n'en exerce pas moins au niveau du village un rôle politique important : il peut assister, s'il le désire, à tous les jugements, prend connaissance de toutes les décisions du chef du village et de l'autorité centrale de Muturua et peut éventuellement les contester ou du moins discuter des modalités d'application. Son immixtion dans la gestion des affaires du village indispose d'ailleurs fréquemment le buï et les relations entre ces deux personnages centraux du village sont loin d'être toujours excellentes : dans de nombreux cas, seules la sagesse et la diplomatie du Mbur Madedâ du village permettront d'éviter un conflit ouvert.

C) Le Mbur Madedâ du village (1).

Choisi par les villageois généralement parmi les membres du clan ou du lignage le plus représenté dans le village, le Mbur Madedâ est avant tout le représentant du peuple auprès de l'autorité politique et religieuse du village. Le buï nous l'avons dit, est un étranger de passage, le massaï intermédiaire nécessaire entre les villageois et le kuli, est membre d'un groupe de parenté, celui des fondateurs du village, qu'il est parfois accusé d'ailleurs de favoriser au détriment des autres, le Mbur Madedâ du village n'appartient en principe à aucun parti : ce sont sa sagesse, son impartialité, sa diplomatie qui lui valent d'être choisi pour exercer cette fonction.

Selon la version présentée par nos informateurs, dont un Mbur Madedâ de village en personne, la fonction aurait été créée pour servir de "pouvoir compensateur" à l'autorité du buï notamment, à une époque où ce dernier se rendait coupable d'exactions : vente des habitants aux Fulbé, confiscation des biens de certains de ses administrés... Le rôle du Mbur Madedâ était alors d'être l'avocat des villageois auprès du chef : il donnait des conseils de modération et pouvait même dans le cas de graves abus porter plainte contre le chef auprès du Buï Muturua et plus tard de l'administration. Il semble qu'il ait pris par la suite de plus en plus d'importance.

Apparemment moins prestigieux que le buï ou le massaï, investi d'aucun pouvoir de sanction politique ou religieux, le Mbur Madedâ joue en fait actuellement un rôle de tout premier ordre. A la fois sous-chef et sous-massaï - il assume indifféremment l'intérim du chef ou du massaï en cas d'absence prolongée de l'un d'eux, ou en cas de décès, en attendant la nomination d'un nouveau chef ou l'investiture d'un nouveau massaï - il est en permanence informé de toutes les affaires que peuvent avoir à

(1) Nous spécifions "du village", l'expression mbur madedâ seule pouvant prêter à confusion dans la mesure où elle peut désigner aussi le chef de clan, le chef de lignage ou tout autre individu considéré comme prestigieux à cause de la sagesse de ses conseils.

qui dans l'exercice de leurs fonctions ne communiquent jamais directement entr'eux. Le massaï traiter ces deux notabilités. Il sert d'intermédiaire entre le buï et le massaï/décide-t-il de faire un sacrifice, il en informera le chef par l'intermédiaire du Mbur Madedâ ; faut-il de la main-d'oeuvre pour entretenir un chemin ou réparer par exemple le toit de l'école de Muda, c'est par le Mbur Madedâ que le chef de Mussurtuk fera part au massaï de ses intentions. Dans un cas comme dans l'autre, il ne servira pas seulement d'intermédiaire, mais pourra donner son avis ; il est ainsi à la fois le symbole de la "participation" des villageois qu'il représente, à la gestion des affaires de leur village, et la garantie qu'aucune intrigue ne pourra se tramer à leur insu.

Choisi par les villageois, accepté par les détenteurs du pouvoir, il est à la fois l'homme le mieux informé et le plus écouté : il peut à ce titre jouer un rôle de conciliateur des plus appréciables au cours des différends survenus éventuellement entre chefs de Hay, mais surtout entre le buï et le massaï. Nous avons eu personnellement l'occasion d'en faire l'expérience lors de notre arrivée au village : acceptés par le buï, discutés par le massaï, c'est en grande partie à la diplomatie du Mbur Madedâ gagné à notre cause, que nous devons d'avoir pu nous y installer. Ayant la confiance des villageois, il a pu plus facilement que le buï intervenir en notre faveur d'une part auprès des villageois soumis à l'influence du massaï, d'autre part auprès du massaï lui-même qui accepte plus facilement les conseils du Mbur Madedâ que les ordres du chef.

Conseiller auprès du massaï et du buï, agent de liaison et arbitre des conflits, il joue également le rôle d'avocat de la défense près le tribunal coutumier du village. Les vols, les rixes n'ayant pas entraîné mort d'hommes se règlent généralement au niveau du village, ceci dans l'intérêt à la fois du chef de village, de l'offenseur et de l'offensé ;

- l'offensé est largement dédommagé, dans le cas d'un vol par exemple, ce qui n'est pas toujours le cas si l'affaire est portée devant l'instance administrative ;
- l'offenseur paie une amende, mais il ne fait ensuite l'objet d'aucune poursuite (nous avons signalé que dans le cas où le chef voulait punir très sévèrement un villageois, il refusait de prononcer le jugement et traduisait l'intéressé devant l'instance supérieure).
- le chef reçoit un dédommagement appréciable pour avoir accepté de rendre la justice. C'est le plaignant qui supporte les frais d'honoraires ou plus exactement celui en faveur de qui le jugement est prononcé ; ce dernier essaie d'ailleurs d'inclure dans

le montant du dédommagement qu'il demande les frais qu'il devra supporter : personne n'est dupe en l'occurence et entre dans son jeu (1).

Le chef de village est assisté dans son rôle de juge par des anciens réputés pour leur sagesse qu'il nomme lui-même, par le massaï et le Mbur Madedâ. Si les conseillers et le massaï - leur présence n'est d'ailleurs pas indispensable - ne peuvent donner leur avis que dans le cas où le chef le leur demande (leur rôle est essentiellement d'instruire l'affaire), le Mbur Madedâ par contre qui, lui, assiste nécessairement au jugement, donne obligatoirement son avis. En matière de justice donc, le chef de village ne peut prendre aucune décision sans avoir consulté le Mbur Madedâ, c'est là une garantie pour les villageois qu'il ne commettra pas d'abus. Son intervention irait généralement, disent les guiziga, dans le sens d'une diminution de la peine ; étranger au village, le chef aurait tendance à punir sévèrement, la somme qu'il prélève est d'ailleurs fonction de l'importance de l'amende qu'il inflige ; représentant des villageois, le Mbur Madedâ essaie au contraire de montrer au chef les avantages de l'indulgence : meilleure entente entre les villageois, relations amicales entre villageois et chef de village.

D) Les chefs de lignages (Mbur Madedâ).

Le chef, le massaï et le mbur madedâ du village, s'occupent généralement des questions intéressant "le village" : relations avec l'autorité supérieure, exécution au niveau du village des décisions de l'administration, maintien de l'ordre... Parallèlement à cette autorité 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. Nous avons signalé que l'expression "chef de lignage" était d'ailleurs assez mal choisie, puisqu'en raison de la dissimination dans l'espace des membres d'un même groupe de parenté, l'individu qui assumait cette fonction n'était pas nécessairement le chef de lignage mais celui qui, au niveau du village, était généalogiquement le plus proche du chef de lignage.

---

(1) Nous avons assisté à Lulu à un jugement relatif à un vol de femme : un homme avait volé une femme mariée, l'ancien mari est venu demander au frère aîné de son ex-épouse qui faisait office de beau-père, ce dernier étant décédé, de lui rembourser quatre chèvres de dot. Le frère n'avait pas les quatre chèvres demandées et n'avait pas pu convaincre sa soeur de retourner chez son ancien mari : l'affaire avait ainsi traîné en longueur jusqu'au jour où l'ancien mari porta plainte auprès du chef. Persuadé que le jugement serait prononcé en sa faveur et qu'il devrait en conséquence payer les services du chef, il demanda à son beau-frère le remboursement non pas de quatre mais de six chèvres prétextant que si les quatre chèvres lui avaient été remboursées en temps voulu "elles auraient déjà fait des petits". Il obtint effectivement ses six chèvres, mais tous ceux qui participaient au jugement savaient fort bien qu'une chèvres au moins reviendrait au chef.

Le rôle du chef de lignage est d'essayer de réduire les conflits pouvant éclater entre membres du groupe de parenté dont il est le chef (rixes, contestations d'héritages...) et si possible entre membres de son groupe et d'un autre groupe de parenté, en essayant de se mettre d'accord avec le chef de lignage adverse. Sauf dans les cas graves qui nécessitent l'intervention du buï, la plupart des conflits ordinaires se règlent au niveau des groupes de parenté à moins que l'un des belligérants ne refuse la médiation du chef de lignage et décide de porter l'affaire devant le buï.

Le chef de lignage a le droit d'assister à tous les jugements mettant en cause un membre de son lignage. Dans la mesure où on ne lui demandera pas son avis, il se contentera d'écouter, mais sa présence en tant que parent de l'accusé, au statut social élevé, sera à elle seule une garantie supplémentaire de l'honneté du jugement. Il est d'ailleurs fréquent que les chefs de lignage, en raison de leur prestige, soient nommés conseillers permanents du chef en matière de justice.

Si les fonctions de buï, massaï et mbur madedâ du village sont nécessairement assumées par trois personnes différentes, une même personne peut par contre cumuler l'une de ces trois fonctions avec celle de chef de lignage. Ainsi en est-il du buï de Mussurtuk qui est en même temps chef de lignage des guiziga muturua ngi buï de Mussurtuk, et du mbur madedâ du village qui est aussi chef de lignage des guiziga Pedizam habitant dans son village. Les fonctions assumées par le grand chef de Muturua sont plus diverses encore, puisqu'il est à la fois chef du clan Muturua, chef du lignage ngi buï, chef du village de Muturua et chef du canton de Muturua, à la fois traditionnel et administratif.

L'organisation politique du village, permettant, comme nous venons de l'analyser, de réduire les conflits entre membres d'une même communauté villageoise, présente un certain nombre de caractéristiques qu'il serait peut-être intéressant de rappeler d'une façon plus systématique.

On peut constater en premier lieu, que, selon la nature des conflits, les conséquences qu'ils pourraient avoir et le groupe de parenté auquel appartiennent les individus engagés dans ce conflit, la procédure de conciliation sera engagée au niveau du lignage ou au niveau du détenteur de l'autorité politique du "village" le buï. Ces deux autorités sont complémentaires et non pas concurrentielles : le buï, 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.

Par contre, ce sera notre deuxième remarque, si le buï est le seul personnage du village à pouvoir recourir à la contrainte physique, il n'a pas pour autant un pouvoir illimité et doit composer avec le massaï ou le mbur madedâ. Un certain équilibre s'établit ainsi entre le pouvoir imposé de l'extérieur par le chef de Muturua et un pouvoir compensateur émanant des membres de la communauté villageoise dont sont investis le massaï et le mbur madedâ. Nous avons vu que cette dualité était souvent source de conflits : selon les circonstances et le coefficient personnel des détenteurs du pouvoir, l'équilibre peut être momentanément rompu. En période troublée (vols fréquents, rixes entraînant mort d'hommes, conflit avec un autre village) c'est le pouvoir du buï qui sera valorisé alors qu'en cas de mauvaises récoltes ou de maladies imputables à la colère du kuli, c'est du massaï que l'on attendra le salut, son pouvoir de pression en sera d'autant plus grand, au détriment de celui du chef qui pourra d'ailleurs être en partie tenu pour responsable des calamités.

La personnalité de chacun joue également un rôle important (1) : les conflits entre le buï et le massaï sont souvent des conflits de personnes, l'intervention du mbur madedâ sera plus ou moins efficace selon le prestige qu'il aura su acquérir auprès du chef, du massaï et des villageois. Dans le cas d'un conflit grave entre le buï et les villageois, le buï muturua pourra être amené à intervenir à la demande du mbur madedâ pour donner au chef de village des consignes de modération ou même pour le démettre de ses fonctions ; le mbur madedâ pourrait lui-même être remplacé si les villageois estimaient qu'il n'est pas capable de mener à bien son rôle de médiateur ; seul le massaï est immuable, mais il n'a en fait aucun intérêt à se montrer en permanence hostile aux villageois, son prestige en souffrirait, il se retrouverait isolé, ce qui est à l'opposé du but recherché par tout guiziga.

La société dispose ainsi de moyens de rétablir un équilibre momentanément rompu.

Nous voudrions enfin rappeler, que s'il peut y avoir conflit entre détenteurs de l'autorité, en aucun cas il ne peut y avoir compétition entre plusieurs groupes de parenté pour l'attribution du pouvoir.

---

(1) Dans un rapport de tournée effectuée en janvier 1940 dans le canton de Muturua, M.LAVIT notait : "La différence d'autorité entre eux (chef et massaï) est souvent difficile à établir. Dans certains endroits le massaï commande virtuellement le village (buruï) par exemple, tandis qu'ailleurs le chef paraît seul écouté (Baranwa). On est arrivé, semble-t-il, à l'ère où la personnalité du chef l'emporte sur les rites ancestraux dès qu'elle s'affirme supérieure à celle du massaï qui les représente.

II - Solidarité vis-à-vis de l'extérieur.

L'étude de la répartition du pouvoir au niveau du village nous a permis d'analyser par la même occasion les modalités selon lesquelles les conflits survenus entre membres d'une même communauté villageoise pouvaient être résolus.

Nous allons examiner maintenant dans quelle mesure le fait d'être membres d'une même communauté villageoise, crée entre les individus, quelle que soit par ailleurs leur appartenance clanique ou lignagère, des liens de solidarité suffisamment forts pour les amener à réagir en tant que groupe contre toute attaque venue de l'extérieur.

Il n'est qu'à lire les rapports d'administrateurs ou écouter les vieux guiziga parler du passé pour constater que l'histoire des guiziga est truffée de guerres entre villages et ce jusqu'à une époque récente. Tout était prétexte pour le guiziga à manier la massue ou le poignard : délimitation des territoires villageois, rixes sur un marché pour les raisons les plus futiles surtout lorsque la bière avait coulé à flots, vols de femmes ou de bétail.

La solidarité villageoise jouait donc dans les cas où le village était menacé dans son ensemble (contestations de frontières par exemple) ce qui est tout à fait normal, mais aussi dans le cas où l'agression extérieure était dirigée contre un membre seulement de cette communauté ; on peut donc parler à propos du village de "communauté politique" particulièrement solide.

En fait cette solidarité villageoise se manifestait beaucoup plus souvent qu'elle n'aurait dû théoriquement le faire. En effet, si le système politique mis en place au niveau de la chefferie favorisait l'extension du conflit au niveau du village, et de la chefferie toute entière, dans le cas d'une agression commise par un étranger contre un ressortissant de la chefferie, il devait permettre en principe d'éviter qu'un conflit survenu entre ressortissants de deux villages relevant de la même unité territoriale ne dégénère en guerre entre villages.

Dans le cas où un ressortissant de la chefferie de Midjivin par exemple tue un guiziga de Muturua, à moins que l'affaire ne soit rapidement réglée entre les deux groupes de parenté concernés (l'un des frères de la victime tuera l'agresseur ou plus récemment recevra gratuitement une femme en compensation), il n'y a aucune raison pour que le conflit ne s'étende pas au niveau des deux villages ou même des deux chefferies(1).

---

(1) Le chef de Muturua ne s'était-il pas en effet engagé à protéger les gens qu'il avait soumis ou ceux qui avaient accepté de se soumettre ?

La chefferie étant l'unité politique d'extension maximum, aucune autorité supérieure ne peut en effet intervenir pour réduire les conflits. Les pertes sont généralement lourdes (en 1933 : lutte entre Mussurtuk et Gaviang ; bilan : 15 morts et de très nombreux blessés.

Par contre, si un habitant de Mussurtuk insulte ou tue un homme de Muda par exemple, on lui vole sa femme, ce qui est beaucoup plus fréquent, il n'y a en principe aucune raison pour que le conflit s'étende au niveau du village ; le chef de Mussurtuk et celui de Muda (1) aidés de leurs "Mi jivid" respectifs, rechercheront le coupable, le chef de Mussurtuk le jugera ou demandera sa parution devant le chef de Muturua ; le meurtrier sera exécuté à Muturua, le ravisseur d'épouse invité à rembourser la dot ou à restituer l'épouse.

Le fait que dans de nombreux cas le conflit dégénère en guerre entre deux villages est la preuve que l'autorité des chefs de village est souvent remise en question et que jusqu'à une époque récente l'intégration officielle dans l'unité politique qu'est la chefferie, de plusieurs groupements d'origines différentes venues s'installer à des époques différentes n'était pas pleinement réalisée dans les faits. Si ces conflits étaient généralement moins meurtriers que ceux précédemment décrits, ils n'en étaient pas moins fréquents et pouvaient quand même faire de nombreuses victimes ; ils présentaient par ailleurs la particularité de ne jamais être parfaitement réglés et pouvaient durer des années.

Ainsi l'opposition entre Tchoffi et Nubu qui avait pris naissance en 1931 et fait plusieurs blessés, était signalée par l'administrateur MENARD (2) comme très vive encore en 1939 ("bagarres fréquentes entre jeunes de Tchoffi et Nubu") ; ce n'est qu'en janvier 1940 que le chef de subdivision de Kaele, M. LAVIT pouvait annoncer la fin des hostilités (3). Ces mêmes gens de Nubu avaient d'ailleurs pris le temps en 1936 de s'opposer également aux habitants de Damay, auxquels ils s'opposèrent de nouveau en 1958.

---

(1) Ce sont en principe deux frères, ce qui facilitera la coopération.

(2) Rapport administratif. mai 1939.

(3) Rapport de tournée. janvier 1940 : "Nous avons enregistré notamment la fin de l'histoire entre les villages de Nubu et Tchoffi... entretenue par un certain Kiteka dont la mort survenue en novembre 1939 a étaint cet esprit de vindicte qui dressait les gens de Nubu contre ceux de Tchoffi".

III - Evolution récente.

L'organisation politique des villages du canton de Muturua, telle que nous venons de la décrire, n'a pas subi de modifications importantes depuis sa mise en place, au temps de Bildenguer, jusqu'à nos jours. Elle a su résister avec un égal bonheur à toutes les tentatives de désintégration.

Nous avons signalé qu'à l'époque où les guiziga battus par les Foulbé avaient dû se soumettre, le chef de Muturua (tout comme celui de Midjivin d'ailleurs) avait réussi à maintenir ses fils à la tête des villages relevant traditionnellement de son commandement, et à continuer à exercer ainsi sur ses sujets un pouvoir de fait sinon de droit. Plus de vingt ans d'application du système d'administration indirecte institué par la colonisation allemande et repris ensuite par les Français jusqu'en 1924 n'avait pas réussi non plus à désintégrer l'organisation traditionnelle qui fut officiellement reconnue lors de la création de commandements païens indépendants et continue de fonctionner encore de nos jours sans avoir subi de modifications profondes.

L'attribution du pouvoir est toujours déterminée par des critères d'ordre généalogique : l'actuel chef de Muturua est le fils aîné de son prédécesseur Buba, les chefs de villages relevant de l'ancienne chefferie formant actuellement le "canton" sont membres du lignage ngi buï du clan muturua, frères ou oncles du chef de canton. L'administration n'est presque jamais intervenue dans les nominations, elle s'est contentée d'entériner le choix traditionnel et d'attribuer aux élus des pouvoirs administratifs. Dans les rares cas où elle est intervenue pour destituer un chef qui lui causait des ennuis et en nommer un autre à sa place, elle s'est rendu compte que loin de s'améliorer la situation ne faisait qu'empirer : les guiziga continuaient à obéir à l'ancien chef et causaient des ennuis à l'intrus. Démis de ses fonctions en 1933 par décision de l'administration française, le chef de Midjivin devait ainsi être rétabli dans son commandement moins d'un an après. Plus récemment, un sous-préfet de Kaele voulant imposer aux habitants de Fulu un chef de son choix (un guiziga Mbana Buï parent du chef de Midjivin mais non son fils) dut se résoudre, devant l'attitude des villageois (1), à ne faire assurer à ce dernier qu'un intérim de trois mois.

---

(1) Un informateur d'un village voisin m'avait expliqué que les guiziga tenaient à avoir pour chef du village un fils ou un frère du chef de canton pour deux raisons : d'une part parce que c'est "l'affaire des habitudes" d'autre part parce que dans ce cas, le chef de village est contrôlé de beaucoup plus près : le chef de canton se considérant comme en partie responsable des actes de ses fils ou frères plus jeunes, fera en sorte qu'ils ne commettent pas de graves malhonnetés pouvant porter atteinte à son propre prestige.

Les attributions des chefs de village sont les mêmes que par le passé :
- jadis percepteur pour le compte du chef de Muturua, le buï continue de l'être aujourd'hui, à ceci près, bien sûr, que le chef de Muturua ne fixe plus lui-même les taux et qu'il doit reverser la plus grande partie du montant de l'impôt à l'administration ;
- sa fonction de juge, il continue de l'exercer comme par le passé, l'administration officielle étant favorable à ce que la plupart des conflits soient réglés selon les normes traditionnelles ;
- les ordres de cette même administration passent toujours par le canal traditionnel : le buï ne reçoit d'ordres que du chef de Muturua, il doit comme jadis veiller à la bonne exécution de ces ordres et rendre des comptes à l'autorité traditionnelle de Muturua.

Il en est de même pour le guiziga de base : rien ou presque n'a changé pour lui. Il continue de considérer le chef de village beaucoup plus comme un chef traditionnel nommé en raison des liens de parenté qui l'unissent au chef de canton que comme un chef administratif détenant son pouvoir du sous-préfet. De même, il ne vient à l'idée d'aucun des chefs de Hay de Mussurtuk interrogés à ce sujet, que le chef de Muturua pourrait ne pas être le fils aîné de Buba ; seule sa naissance peut lui donner le prestige nécessaire à l'exercice de sa fonction : descendant de Bildinguer par les aînés, celui-ci lui a légué sa gloire et son invulnérabilité.

Ce mode de répartition traditionnelle du pouvoir politique ne nous semble cependant pas destiné à survivre longtemps encore.

Une pareille organisation suppose en effet une famille nombreuse : si Bildenguer avait, dit-on, trois cents femmes, si Ngaima, grand-père du chef actuel de Muturua avait, nous dit FOURNEAU (1), cinquante épouses et cent cinquante enfants dont soixante dix vivants, il n'en était pas de même de son successeur Buba ; il faut également que les prétendants aux chefferies de village acceptent d'assumer cette fonction, ce qui sera de moins en moins le cas. Le chef de canton ayant en effet suffisamment de ressources financières pour permettre à ses fils ou frères de faire quelques études - il doit par ailleurs donner l'exemple - ceux-ci préfèreront fréquenter l'école et occuper, après s'être islamisés dans la plupart des cas, un poste de fonctionnaire plutôt que de végéter comme chef d'un village de brousse, même si les avantages attachés à la fonction sont loin d'être négligeables.

---

(1) COURNARIE-CEDILLE-FOURNEAU. op. cit. p. 14.

Douze villages du canton de Muturua ont encore pour chef des fils de Ngaima : leur remplacement posera de sérieux problèmes ; le successeur de Ngaima n'eut qu'une quinzaine de fils : deux sont actuellement chefs de village, les autres sont fonctionnaires ou scolarisés et il y a peu de chances qu'ils acceptent de devenir chefs de village. Il en sera vraisemblablement de même des fils de l'actuel chef de canton.

Ce vieillissement des cadres, pourrait-on dire, a déjà posé de sérieux problèmes au chef de canton. Nous avons signalé qu'une des raisons de la stabilité du système était le remplacement de tous les chefs de village lors de l'intronisation d'un nouveau chef à Muturua. Le chef substituait à ses oncles ou frères, ses fils sur lesquels il avait un plus grand ascendant, évitant ainsi tout risque de sécession d'un ou plusieurs villages. N'ayant pu le faire, faute de candidats, le chef se heurta en 1959 à l'opposition de tous ses oncles : "les chefs de villages (ou quartiers) de Laf - Mulva - Mussurtuk - Muda - Midawa - Tchoffi - Nubu - Damay - Mogom - Mordauk - Titin - Durlum - Pilim - Bruï - Lalang - Zibou - Gurmuï - Ganaha - Tahaï - Badjava ne voudraient plus se soumettre au chef de canton de Muturua" signalait un rapport administratif ; c'est déjà là une marque de l'affaiblissement du pouvoir.

Dans la mesure où les candidats à la chefferie selon les normes traditionnelles ne seront plus suffisamment nombreux, l'administration pourra plus facilement imposer des chefs de son choix : ce sera là une modification importante du système politique traditionnel. Mais le changement le plus radical, tant dans la répartition de l'autorité au niveau du village que dans la conception même de la communauté villageoise, nous semble devoir être apporté à plus ou moins long terme par l'implantation au niveau de chaque village du Parti de l'Union Nationale Camerounaise.

Déjà, en marge de l'autorité exercée au niveau du village par le Buï, le massaï et le mbur madedâ, et au niveau des groupes de parenté par les chefs de lignage, prend naissance un troisième type d'autorité exercé par les représentants de l'U.N.C. Nommés par les villageois, quatre présidents se partagent la responsabilité du village divisé en quatre groupes selon les critères d'âge et de sexe : femmes et hommes, jeunes gens et jeunes filles.

Chaque président a un représentant dans chaque quartier ; c'est le président des hommes qui assume la responsabilité du Parti au niveau du village.

L'U.N.C. semble avoir au niveau du village deux objectifs essentiels :

- contribuer à créer une conscience nationale,
- oeuvrer dans le sens du développement par le biais de l'éducation.

Chaque président, aidé de ses adjoints, assume une triple fonction :

- il veille à ce que chaque individu placé sous sa responsabilité soit muni, moyennant le versement d'une cotisation, de sa carte d'affiliation au Parti ;

- recevant en principe des conseils des animateurs et animatrices ruraux, il doit veiller à ce que ces conseils soient suivis par les membres de son groupe : conseils d'hygiène corporelle et alimentaire, d'éducation des enfants, incitation au travail, à la bonne entente entre les villageois... ;

- il est enfin chargé de régler les conflits survenus entre membres de son groupe : il peut même infliger des amendes sans en référer nécessairement au chef. Des querelles opposant des individus n'appartenant pas au même groupe d'âge ou de sexe pourront d'ailleurs être également réglées par les représentants du Parti : un tribunal mixte, composé d'éléments du groupe de chacun des belligérants pourra se constituer et statuer sur les responsabilités. Un exemple m'a été cité : celui d'une femme qui, estimant avoir été battue à tort par son mari, porta plainte auprès de la présidente de l'UNC ; cette dernière en informa le président du groupe des hommes : un tribunal mixte se constitua et infligea des sanctions. Il ne sera fait appel au buï que dans les cas graves.

Les représentants de l'U.N.C. auraient donc tendance - mais ce n'est pas encore très sensible - à s'attribuer peu à peu des pouvoirs qui appartenaient jadis au chef de village ou aux chefs des lignages. A la solidarité basée sur les relations de parenté, le Parti substitue une solidarité basée sur l'appartenance à un même groupe d'âge et de sexe. Ceci est actuellement surtout sensible chez les jeunes qui ont souvent l'occasion d'affirmer leur solidarité : culture en commun d'un champ des "jeunesses" dont le produit sera utilisé pour acheter les vêtements des "jeunesses" et festoyer ensemble le jour de la fête des "jeunesses".

IV - Conclusion.

Nous avons insisté sur le fait que les possibilités d'accès au pouvoir étaient étroitement déterminées par l'appartenance clanique et lignagère d'un individu et sa position à l'intérieur de son groupe de parenté. Le "pouvoir" est donc apparemment le reflet d'une inégalité entre groupes de parenté, inégalité qu'il contribue par ailleurs à préserver. Au niveau de la chefferie de Muturua, un clan domine tous les autres, celui des Muturua, à l'intérieur de ce clan un lignage est particulièrement

privilégié celui des Muturua Ngi Buï ; il en est de même des Mbana Buï au niveau de la chefferie des Midjivin, et des Tsabaï Tsabaï au niveau de celle de Lulu.

Au niveau du village deux groupes de parenté sont valorisés : celui des Muturua Ngi Buï bien sûr, et celui des fondateurs du village dont le massaï est issu.

Des règles très précises fixant l'attribution du pouvoir, il n'y a pas de compétition possible entre les groupes de parenté ; il n'y en a pas non plus entre ces membres du groupe de parenté au pouvoir (1) et seuls en fait les individus ayant des chances réelles d'accéder au pouvoir bénéficient d'un statut privilégié et par là même des avantages économiques que nous avons décrit au cours du chapitre précédent. Certes il est plus "honorifique" d'être guiziga Muturua que guiziga Musteda par exemple, mais cela n'a généralement aucune conséquence économique et le Musteda ne se sentira pas brimé pour autant. Si le massaï est parfois accusé de favoriser son groupe de parenté au détriment des autres, ou le chef de se montrer plus indulgent à l'égard des Muturua, ces accusations ne sont pas toujours justifiées ; le rôle du Mbur Madedâ est d'ailleurs d'éviter ce genre de favoritisme. On peut dire que les inégalités de statut sont liées de beaucoup plus près à la position que les individus occupent au sein de leur groupe de parenté qu'à leur appartenance clanique ou lignagère.

C'est là, nous semble-t-il, un élément favorable à l'intégration dans l'unité de résidence qu'est le village d'éléments d'origines claniques et lignagères différentes. Ainsi, le chef ayant autorité sur les villageois mais aucun pouvoir sur la terre, le guiziga pourra s'installer dans n'importe quel village, même s'il y est le seul représentant de son groupe de parenté sans pour autant y être affligé d'un statut inférieur.

---

(1) Seuls les fils ou frères du chef de Muturua, lorsqu'il y a pléthore de candidats, peuvent essayer d'intriguer pour accroître leurs chances d'accéder à une chefferie de village.

Chapitre IX : Le monde du surnaturel et les rites d'initiation

Nous avons eu l'occasion tout au long de notre exposé de faire fréquemment allusion au domaine du surnaturel ; il pouvait difficilement en être autrement dans la mesure où le Guiziga doit en permanence compter avec les forces surnaturelles : il y va de sa santé, de sa réussite sociale et économique et de celle des siens.

La stérilité, la maladie, la mort, les mauvaises récoltes... ne sont pas considérées par le Guiziga comme des phénomènes explicables naturellement mais comme la conséquence de l'inobservation d'un interdit ou d'une quelconque autre faute commise à l'encontre de l'une de ces innombrables forces surnaturelles. La punition ne frappe d'ailleurs pas nécessairement le coupable seul, mais bien souvent plusieurs membres de sa parenté et parfois même tout le village dans lequel il réside.

Tous les aspects de l'organisation de la société guiziga (code des relations de parenté, rapports de production, organisation politique même...) trouvent leur justification dans le monde du surnaturel qui les légitiment et assure leur permanence.

I - Conception du monde surnaturel.

Les Guiziga croient en l'existence d'un dieu unique, tout-puissant et créateur de tout ce qui existe ; ils le nomment Buïmulvung (littéralement "chef esprit"). Invisible et mystérieux, craint et respecté par les guiziga, Buïmulvung n'exerce directement une action sur les vivants qu'en de très rares occasions : nous avons vu qu'il était censé punir lui-même le fils irrespectueux à l'égard de sa mère, les Guiziga pensent également que c'est Buïmulvung en personne qui décide de la mort des personnes âgées. N'intervenant que très rarement dans la vie quotidienne du Guiziga, on ne s'intéresse à lui que de très loin, semble-t-il. On s'intéresse par contre de beaucoup plus près à la foule d'esprits ou forces surnaturelles (kuley et mulvungoy) qui influent directement sur l'échec ou la réussite de toutes les entreprises des guiziga. Ces esprits reçoivent vraisemblablement délégation de pouvoir le buïmulvung, encore que les informations recueillies à ce sujet soient contradictoires, mais jouissent ensuite, dans l'exercice de ce pouvoir, d'une grande autonomie, c'est donc à eux essentiellement que l'on s'adressera pour obtenir de bonnes récoltes par exemple, ou conjurer le mauvais sort.

La nature de ces "esprits", leur origine (celle des kuley notamment) leurs relations avec Buïmulvung et avec les hommes sont particulièrement difficiles à saisir:

les Guiziga, et plus spécialement "ceux qui savent" en parlent avec beaucoup de réserve, il ne semble d'ailleurs pas qu'ils en aient eux-mêmes une idée très claire. "En magie, comme en religion, comme en linguistique, ce sont les idées inconscientes qui agissent" disait M. MAUSS (1), c'est particulièrement vrai chez les Guiziga. Nous nous attacherons donc essentiellement ici, non pas à essayer de mettre à jour ce qui pour le guiziga reste en grande partie dans l'ombre, mais plutôt à examiner concrètement quelle est l'influence du monde surnaturel sur l'organisation sociale et la vie économique des Guiziga.

Nous voudrions cependant auparavant essayer de cerner d'un peu plus près cette notion de kuli que nous avons rapidement définie précédemment comme étant une force surnaturelle".

Constamment utilisé par les Guiziga pour désigner tout ce qui a un rapport quelconque avec le monde surnaturel, le mot kuli est particulièrement difficile à définir. La notion de kuli nous semble avoir des rapports étroits avec celle de mana, analysée par M. MAUSS dans "Esquisse d'une théorie générale de la magie" (2). "Le mana, écrit MAUSS, n'est pas seulement une force, un être, c'est encore une action, une qualité et un état. En d'autres termes, le mot est à la fois un substantif, un adjectif, un verbe... En somme, ce mot subsume une foule d'idées que nous désignerons par les mots de : pouvoir de sorcier, qualité magique d'une chose, chose magique, être magique, être incanté, agir magiquement... Il réalise cette confusion de l'agent, des rites et des choses qui nous a paru être fondamentales en magie" (3). MAUSS ajoute que pour CODRINGTON la notion de mana "s'étend à l'ensemble des rites magiques et religieux, à l'ensemble des esprits magiques et religieux"... Il poursuit en disant de cette notion qu'"elle est abstraite et générale et pourtant pleine de concret. Sa nature primitive, c'est-à-dire complexe et confuse, nous interdit d'en faire une analyse logique, nous devons nous contenter de la décrire". Nous allons suivre ici le conseil de MAUSS et énumérer les principaux cas dans lesquels le guiziga utilise le terme de kuli.

- Le mot kuli désigne à la fois la force surnaturelle et les diverses spécialisations de cette force : ainsi on parlera du kuli du village pour désigner la force (ou l'esprit) protectrice du village ; du kuli ngi dum ("kuli de l'arbre") pour désigner "l'esprit" qui habite dans certains arbres et punit de maladie ou de mort l'individu qui abattrait l'arbre en question ou simplement couperait une branche ; du kuli ngi futum

---

(1) "Sociologie et anthropologie". Paris. PUF. 4e édit. 1968.

(2) In "sociologie et anthropologie".

(3) Idem. pp. 101-102.

("kuli de l'étang) pour désigner l'esprit qui habite dans certains étangs et punit l'individu qui toucherait l'eau de l'étang ou seulement s'en approcherait ; du kuli ngi mua pour désigner l'esprit qui habite dans la montagne (1). Au même titre que le mana, le kuli est susceptible de se spécialiser, de se subdiviser en plusieurs kuley, tout en étant l'expression d'une même force (2).

- Le terme de kuli peut également désigner la forme humaine ou animal que revêt l'esprit : ainsi le kuli du village peut prendre la forme d'un serpent (kao) que l'on nommera également kuli ; l'esprit de l'étang prend souvent la forme d'un enfant blanc ayant une seule jambe, un seul bras, et une corne sur la tête, ou encore la forme d'une sirène ; l'esprit de la montagne s'incarnera dans un homme blanc ayant également une seule jambe, ou encore dans un boeuf ou une chèvre à qui il manquera également un ou plusieurs membres.

- Le culte rendu au kuli ou toute autre forme de rites magiques destinés à entrer en relation avec les forces occultes sont également désignés par le terme générique de kuli, ainsi en est-il des prières, des offrandes de mil, des sacrifices de poulets, moutons, souris... : le massaï "fait le kuli".

- C'est encore le terme de kuli qui sera utilisé pour désigner le lieu du village dans lequel l'esprit est censé résider (il s'agit généralement d'un bosquet situé à proximité de la case du massaï ou, plus rarement, du somme d'une colline). Seul le massaï pourra pénétrer en ce lieu et y accomplir les rites propitiatoires.

- Tous les objets ayant eu un contact avec le kuli deviendront à leur tour kuli ; les produits servant directement pour les offrandes ou sacrifices (bière de mil, moutons, poulets...) seront kuli (3), ainsi que par exemple les petites calebasses contenant de la terre prise sur les lieux du kuli du village que l'on trouve fréquemment pendues à l'entrée des hay afin de protéger les habitants du logis contre la malveillance des sorciers, ou encore le col de canari cassé retenant l'esprit du père défunt (4).

- On dira également des spécialistes du kuli, qu'ils ont eux-mêmes du kuli.

---

(1) Cette énumération n'est pas exhaustive, il existe une foule d'autres kuley.

(2) "...S'il y a une infinité de manas, nous sommes cependant amenés à penser que les divers manas ne sont qu'une même force, non fixée, simplement répartie entre des êtres, hommes ou esprits, des choses, des ornements..." MAUSS. op. cit. p.

L'ensemble de ces esprits ou forces surnaturelles désignées par le terme de kuli pourraient être classés en plusieurs catégories en fonction :

- de leur puissance tous les kuley n'ont pas la même puissance, la gravité des sanctions qu'ils peuvent infliger est variable ; on craint davantage le kuli du village que celui du père, celui du père plus que celui de la mère...

- de leur rayon d'action : certains kuley agissent dans le cadre du groupe de parenté quelle que soit la localisation des membres de ce groupe ; d'autres kuley, tel celui du village, agissent dans le cadre d'un territoire déterminé, quelle que soit l'origine clanique et lignagère des individus résidant sur ce territoire.

- de la nature du culte qui leur est rendu : le kuli du village est l'objet d'un culte collectif, tout le monde s'associe aux prières du massaï, même s'il est le seul à pouvoir pénétrer dans le kuli pour y accomplir les rites nécessaires ; par contre, le sacrifice d'un poulet par exemple, destiné à conjurer la malédiction d'un kuli de brousse, sera un acte personnel accompli par le alade lui-même...

On pourrait également "classer" les kuley en fonction des spécialistes dont l'intervention est nécessaire pour conjurer un mauvais sort ou rendre favorables certaines forces surnaturelles...

Nous ne poursuivrons pas plus avant cette tentative de définition de la notion de kuli et allons-nous attacher maintenant à l'étude du rôle joué par les kuley, à leur influence sur la société guiziga.

II - Rôles des kuley.

A) Kuli et système de parenté.

Au niveau du groupe de parenté, c'est la position généalogique de l'individu, qu'il appartienne au groupe des vivants ou à celui des morts, qui détermine ses possibilités d'accès au pouvoir du "kuli" et l'étendue du groupe à l'encontre duquel il pourra utiliser cette "force".

De son vivant l'individu disposera d'un pouvoir de malédiction à l'encontre des membres de la génération suivante (fils-filles-neveux-nièces), mort il pourra continuer, grâce à la force de kuli dont il sera investi, à exercer une influence sur tous ses descendants vivants ; lorsque tous ses fils auront à leur tour rejoint le groupe des morts, il entrera lui-même dans le groupe des mulvungoy et pourra agir encore, mais de façon plus diffuse, sur ses descendants jusqu'à son didde misin tewaka membres

de la cinquième génération après la sienne. En somme, plus un individu s'éloigne du groupe des vivants, plus nombreuses sont les personnes sur lesquelles il peut exercer son kuli, mais moins l'efficacité de son kuli est grande.

a) Le kuli au service des vivants.

Nous avons vu au cours du chapitre consacré au système de parenté, que le père, la mère, les oncles et tantes paternelles et maternelles, de par leur appartenance à la génération antérieure à celle de leurs fils, filles, neveux ou nièces, étaient investis d'un pouvoir de sanction surnaturel à leur encontre. Cette "force" mise à leur disposition est une garantie efficace du respect du code des relations de parenté et la justification de la prééminence des aînés sur les membres de leur groupe de parenté situés à la génération suivante. Nous avons eu l'occasion de faire remarquer que cette prééminence des aînés n'était pas du tout platonique ; les aînés sont en droit d'obtenir des jeunes des marques extérieures de respect certes, mais aussi de leur imposer des prestations en travail sans compensation, et de contrôler le choix des époux et épouses. Toute infraction au code des relations de parenté pourra avoir des conséquences graves pour son auteur ; l'individu qui ferait l'objet de la malédiction de son père ou de ses oncles paternels ne pourrait plus tuer de gibier, aucune femme ne voudrait de lui, il deviendrait paresseux (muhufta : mot à mot "celui qui ne cultive pas") et n'aurait même plus de quoi se nourrir ; plus graves encore sont les conséquences d'une faute commise à l'encontre de la mère - l'auteur du délit reçoit de Buïmulvung lui-même la lèpre ou la cécité - ou des oncles et tantes maternelles - le neveu deviendra comme fou, se battra avec n'importe qui et risquera d'être tué au cours d'une bagarre. La situation redeviendra normale lorsque l'offenseur aura fait amende honorable et offert à l'offensé des cadeaux substantiels prouvant qu'il reconnaît ses torts et le bien fondé de la prééminence des aînés.

Les Guiziga semblent tout à fait conscients de l'efficacité sociale de ce kuli dont le rôle à leurs yeux est de garantir un certain ordre et de maintenir ainsi la société en "état de marche". On peut dire en somme que si ce kuli n'existait pas il faudrait l'inventer ; c'est vraisemblablement ce que pensent les Guiziga lorsqu'ils disent par exemple que le dernier né d'une famille serait l'esclave de tous s'il ne disposait pas d'un pouvoir de kuli à l'encontre de ses frères et même de son père. Contrairement aux kuley de brousse (kuli ngi mua, ngi futum...) dont l'origine, l'utilité, les moyens d'actions restent mystérieux, le kuli chargé du maintien de l'ordre au niveau du groupe de parenté est domestiqué pourrait-on dire : le guiziga sait ce qu'il

doit faire pour éviter d'en subir les sanctions, il sait aussi que s'il est victime de la malédiction d'un parent, une réconciliation avec ce parent mettra fin à l'action du kuli.

Si l'efficacité du kuli au service des aînés n'est jamais mise en doute, on peut cependant, dans la mesure où l'on considère que ce kuli agit pour le bien de la société, discuter de l'usage qu'en font les aînés. L'oncle qui utiliserait par exemple son pouvoir de kuli pour obtenir de son neveu des prestations en travail manifestement abusives, on ferait opposition à son mariage sans raison ou dans le seul but d'obtenir des cadeaux substantiels, s'exposerait lui-même à des sanctions. Son neveu pourra se rendre chez un mi si salak (1) qui, moyennant le paiement d'une somme de 150 à 200 F. CFA, lui préparera une mixture essentiellement à base de mataï permettant de faire appel de la sanction du kuli. Il déposera la mixture dans une calebasse remplie d'eau qu'il placera sur deux pierres à l'intersection de deux sentiers. Trois nuits de suite, il enduira son corps du contenu de cette calebasse : la colère du kuli qui pesait sur lui se retournera alors contre le coupable. Après s'être lavé il pourra même briser la calebasse et entraîner ainsi la mort du coupable dans les huit jours qui suivent. L'utilisation de ce procédé est évidemment particulièrement dangereuse : le neveu demande en somme au kuli de son oncle de rendre la justice et de punir sévèrement le coupable. Il aura recours à ce procédé, après avoir épuisé toutes les possibilités de réconciliation avec son oncle, dans les rares cas où il sera persuadé d'avoir le bon droit de son côté, encourant dans le cas contraire les mêmes sanctions qu'il voulait infliger à son aîné. Avant de recourir à ce moyen extrême, il prendra généralement l'avis de personnes de bon conseil, son père le plus souvent.

Ainsi, si le kuli mis au service des aînés justifie leur pouvoir sur les membres de la génération suivante, il ne justifie pas les abus de pouvoir, contribuant ainsi à maintenir un certain équilibre dans les relations entre générations.

b) Le kuli du père ou de la mère : le culte des morts.

Après sa mort, un individu se transforme en "esprit", en kuli, et peut avoir une influence néfaste ou bénéfique sur la vie de ses descendants.

Jadis l'homme était enterré trois jours après sa mort, la femme quatre jours après (1), l'un comme l'autre sont actuellement mis en terre le jour même de leur mort.

---

(1) "Celui du médicament".

(2) Il en est encore ainsi chez les guiziga de Lulu.

Avisés par le fils aîné, tous les enfants du défunt, ses frères, gendres, brus, les voisins et, si le défunt avait un statut social élevé (mbur madedâ par exemple), les membres de son lignage même s'ils ne résident pas dans le village, assistent à la cérémonie.

L'enterrement n'a pas nécessairement lieu dans le village du mort : un Guiziga décédé à l'hôpital de Maroua par exemple a de fortes chances d'être enterré à Maroua même. Seuls les chefs ou fils de chefs sont nécessairement enterrés en un lieu bien déterminé : les Mbana Buï à Milugo (Midjivin), les Muturua Ngi Buï à Muturua, les Tsabaï Tsabaï sur la montagne de Lulu, près de l'ancien quartier de Marbaï.

Les Muturua Ngi Buï, nous l'avons signalé, sont enterrés par des Muturua Mogo qui à cette occasion sortent leurs outils de forgerons ; les Guiziga Lulu par les membres du clan gudi avec lequel ils sont en relation, tous les autres Guiziga par des vieux du village connaissant le cérémonial de l'enterrement.

Revêtu d'un boubou blanc (noir à Lulu) offert par le fils aîné - par le mari dans le cas du décès d'une femme - le défunt est porté sur les épaules du fossoyeur jusqu'à sa tombe de forme ovale.

Quelques temps après, généralement pendant la saison sèche, une fête aura lieu en l'honneur du mort. Ses femmes et ses filles prépareront une importante quantité de bière de mil ; les chèvres, poulets et éventuellement un boeuf, offerts par les fils, frères (par le père et par l'oncle), gendres du défunt seront sacrifiés et consommés au cours d'un grand repas réunissant les parents du mort. La case du défunt dont l'accès avait été interdit depuis le décès sera ouverte par le fils aîné ; les biens du mort seront distribués aux héritiers.

La cérémonie terminée, le fils aîné prendra le col d'une poterie cassée, se rendra sur la tombe de son père, y prélèvera un peu de terre qu'il mettra dans son débris de poterie, frappera trois fois le sol de la tombe, et retournera chez lui persuadé que l'âme de son père réside maintenant dans le col de poterie nommé muhuruk. Il placera le muhuruk près de son grenier, fera frire un morceau de viande qu'il offrira au muhuruk accompagné d'un peu de mil rouge et demandera au kuli de son père de lui procurer la chance, la richesse, la santé, ainsi que de nombreuses épouses pour lui, pour ses frères et pour ses fils. Désormais, chaque fois qu'il boira de la bière de mil, c'est-à-dire souvent, il devra en verser un peu sur le muhuruk de son père s'il se trouve à ce moment-là dans son hay, à terre s'il est chez des amis ou sur le marché;

chaque fois qu'il aura tué du gibier, il devra prélever le foie de l'animal et l'offrir au muhuruk : ces pratiques sont indispensables s'il veut rendre favorable le kuli de son père.

Une fois par an, à l'occasion de la fête du clan, tous les fils du défunt, leurs femmes, leurs enfants, ainsi que les époux et épouses de leurs enfants, se réunissent dans la case du fils aîné, détenteur du muhuruk, pour faire le kuli en l'honneur du défunt. Un repas sacré à base de haricots et de viande de boeuf (le "pied" du boeuf est particulièrement recherché) sera consommé par toute la famille réunie, après que le fils aîné ait fait une longue prière à son père et lui ait offert une partie du repas afin qu'il se montre bienveillant à l'égard de toute la famille.

Cette cérémonie n'est pas facultative et la présence de tous est indispensable. Le kuli du père pourrait en effet envoyer la maladie ou toute autre sorte de fléau non seulement à celui qui n'aurait pas jugé nécessaire d'assister au sacrifice, mais encore à un ou plusieurs autres membres de la famille. On peut dire que dans une certaine mesure tous les descendants du défunt sont coresponsables des actes de chacun ; c'est là, à n'en pas douter, un important facteur de solidarité. Il n'est pas rare de voir des Guiziga partis s'installer à Garoua, Maroua, Mora ou même Banki (Nigeria) venir dans les villages de Muturua assister à la cérémonie du muhuruk.

L'individu malade ou malchanceux par suite de la colère du kuli du défunt - c'est le mi pi dahas qui détermine l'origine du mal et les moyens d'y remédier - devra se rendre chez le détenteur du muhuruk offensé et lui apporter un poulet ou une chèvre qu'il sacrifiera pour tenter d'apaiser le kuli de son père.

La mort d'une femme donne lieu à une cérémonie du même type ; c'est généralement le plus jeune fils de la défunte (1) qui est chargé du culte du kuli de sa mère. Au même titre que le kuli du père, le kuli de la mère peut avoir une influence bonne ou mauvaise sur ses descendants et leur famille, sa puissance est cependant moindre que celle du kuli du père, la sanction qu'il pourra infliger n'excédera pas la maladie ; "il peut rendre un peu malade" disent les Guiziga.

A la mort du fils légitime détenteur du kuli du père ou de la mère, c'est l'un de ses frères qui en héritera. Il transportera le muhuruk dans son propre hay où se dérouleront désormais les cérémonies du culte. Lorsque tous les fils du défunt

---

(1) C'était également le plus jeune fils qui avait droit d'accès au grenier de sa mère.

auront eux-mêmes disparu, son muhuruk sera abandonné, aucun culte spécial ne lui sera désormais plus rendu. Il n'y a pas chez les Guiziga, comme c'est le cas par exemple chez les matakam accumulation de poteries représentant les ancêtres ; les vivants rendent un culte spécial uniquement à leur père ou mère décédés.

c) Les mulvungoy.

A la mort de tous ses fils, l'esprit du père quitte le muhuruk et entre dans le monde des mulvungoy.

Si le Guiziga a une idée assez précise de ce qu'est le muhuruk, de l'attitude qu'il faut adopter à son égard et de l'action qu'il peut avoir sur les vivants, le monde des mulvungoy est beaucoup plus mystérieux. L'opinion la plus répandue est que les mulvungoy sont les esprits des ancêtres dont les plus anciens seraient les didde misi te waka de la dernière génération de vivants. Ces mulvungoy pourraient avoir une action sur les vivants, mais une action sans grande conséquence, à moins qu'ils n'entrent en relation avec les sorciers ou les kuley de brousse, comme certains guiziga le pensent.

Aucun culte spécial ne leur est rendu. Lorsque le fils aîné, le jour de la fête de son clan verse sur le muhuruk une part du repas familial, il en verse également un peu au centre du hay à la mémoire des mulvungoy, mais sans aucun cérémonial.

Les mulvungoy peuvent hanter les cases de leurs descendants, les empêcher de dormis, les effrayer - le Guiziga ignore d'ailleurs le plus souvent les causes de cette irritation - et cela avec d'autant plus d'efficacité qu'ils seront généralement accompagnés dans leurs promenades nocturnes par de nombreux amis mulvungoy : les Guiziga pensent en effet que les liens d'amitié qui unissaient les vivants, en dehors de toute référence aux liens de parenté, se perpétuent au dela de la mort. Ce remède le plus efficace sera de déposer à leur intention au centre du hay un peu de viande de poulet ou de chèvre.

Les vivants ne s'occupent plus des âmes des ancêtres au dela de la cinquième génération : il n'y a donc pas, ou du moins il n'y a plus, de culte des ancêtres du clan. Nous avons signalé que c'était vraisemblablement là une des raisons de la faiblesse des liens de solidarité entre membres d'un même clan.

B) Le kuli du village.

Les Guiziga croient en l'existence d'un kuli résidant en permanence dans le village, en un lieu qui lui est réservé (appelé également kuli). Après les grands kuley de la montagne de rum, c'est vraisemblablement le kuli de chaque village qui est le plus important. Il peut en effet avoir une influence mauvaise ou bénéfique à la fois sur l'ensemble du village, individuellement sur chacun des habitants et même sur les étrangers de passage au village.

a) kuli et prospérité économique.

Le premier bienfait que l'on attend du kuli est de favoriser, ou au moins de ne pas compromettre, la prospérité économique du village, c'est là, pense-t-on, sa fonction essentielle.

Lorsque la date des semailles approche, le massaï se rend chez son mi pi dahas attitré qui entrera en relation avec le kuli du village et révèlera au massaï la date à laquelle les villageois devront semer pour espérer obtenir de bonnes récoltes, et éventuellement le sacrifice qu'il sera nécessaire d'offrir au kuli pour apaiser sa colère et s'attirer ses faveurs.

L'individu qui sèmerait son mil avant la date fixée par le kuli, c'est-à-dire sans attendre l'ordre du massaï, compromettrait non seulement ses propres cultures mais aussi celle de tous les habitants du village. Il ferait l'objet de la réprobation générale et serait vraisemblablement amené à quitter le village ; il devrait par ailleurs offrir au massaï un mouton (tumon) au poil roux (1) qu'il offrirait en sacrifice au kuli pour tenter d'apaiser sa légitime colère.

Il en sera de même au moment de la récolte. Lorsque plusieurs champs de mil rouge sont prêts à être récoltés, les villageois iront trouver le massaï qui fera une offrande au kuli (un peu de farine de mil rouge, des os de poulets, quelques feuilles..) pour éviter notamment que pendant la moisson, les paysans ne se blessent ou ne soient mordus par les serpents (kao). Comme au moment des semailles, le Guiziga qui négligerait ce rituel précédent la récolte en compromettrait le bon déroulement au niveau du village tout entier.

Ces rites propitiatoires ont lieu uniquement avant de semer ou de récolter le mil hâtif de saison des pluies. Certains informateurs nous ont dit que l'effet de ces rites continuait à agir sur toutes les autres cultures (mil blanc, mil de saison sèche,

(1) Tout mouton offert au kuli doit avoir le poil roux.

arachides, coton...) ; plus nombreux étaient ceux qui contestaient l'influence du kuli sur la culture du mil de saison sèche et du coton, disant que ce n'étaient pas là des cultures traditionnelles.

On retrouve ici la même notion de responsabilité collective qu'au niveau du groupe de parenté : tous les villageois peuvent pâtir du non conformisme de l'un d'eux. Si c'est là un facteur favorable à la naissance ou à la consolidation de la solidarité entre villageois, par de là la diversité des groupes de parenté, on peut également considérer que c'est un obstacle important à toute initiative individuelle en matière de cultures. Alors qu'il est temps de semer, il faut parfois attendre plusieurs jours avant que le massaï (après consultation du mi pi dahas) ne donne le feu vert. Ces quelques jours perdus en début de saison des pluies, peuvent avoir des répercussions néfastes sur la bonne marche du premier sarclage du mil rouge ou des semailles du mil blanc, de l'arachide et surtout du coton ; tous ces travaux doivent en effet être effectués jusqu'à la même période. On ne manquerait pas d'accabler l'individu qui n'aurait pas attendu l'ordre du massaï surtout s'il a obtenu lui-même de meilleures récoltes que les autres.

b) kuli et sécurité du village.

Le kuli du village est censé 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 mettra donc le kuli à contribution avant toute manifestation collective susceptible d'entraîner des troubles, autrement dit avant toute manifestation donnant lieu à une importante absorption de bière de mil.

Nous avons vu qu'à l'occasion de la fête des jumeaux, une petite calebasse remplie de terre prise sur les lieux des kuli du village était placé à proximité de l'emplacement des danses. L'emplacement du marché est également placé sous la protection du kuli. Fréquenté surtout pendant la saison sèche par des guiziga venus de tous les villages voisins, nous avons vu que le marché n'était pas seulement un lieu d'échanges économiques, mais aussi et même surtout un lieu de rencontre : les relations entre guiziga venus d'horizons différents s'y nouent ou s'y renforcent, les potins s'y diffusent... Une absorption massive de bière de mil réveille souvent de vieilles inimitiés; les luttes entre familles ou entre villages ont souvent pour origine des querelles apparemment sans gravité créées sur un marché. Or la renommée du marché, source de

prestige pour le village tout entier, est en partie fonction de l'athmosphère de paix qui y règne : toutes les précautions seront donc prises pour éviter les bagarres.

Chaque année, au début de la saison sèche, le chef du village qui a la responsabilité du marché aux yeux de l'administration et des villageois (1), donnera au massaï un gros mouton au poil roux que celui-ci sacrifiera au kuli pour lui demander d'assurer la sécurité du marché ; une calebasse contenant de la terre prise dans le kuli (2) sera placée à proximité du marché.

c) kuli et protection de l'individu.

Si le kuli du village a essentiellement une action sur la communauté villageoise dans sa globalité, il peut également agir au profit ou au détriment de tel ou tel individu. L'individu qui ne respecte pas les conseils du massaï en matière de cultures par exemple, celui qui trouble l'athmosphère de recueillement nécessaire à l'efficacité des rites propitiatoires... s'exposent aux conséquences de la colère du kuli (maladie, malchance..). Selon le procédé habituel, ils se rendront chez un mi pi dahas qui déterminera la cause du mal et le remède adéquat, puis demanderont au massaï d'intercéder pour eux auprès du kuli. En contrepartie, l'individu qui entretient de bonnes relations avec le kuli du village pourra utiliser son pouvoir pour se protéger contre l'attaque d'un sorcier ou les mauvaises intentions d'un de ses pairs ; nous avons signalé à ce sujet que l'on pouvait voir très fréquemment une petite calebasse contenant de la terre du kuli pendue à l'entrée du hay.

Le Guiziga appellera également à son secours le kuli du village, pas nécessairement de son village d'ailleurs, pour qu'il règle à son avantage tout différend pouvant l'opposer à un non Guiziga. Il est intéressant de noter à ce sujet que si le kuli est généralement au service de la justice lorsqu'il est fait appel à lui pour régler un conflit survenu entre deux guiziga, ceux-ci estiment qu'il est inconditionnellement au service du Guiziga contre l'étranger.

---

(1) Il peut interdire l'accès du marché à tout individu réputé comme fauteur de troubles.

(2) L'influence du kuli n'a vraisemblablement pas suffi à ramener la paix sur les marchés puisque l'administration a jugé bon d'y interdire dans la plupart des cas la vente de bière de mil. La vente a désormais lieu à l'intérieur du hay même du producteur, obligeant ainsi les buveurs à se scinder en plusieurs groupes : les risques de rixes sont ainsi atténués.

Au temps de la domination des Fulbé, les spécialistes en vol de bétail demandaient régulièrement au kuli de garantir leur impunité ; de nos jours encore, disent les Guiziga, c'est l'intervention du kuli qui permet à beaucoup d'entr'eux, coupables de méfaits, d'échapper aux conséquences de leurs actes. Le kuli permettrait en effet au Guiziga de brouiller la vue de ses poursuivants ; dans le cas où il serait capturé par surprise avant d'avoir eu le temps d'implorer le kuli, tout ne serait pas perdu pour autant, puisque le kuli a également le pouvoir de fausser l'entendement du juge au profit de l'accusé. Si un Guiziga est capturé et sévèrement puni, ce qui est souvent le cas, l'efficacité du kuli ne sera pas pour autant remise en cause : on estimera que le Guiziga en question n'a pas invoqué le bon kuli ou s'était auparavant rendu coupable d'une faute à son égard.

Tous les kuley l'ont pas en effet la même puissance et n'interviennent pas indifféremment en faveur de tous les Guiziga. Le kuli de Gugula (près de Zuzuï) serait le plus puissant de tous et présenterait en outre l'avantage d'être universel ; son utilisation présente cependant deux inconvénients majeurs : il est des cas où il agirait au détriment et non à l'avantage de celui qui l'implore, les remerciements en cas d'action bénéfique coûtent relativement cher (sacrifice d'un boeuf) ; le kuli de Ywa au contraire n'interviendrait qu'en faveur des descendants de massaï ywa, jouant ainsi le rôle de kuli d'un groupe de parenté.

d) la fête du kuli du village.

Chaque Guiziga est annuellement le cadre de deux grandes fêtes en l'honneur du kuli du village, l'une a généralement lieu au mois d'octobre ou novembre, l'autre au mois de février ou mars (ogulzum hinpass : fête de saison sèche).

La fête a pour cadre soit une chefferie toute entière soit un groupe de villages. La première fête concerne tous les Guiziga Marva, elle a lieu au mois d'octobre (kia ngi juapliss "mois où l'on attache le cheval") ; à cette occasion le chef de Muturua et celui de Midjivin rendent visite au chef du Bi marva.

Vient ensuite la fête des Mbana ("mugu-zum ngi ngaida") qui met en jeu tous les villages Guiziga situés à proximité de Midjivin ; puis la fête des villages situés à proximité du mayo fulu (fulu luzuï vaza-mulva).

C'est ensuite le tour des Muturua (mugulzum vuluk), à l'exception des villages de Golom, Illir, Mubu, Tchoffi, Mussurtuk, Pilim, Baranwa, Mordok qui font la fête quelques jours plus tard (kia ngi golom) (1).

(1) jadis un chef du village de Golon mécontent de ne pas avoir obtenu une chefferie plus importante aurait décidé pour marquer sa désapprobation de ne plus célébrer la fête en même temps que les Muturua. Il créa une nouvelle fête qui fut adoptée par les villages que nous venons de citer.

Cette fête, plus importante que celle de la saison sèche, revêt un faste tout particulier. Chaque chef de hay dépensera en cette occasion une part importante de son revenu, éventuellement il s'endettera, pour acheter des vêtements neufs, parfois un boeuf ou un mouton, et demandera à ses épouses de préparer une importante quantité de bière de mil. Nous avons signalé que cette fête était l'occasion pour le guiziga d'affirmer son statut.

Quelques jours avant la fête le massaï ira consulter son mi pi dahas qui lui indiquera les précautions à prendre pour éviter que la fête ne soit troublée par des bagarres.

Les cérémonies débuteront à la date prévue, en début d'après-midi, par le sacrifice en l'honneur du kuli du père (muhuruk) selon le rite précédemment décrit(1) : un repas à base de haricots et de viande de boeuf sera consommé par toute la famille réunie dans le hay du détenteur du muhuruk. A partir de 18 h. environ, tout le monde devra entrer dans le hay et observer le plus grand silence : on ne pourra sortir que le lendemain matin lorsque le massaï en donnera l'ordre.

Pendant la nuit le massaï se rendra sur les lieux du kuli, sacrifiera le mouton (2) que le chef lui aura offert à cet effet, et adressera au kuli une longue prière afin qu'il porte chance à tous les villageois pendant toute l'année à venir. Il se retirera du kuli vers 5 h. du matin seulement et invitera alors les villageois à sortir de leurs cases, donnant ainsi le signal du début des grandes réjouissances.

Pendant que les femmes prépareront la viande - on en consommera énormément ce jour-là - les hommes se réuniront pour boire de la bière de mil préparée également en grande quantité. Le buï, accompagné des notables du village (massaï-mbur madedâ-chefs de lignages) visitera chaque hay et présentera aux habitants ses voeux de santé et de prospérité ; il pourra apprécier à cette occasion les divers crus de bière de mil. Chacun en fait de même avec ses amis. Les visites terminées, le repas ingurgité, les premiers battements de tam-tam annonceront le début des danses.

Les premières danses se dérouleront devant le hay du chef de village qui aura à coeur de montrer sa richesse et sa générosité en demandant à ses femmes d'apporter les nombreux canaris de bière de mil préparés à l'intention des danseurs, quelles que

---

(1) Seuls font le muhuruk les membres du groupe de parenté dont on célèbre la fête.

(2) A Muturua ou à Midjivin, le chef offre généralement un taureau. L'animal sacrifié par le massaï est consommé le lendemain par le massaï lui-même et les vieux du village, non circoncis, connus pour leur pauvreté.

soient leur richesse, leur origine clanique et même villageoise (1). L'ambiance est rapidement créée, l'excitation générale vite à son comble. Le lendemain on dansera devant le hay du massaï qui voudra également soigner son prestige en offrant lui aussi beaucoup de bière de mil. Il en sera de même le surlendemain lorsqu'on dansera devant le hay du mbur madedâ.

Le quatrième jour de la fête, c'est généralement le dernier, est traditionnellement réservé aux jeunes. Tout enfant au-dessus de dix ans, garçon et fille, donne à sa mère son mil personnel (2) afin qu'elle prépare à son intention de la bière de mil. Imitant les adultes, l'enfant invitera ses camarades à venir gouter sa bière.

Cette fête, il en est de même de la fête de saison sèche, permet à plusieurs titres au villageois de s'affirmer en tant que membre d'une communauté : quelle que soit son origine clanique ou villageoise, il participe au même titre que les "indigènes" au culte du kuli du village ; de même, les échanges de bière et de nourriture ont pour cadre "le village" et non le groupe de parenté.

Nous avons pu constater que la fête du village donnait lieu à la célébration d'un double culte : celui du kuli du village, celui du muhuruk. En réalité, si tous les villageois participent, par leur silence et leur recueillement, au culte du kuli du village, seuls les Guiziga résidant sur le territoire d'origine de leur clan font en même temps le kuli du père. Ainsi lors de la fête de ngaida par exemple, les guiziga mbana résidant à Midjivin font en même temps le kuli du père et le kuli du village, les guiziga mbana résidant à Mussurtuk font le kuli du père seulement, les guiziga non mbana résidant à Midjivin ne font que le kuli du village. Il n'est pas interdit de penser qu'à l'époque où le clan constituait une unité de résidence, il n'y avait pas de différence de nature mais seulement de degré entre les deux cultes, le kuli du village pouvant être considéré comme le kuli du clan.

C) Les "grands kuley".

Au cours du chapitre consacré à "l'organisation de la chefferie" nous avons eu l'occasion de parler des grands kuley (Mogo-Gulinger-Malkotokom). Nous nous bornerons à rappeler ici que le kuli de Malkotokom agit de la même façon que le kuli du village mais au niveau de la chefferie toute entière, de tout le pays guiziga même, disent

---

(1) Au cours de la fête de Mussurtuk à laquelle nous avons assisté, nous avons pu noter la présence de notables et de simples villageois venus de Zuzuï, Fulu, Vaza, Laf, Muturua, Mambaya, Badjava...

(2) Au moment de la récolte, le père donne généralement à chacun de ses enfants une petite quantité de mil pour les récompenser des services rendus.

les Muturua. Le grand kuli de Zip et vraisemblablement celui de Mahay jouent le même rôle que celui de Malkotokom respectivement pour les chefferies de Lulu et de Midjivin.

III- Les spécialistes du kuli.

Les Guiziga ne peuvent pas entrer directement en relation avec le kuli, ils doivent obligatoirement passer par l'intermédiaire d'un spécialiste : devins (mi pi dahas, mi hiziga jol, mi tirda kucukur, mi pra kuley), guérisseur (mi si salak) ou massaï.

A) Les devins.

a) Le mi pi dahas.

Le mi pi dahas ("celui qui manipule les cailloux") est le devin par excellence. Les Guiziga le consultent très fréquemment ; son rôle est à la fois de prévoir les malheurs futurs et de prescrire les moyens de les conjurer (en ce sens on peut assimiler son rôle à celui des mi pra kuley, mais dans un domaine beaucoup plus limité, et de stopper ou du moins de freiner l'action maléfique d'un kuli ou d'un sorcier. Il a donc à la fois un rôle préventif et un rôle curatif : il est en somme le médecin généraliste traditionnel.

Avant d'entreprendre quoique ce soit d'important (une fête des jumeaux, une fête des morts, un mariage, la fête du village, les semailles, les récoltes..) il est nécessaire de consulter un mi pi dahas afin de prendre connaissance des précautions indispensables à la réussite de l'entreprise. Le kuli ne sera favorable que s'il est invoqué en un moment et en milieu déterminés, et si les cadeaux apportés sont conformes à ses désirs : seul le mi pi dahas peut fournir tous les renseignements utiles à ce sujet. Il indiquera au massaï venu spécialement le consulter la nature du sacrifice qu'il devra faire en l'honneur du kuli du village avant d'entreprendre les semailles, et la date à laquelle il faudra semer. C'est également le mi pi dahas qui désignera pour chaque famille, l'individu qui devra semer le premier ou couper les premiers épis.

Sa fonction curative est plus importante encore. Les malades, les malchanceux viennent lui demander son aide. Il doit être à même de déterminer d'une part la cause du mal, d'autre part les moyens d'y remédier.

L'individu peut être malade ou particulièrement malchanceux (mauvaises récoltes, mort d'une chèvre...) à la suite d'une faute commise, souvent inconsciemment et pas nécessairement par lui-même, à l'encontre d'un kuli. Après avoir déterminé la faute et l'identité du kuli offensé, le mi pi dahas indiquera au consultant les moyens de réparer et l'orientera vers la personne chargée du culte du kuli en question (détenteur du muhuruk, massaï). Si la cause du mal est la malédiction d'un kau, jaba ou meddeme, du père ou du frère benjamin, le mi pi dahas indiquera à son client quels sont les cadeaux qui ont le plus de chances d'amener une réconciliation on l'orientera vers un mi si salak de ses amis (1) qui lui fournira le médicament adéquat. Il agira de même si le consultant est tourmenté par un sorcier.

Dans les cas (rares) où le devin se déclare incapable de déceler la cause de la maladie, il dira à son patient qu'il est atteint d'un mal incurable et ce dernier risque de se laisser mourrir, ou bien il lui conseillera d'aller voir le médecin blanc.

Le guiziga étant persuadé que tout ce qui peut l'affecter ici bas n'est que le résultat d'une volonté supérieure, en l'occurence celle du kuli, il est évident que le rôle joué par le mi pi dahas est de toute première importance. Si le Guiziga connaît en effet les moyens de s'attirer les faveurs de certains kuley ou d'éviter leur colère c'est le cas, nous l'avons dit, pour le kuli chargé de sanctionner les relations entre générations ou pour le kuli du père), il sait aussi qu'il peut être sanctionné pour une foule d'autres kuley dont il ne soupçonne parfois même pas l'existence ou dont il ignore les intentions. Le kuli de l'arbre est à cet égard significatif; nous avons signalé qu'un individu qui abattrait un arbre kuli ou seulement couperait une branche serait victime de la colère de ce kuli, or il se trouve que rien ne distingue l'arbre habité par le kuli de l'arbre ordinaire et que l'arbre de prédilection du kuli dans la brousse de Mussurtuk n'est pas nécessairement le même à Fulu ou à Laf.

L'existence du mi pi dahas est donc une nécessité ; sans lui le guiziga vivrait en permanence dans une athmosphère d'angoisse et serait amené à suspecter ses semblables d'être la cause de ses malheurs : la vie en société deviendrait un enfer.

---

(1) à moins que le mi pi dahas ne soit en même temps mi si salak, ces deux fonctions n'étant pas incompatibles.

La fonction de mi pi dahas n'est pas héréditaire ; il est nécessaire pour pouvoir l'exercer d'une part d'avoir des dons de clairvoyance (1), d'autre part de subir un long entraînement, c'est d'ailleurs à la suite de cet entraînement que le mi pi dahas saura si oui ou non il a des dons.

Le mi pi dahas n'est ni au service d'un clan, ni au service d'un village, ni même au service d'une ethnie particulière (2). En principe n'importe qui peut venir le consulter, en pratique il a ses clients attitrés ; les Guiziga estiment en effet que tel mi pi dahas peut être particulièrement compétent pour établir le diagnostic de X et dépourvu de toute clairvoyance en ce qui concerne Y.

La consultation du mi pi dahas n'est évidemment pas gratuite ; le consultant devra lui offrir une boule de tabac (c'est en partie dans le tabac que le mi pi dahas prise son inspiration) et (ou) lui verser une somme pouvant atteindre 200 CFA.

Après s'être placé dans les conditions favorables à l'inspiration (il fume la pipe et se concentre), le mi pi dahas dispose ses cailloux (dahas) en cercle devant lui. Il prend dans sa main une partie des cailloux ainsi disposés, invoque un des kuley susceptibles de tourmenter son client et compte ensuite les cailloux restant, trois par trois si le consultant est un homme, quatre par quatre si c'est une femme. L'opération se répète jusqu'à ce que le nombre de dahas restant soit divisible par trois ou par quatre ; le kuli évoqué au cours de l'opération couronnée de succès est considéré comme l'auteur du mal. Le devin fera de même pour déterminer la nature de l'offrande (poulet-chèvre-mouton...) susceptible d'amener la réconciliation avec le kuli offensé et par voie de conséquence la guérison du client. Il pourra même être amené à conseiller à son client de quitter le village, s'il estime que dans le cas contraire il pourrait s'exposer à de nouveaux tourments ; ce n'est pas là une médication exceptionnelle : nombre de Guiziga disent avoir quitté leur ancien village sur conseil du mi pi dahas que l'on peut considérer comme un véritable agent de migrations.

---

(1) Ces dons sont innés mais pas héréditaires ; on reconnaît les dons nécessaires à l'exercice de la fonction au pouvoir d'un individu à entrer en transes après avoir fumé beaucoup de tabac.

(2) La technique de divination par les "cailloux" n'est pas propre aux Guiziga, on la trouve chez de nombreuses ethnies païennes avec quelques variantes de détail, chez les Matakam et les Daba notamment au Nord-Cameroun. Il n'est pas rare qu'un Guiziga aille consulter un mi pi dahas Daba (ils sont particulièrement réputés) si son mi pi dahas habituel se déclare incompétent.

b) Le mi hiziga jol ("celui qui lance le bâtonnet").

Le mi hiziga jol peut être considéré comme un mi pi dahas de qualification inférieure. La fonction de mi hiziga jol n'est d'ailleurs dans la plupart des cas qu'une étape vers la fonction de mi pi dahas : c'est uniquement lorsqu'un individu est capable de pratiquer la divination par le bâton qu'il peut accéder au stade supérieur qu'est la pratique de la divination par les cailloux. Toutefois tous les mi hiziga jol ne deviennent pas mi pi dahas.

La technique de la divination par le bâtonnet consiste à prendre dans la main plusieurs bâtonnets dont aura au préalable recourbé une extrémité, à les jeter au sol un à un et à interpréter ensuite la position qu'ils occupent les uns par rapport aux autres.

Le mi hiziga jol exerce donc les mêmes fonctions que le mi pi dahas, mais il ne sera fait appel à lui que dans les cas bénins ; ses honoraires sont moins élevés que ceux du devin par les cailloux.

c) Le mi tirda kucukur ("celui qui ficelle le poulet").

Le mi tirda kucukur peut être assimilé à un mi pi dahas dont le rôle serait uniquement préventif. La date des fêtes des morts, de la fête des jumeaux... peut être déterminée par un mi tirda kucukur qui est par contre totalement incapable de deviner les causes d'une maladie et les moyens de la guérir.

La technique de la "divination par la poule" consiste à ligoter le cou d'une poule jusqu'à provoquer l'étouffement et à interpréter ensuite la position de la chute.

Contrairement au mi pi dahas ou au mi hiziga jol, le mi tirda kucukur n'exerce généralement son art qu'à l'intérieur du village ou même du quartier dans lequel il réside ; le nombre de pratiquants est donc élevé.

B) Les prêtres.

On peut ranger dans cette catégorie tous les massaï et les mi pra kuley. Les mi pra kuley sont à la fois les plus grands devins puisqu'ils peuvent prévoir les calamités futures et les moyens de les conjurer au niveau de la chefferie toute entière, et les plus grands des massaï puisqu'ils servent les plus grands kuley.

Nous avons abondamment parlé et des uns et des autres, nous nous contenterons de rappeler ici que leur rôle est tout à fait capital dans la mesure où les kuley qu'ils sont chargés de rendre favorables ont une action au niveau d'un village ou d'une chefferie toute entière et pas seulement sur tel ou tel individu.

C) Le faiseur de pluie (mi gi von).

Dans notre introduction, nous avons signalé que des variations dans le total et surtout dans la répartition des précipitations pouvait compromettre la récolte d'une année. Source de bien être ou de famine, susceptible donc de récompenser ou de punir les humains, la pluie a normalement été considérée comme à la solde d'un pouvoir surnaturel. Il était donc nécessaire pour les Guiziga de tenter d'intervenir sur cette force supérieure, ils le font par l'intermédiaire du mi gi von.

Lorsque les villageois estiment qu'il est nécessaire d'intervenir sur le régime des pluies, soit pour attirer la pluie soit pour la conjurer, ils en font part au buï qui par l'intermédiaire du mbur madedâ en informera le massaï. Le massaï se rendra chez le mi pi dahas qu'il a l'habitude de consulter pour les affaires du village, et lui demandera de l'orienter vers un mi gi von (1).

Muni de sès pierres à pluie (dugur ngi von), le faiseur de pluie se rend dans le village qui a demandé son intervention. Il sacrifie un poulet dont il verse le sang sur ses pierres et attend pendant quelques heures la venue de la pluie. Si cette première opération n'a pas été couronnée de succès, il sacrifiera un mouton au poil roux, puis en dernier ressort une souris (kotokom). La pluie est d'une nécessité telle qu'il serait par trop angoissant de mettre en doute le pouvoir du faiseur de pluie, son infaillibilité est posée à priori : des échecs répétés seront attribués à la colère du kuli du village. Dans ce cas le massaï demandera une nouvelle entrevue au pi mi dahas qui devra déceler les moyens d'apaiser le kuli. Ces moyens mis en oeuvre, le mi gi von pourra avec plus de chances de succès recommencer l'opération. Un nouvel échec serait alors attribué au manque de clairvoyance du mi pi dahas qui sera délaissé au profit d'un autre.

Le même procédé se répétera jusqu'à ce que la pluie fasse son apparition, accueillie par les cris de joie des villageois qui se confondront en remerciements à l'égard du mi gi von.

Un rituel du même genre sera mis en oeuvre pour obtenir, si c'est nécessaire, la cessation de la pluie au moment du repiquage du mil de saison sèche. Il ne sera alors plus question d'exposer les pierres à pluie (2), mais de les enterrer, selon la logique propre aux rites sympathiques.

---

(1) Si l'on s'adresse au mi gi von sans passer par l'intermédiaire du mi pi dahas, la venue de la pluie entraînera la mort d'un villageois.

(2) Les pierres à pluie que nous avons pu entrevoir à Lulu étaient vraisemblablement des morceaux de cristal de roche.

Le pouvoir du mi gi von est d'une telle importance que ses agissements sont soumis au contrôle rigoureux du chef de canton traditionnel. Il ne peut exercer sa fonction qu'à l'intérieur de la chefferie et seulement avec l'assentiment du chef qui a le monopole de la détention des pierres à pluie (1). Ce dernier peut à tout moment les retirer aux individus à qui il les avait attribuées s'il estime qu'ils n'en font pas bon usage.

Dans la mesure où le mi gi von satisfait le chef, qui lui a en somme donné délégation de pouvoir, il exerce là une fonction sans risque - les villageois ne mettent en doute ni son pouvoir ni sa bonne volonté et ne s'en prennent donc pas à lui en cas d'échec - et particulièrement rémunératrice puisqu'il reçoit des cadeaux de tous les chefs de hay du village qui a demandé son intervention. La fonction est héréditaire.

D) Le sorcier (mi juri) (2) et le guérisseur (mi si salak).

Le sorcier est un individu habité par une force maléfique qu'il est incapable de dominer. La victime sur laquelle il jette son dévolu tombe malade et dépérit de jour en jour en proie à d'atroces souffrances ; le sorcier, dit-on, lui dévore les entrailles.

Le malade n'est heureusement pas dépourvu de tout moyen de lutte. Après avoir consulté le mi pi dahas pour être assuré que c'est bien un sorcier la cause de son mal, il se rendra auprès d'un mi si salak qui lui préparera dans le plus grand secret la médication adéquate.

Le but de cette médication n'est pas d'agir directement sur la maladie, ni de faire mourir le sorcier, mais seulement de dévoiler son identité ce qui le placera dans l'impossibilité de continuer à tourmenter sa victime et même de choisir une nouvelle victime dans le village.

Les médicaments anti-sorciers sont au nombre de quatre, c'est dire que les mi si salak ont étudié la question de très près ;
- l'un amène la malade à prononcer publiquement le nom du sorcier qui le tourmente ;
- un autre amène inéluctablement le sorcier dans le hay du malade ; mis ainsi en présence de sa victime, le sorcier est saisi de tremblements convulsifs et immédiatement identifié ;

---

(1) Dans son article déjà cité, paru dans le journal de la Société des Africanistes, FOURNEAU signale que seul le chef de Muturua pouvait utiliser les pierres à pluie. Les informations que nous avons pu recueillir ne confirment pas ce fait.

(2) Mi juri est certainement une déformation de mi ji iri "celui qui lie les yeux".

- un troisième type de médicament a pour effet de conduire le malade dans le hay du sorcier ;
- le quatrième médicament enfin, qui nous a semble mériter un plus long développement, permet d'identifier le sorcier en capturant la force maléfique qui l'anime. Pendant le sommeil du sorcier son esprit vagabonde, son corps est alors inanimé. On reconnaît l'esprit à la lumière qu'il dégage : lumière rouge s'il s'agit d'un sorcier, blanche s'il s'agit d'une sorcière ; le mi si salak prépare alors une mixture ayant le pouvoir d'emprisonner cette lumière qui s'évanouit à l'aube pour se transformer, selon le sexe du sorcier, en crapaud ou en margouillat. Il suffira de délivrer l'animal emprisonné dans le fagot de bois déposé près du médicament, il se dirigera vers le corps inanimé du sorcier afin de le ranimer ; les spectateurs n'auront alors aucun mal à l'identifier.

Il fut un temps, disent nos informateurs, où la personne identifiée comme sorcier était immédiatement trucidée ; de nos jours, le recours à ces moyens expéditifs est officiellement interdit : ne pouvant plus exercer ses talents dans le village où il a été identifié, le sorcier devra quitter le village et trouver ailleurs une nouvelle victime.

Le mi si salak (celui du médicament ou du poison) est un homme de grande science qui connaît le pouvoir secret de certaines mixtures. Il est spécialisé dans la lutte contre les sorciers et les abus de pouvoir des oncles, tantes... commis à l'encontre des neveux, nièces... Chaque mi si salak a également une spécialisation annexe : l'un est particulièrement compétent pour soigner les maux de ventre, un autre les maux de tête... Les secrets de la profession se transmettent de génération en génération, la fonction est héréditaire.

Si la préparation de la plupart des médicaments est l'affaire de spécialistes, hommes ou femmes, qui louent d'ailleurs leurs services relativement cher, en principe sans discrimination clanique ou villageoise (1), chaque groupe de parenté connaît des petits en secrets en la matière qu'il garde jalousement. Une longue amitié est nécessaire pour qu'il y ait échange de recettes magiques, nous avons signalé que le père n'était pas peu fier de son fils si après une longue cohabitation avec son kau, il avait réussi à lui arracher quelque secret en la matière.

---

(1) Il peut cependant arriver qu'un mi si salak refuse de préparer la potion (ou du moins la bonne potion) au client qui ne serait pas en bons termes avec lui.

IV - Circoncision et rites d'initiation.

La circoncision qui précède immédiatement les épreuves de l'initiation est pratiquée chez les Guiziga depuis assez peu de temps. Introduite à Zuzuï en 1933 par H..Z.. qui aurait été le premier Guiziga circoncis, la première circoncision en pays Guiziga eut lieu il y a une vingtaine d'années, à Tchoffi.

Cette pratique est actuellement très répandue, celui qui refuserait de la subir serait la risée de tous ses camarades et chose plus grave encore, aucune belle fille ne le voudrait pour mari. Seuls les fils du massaï y échappent impunément ; en effet, circoncis, ils n'auraient plus le droit de manger le kuli et ne pourraient en conséquence assumer parfaitement leur fonction s'ils devenaient un jour massaï.

Les enfants sont généralement circoncis entre 9 et 12 ans, la circoncision et les rites d'initiation qui l'accompagnent n'ont pas en effet lieu chaque année ni même à périodicité régulière (1).

Elle n'a pas nécessairement lieu au niveau d'un village, mais parfois d'un groupe de villages, si les enfants d'un seul village en âge d'être circoncis, ne sont pas suffisamment nombreux. Ainsi, il n'y a pas eu de circoncision à Mussurtuk depuis 5 ans, les enfants de Mussurtuk se joignant régulièrement à ceux de Muda.

Une dizaine de jours avant la date fixée pour la circoncision qui a généralement lieu au mois d'avril (2), le père désirant faire circoncire son fils ira le présenter au chef des circoncis (buï ngi butum) (3) qui, moyennant quelques cadeaux en nature et le versement d'une modique somme d'argent (300 CFA environ), acceptera de se charger de l'enfant.

A la date fixée, l'enfant accompagné de son père ou de son oncle paternel, se rendra sur les lieux de la circoncision, situés généralement en pleine brousse parfois à plusieurs kilomètres du village. Ayant confié leurs enfants au chef de la circoncision, les parents regagneront le village ; en aucun cas ils ne pourront révéler aux non circoncis l'endroit où a lieu la circoncision.

---

(1) A Zuzuï par exemple les dernières circoncisions ont eu lieu en 1961 et 1966.

(2) Avait lieu jadis au mois de février ; pour éviter que les enfants ne manquent l'école, la date a été repoussée au mois d'avril, pendant les grandes vacances.

(3) Le chef des circoncis est le plus ancien des circoncis du village dans lequel a lieu la circoncision.

La première tâche du Buïbutum sera de classer par ordre de mérite les futurs circoncis, après avoir pris conseil auprès des vieux du village, et de leur attribuer en conséquence leur nouveau nom. L'enfant jugé le plus méritant sera dénommé Lamido, son suivant immédiat se nommera Yerima Amadou (nom d'un lamido de Mindif), le troisième Yerima Maïgari (fils d'un lamido de Mindif), puis Sarki fada (héraut du Lamido), modibo (marabout), lawane (chef de village) Alkali, Yérima, Trujuman... Ces noms empruntés à la terminologie Fulbé désignant les titres hiérarchiques, ne pourront être utilisés par les intéressés que pour se désigner entre circoncis de la même promotion ; personne au village, et surtout pas les femmes, ne devra connaître l'ordre dans lequel ils ont été classés.

Ce classement est d'autant plus important qu'il dure toute la vie : dix ans après avoir été circoncis, le nommé Modibo rencontrant le nommé Lamido devra lui présenter ses respects ; dans le cas contraire, ce dernier pourrait aller se plaindre auprès du futur chef des circoncis du village de Modibo, qui le moment venu, organisera contre Modibo une expédition punitive.

Ainsi classés, les enfants seront circoncis ; l'opération terminée, le buï butum regagnera le village, abandonnant les enfants aux soins de gardiens choisis pour leur sagesse, qui auront la charge de diriger les épreuves de l'initiation.

Pendant les trois mois que dureront les épreuves de l'initiation, les enfants seront soumis à un rythme de vie particulièrement pénible, couchant à même le sol, se nourrissant de ce que leur père ou frère déjà circoncis aura bien voulu leur apporter...

Au cours du premier mois, dès 5 heures le matin et jusqu'à la nuit tombée, l'enfant devra apprendre son rude métier d'agriculteur. Les nouveaux circoncis travailleront en effet dans les champs du chef des circoncis, puis dans les champs de leur gardien ; ils aideront ensuite les vieux du village et enfin, s'il leur reste du temps, ils travailleront dans les champs des pères des circoncis.

L'apprentissage des travaux agricoles terminé, les circoncis se consacreront à la chasse et enverront une part du gibier capturé au chef des circoncis qui le partageront avec les vieux du village.

Les deux dernières semaines de la période de l'initiation seront consacrées à l'instruction civique, c'est d'ailleurs là une des fonctions essentielles de l'initiation. Enfants, ils n'étaient soumis à aucune contrainte sociale, en passe de devenir des hommes, ils ne peuvent ignorer plus longtemps les règles de la vie en

société. Les gardiens devront donc leur apprendre leurs devoirs de respect envers leurs parents et les personnes plus âgées qu'eux, leurs devoirs de coopération avec les autres villageois en matière de travaux des champs... ils leur apprendront ce qu'est le kuli et l'attitude à adopter à son égard...

Toute faute commise par l'un des circoncis au cours des épreuves d'initiation (paresse, déficience physique...) entraînera une sanction collective. Le gardien ayant constaté la faute donnera un coup de bâton à chaque circoncis puis donnera son bâton au nommé Lamido, c'est-à-dire à l'enfant jugé le plus méritant, qui battra à son tour tous ses camarades classés après lui et ainsi de suite, si bien que le dernier classé recevra autant de coups de bâton qu'il y a de circoncis, payant ainsi très cher les fautes passées qui lui ont valu un si mauvais classement (1).

De retour au village, les circoncis seront fêtés comme il se doit. Encore enfants trois mois auparavant, c'est en hommes qu'ils seront accueillis par les villageois; la bière de mil coulera à flots, des poulets et des moutons seront égorgés en leur honneur, les danses seront pratiquement ininterrompues pendant deux jours et deux nuits. Leurs soeurs et frères non circoncis devront à cette occasion les couvrir de cadeaux (vêtements, argents, poulets...). Désormais travailleurs à part entière, ils ne garderont plus leurs troupeaux et ne jouiront plus de la liberté d'antan, mais devront travailler en permanence, jusqu'à leur mariage, dans les champs de leur père.

Les cérémonies de l'initiation intéressent à plusieurs titres, non seulement les jeunes initiés pour lesquels elles marquent leur entrée dans la société, et leurs parents qui héritent d'une force de travail supplémentaire, mais encore la communauté villageoise dans son ensemble.

Solidaires des initiés lors de la fête du village qui clôture la période d'initiation, les villageois le sont aussi pendant l'initiation. Bien qu'isolés en pleine brousse, les enfants garderont des contacts avec le village :
- c'est du village qu'ils recevront leur nourriture,
- c'est en partie au village qu'ils offrent leur travail,
- la réussite de l'initiation dépend d'ailleurs en grande partie de l'attitude des villageois, et des querelles au sein du village pourraient la compromettre (elles sont d'ailleurs durement réprimées puisque chaque belligérant doit offrir un mouton au chef des circoncis et payer au chef une amende de l'ordre de 500 CFA.)

---

(1) Si le mauvais classement de l'enfant est dû en principe aux fautes qu'il a pu commettre avant la circoncision, il arrive aussi qu'il soit la conséquence de la mauvaise réputation de son père au village. De façon à éviter que son fils ne soit puni pour des fautes qu'il n'a pas commises, le père pourra faire circoncire son fils dans un autre village.

Par ailleurs, si les enfants au cours des épreuves de l'initiation sont durement châtiés pour leurs fautes passées, il en est de même de tous les villageois, hommes ou femmes, initiés et non initiés.

A chaque initiation, les anciens initiés du village doivent obligatoirement rendre visite aux nouveaux initiés. Si leur conduite depuis la dernière initiation n'est pas jugée satisfaisante par les vieux du village, ils devront subir la bastonnade de la main du chef des circoncis ou du gardien, ou encore de l'un de leur camarade d'initiation mieux classé qu'eux, et ce quel que soit leur âge. Il peut même arriver qu'un jeune homme qui n'a manifestement pas tenu compte des conseils donnés au cours de son initiation soit invité par le chef des circoncis ou les anciens du village à en subir à nouveau les épreuves.

L'ancien initié qui refuserait de se rendre sur les lieux de la circoncision pour y expier éventuellement ses fautes serait poursuivi par les nouveaux initiés et battu au su de tout le monde comme un vulgaire non initié.

Les non initiés en effet, et notamment les femmes, qui ont eu une mauvaise conduite depuis la dernière initiation, sont châtiés dans le village même et parfois même dans leur hay, au cours d'expéditions punitives généralement nocturnes, menée par les nouveaux initiés sous la conduite de leur éducateur (1).

Si l'initiation, véritable école traditionnelle, marque le passage de la condition d'enfant (maangal) à celle de jeune homme (gaola) si elle est un moyen de sanction contre les villageois qui auraient enfreint les lois sociales, garantissant ainsi, dans une certaine mesure, la bonne marche de la communauté villageoise, on ne peut pas dire qu'elle donne naissance à de véritables "classes d'âge". Profondément solidaires les uns des autres pendant les épreuves mêmes de l'initiation (ils font l'objet de sanctions collectives) et les quelques mois qui suivent (ils se promènent fréquemment ensemble et font la veillée, tantôt chez l'un, tantôt chez l'autre), les co-initiés n'affirmeront leur solidarité qu'à l'occasion d'une nouvelle initiation. Entre temps, pas de forme d'entr'aide particulière au niveau du groupe (sinon à l'occasion du travail dans le champ du futur beau-père), aucun sentiment de responsabilité collective.

---

(1) Pour éviter d'être ultérieurement victimes d'un règlement de comptes, les nouveaux circoncis prendront soin de masquer leur visage.

IV - Conclusion.

En conclusion à ce chapitre consacré à l'étude des phénomènes religieux nous voudrions insister sur quelques aspects qui nous ont paru fondamentaux.

Nous voudrions rappeler tout d'abord que ce n'est pas accessoirement, mais en permanence que le Guiziga se réfère au monde du surnaturel. En l'absence de toute possibilité d'explication scientifique, considérer que tout ce qui peut arriver ici bas de facheux est l'oeuvre d'un kuli que l'on se donne l'illusion de pouvoir rendre favorable est psychologiquement rassurant. La puissance du kuli est posée à priori, tout comme l'efficacité du mi gi von, du mi si salak ou du massaï : tout échec dans les tentatives de rendre les kuley favorables s'explique par des vices de forme, toute punition par une faute commise à l'encontre d'un kuli. Avant d'entreprendre toute action dont il ne peut contrôler parfaitement les conditions de réussite (c'est le cas des cultures par exemple) le Guiziga devra donc s'assurer que le kuli l'aidera dans son entreprise ; s'il est malade ou malchanceux c'est au kuli qu'il s'adressera pour demander la guérison après avoir fait amende honorable. Les contacts entre le guiziga et le kuli sont donc particulièrement fréquents.

L'action du kuli, objet de croyance collective, peut être considérée, ce sera là notre deuxième remarque, comme un facteur essentiel de cohésion sociale au niveau des divers groupes sur lesquels elle s'exerce : famille, village, chefferie, ethnie même - nous avions signalé que le kuli prenait position pour le guiziga contre l'étranger - par la solidarité culturelle qu'elle nécessite et la notion de responsabilité collective qu'elle crée. Il est même permis de penser que c'est au niveau du "religieux" que le Guiziga prend le mieux conscience de son appartenance ethnique. Au même titre qu'il lui est difficile d'intégrer à son univers les notions d'une religion étrangère, se convertir signifiera pour lui, dans la plupart des cas, changer de race. C'est d'ailleurs souvent pour être considéré comme membre d'une "race" plus prestigieuse que la sienne qu'il en adoptera la religion. Ce n'est pas de gaité de coeur que le Guiziga islamisé reconnaîtra ses origines guiziga, même dans ce cas il n'en dira pas moins "maintenant je fais un Fulbé" c'est-à-dire "je suis un Fulbé", ayant conscience d'avoir franchi un échelon dans la hiérarchie ethnique ( ).

---

(1) Il n'en sera pas pour autant débarrassé de ses croyances aux sorciers par exemple qui eux pourraient continuer à le considérer comme un Guiziga.

Nous avons eu l'occasion de signaler qu'un kuli agissait dans le cadre de l'unité territoriale du village, quelle que soit l'origine clanique et villageoise de ses habitants, et qu'un autre kuli agissait au niveau du groupe de parenté, quelle que soit la localisation dans l'espace des membres de ce groupe. Il n'y a donc pas chez les Guiziga, ou du moins il n'y a plus, cette union sacrée entre l'homme et la terre de ses ancêtres que l'on rencontre fréquemment en Afrique. Le Guiziga peut quitter le village d'origine de son clan et s'installer dans un autre village : il pourra demander la protection de ce nouveau kuli. Il pourra de même quitter le pays guiziga et garder des biens étroits avec sa famille : il se rendra chez son frère aîné pour participer au culte du Muhuruk ; s'il est l'aîné, il emmènera le Muhuruk dans son village d'adoption.

L'organisation religieuse mise en place par les Guiziga, ce sera notre troisième remarque, c'est donc pas un obstacle aux migrations : un individu peut quitter le territoire de sa race sans être considéré comme un renégat et réintégrer sa société s'il ne réussit pas ailleurs.

On peut faire remarquer enfin qu'il y a une séparation assez nette entre le pouvoir politique et le pouvoir religieux. Certes la domination politique exercée sur le territoire de la chefferie par les descendants de Bildinguer trouve en partie sa justification dans les relations privilégiées que ce dernier entretenait avec les forces surnaturelles - Bildinguer avait pu dérober impunément un objet sacré vénéré par sa tribu à Gudur, il était mort dans des circonstances particulières, et pouvait être considérée comme un chef de droit divin - les chefs politiques n'ont pas pour autant le monopole du pouvoir religieux. Si le chef de Muturua continue à exercer un certain pouvoir religieux dans la mesure où il possède le monopole de la détention des pierres à pluie et où sa présence est indispensable à l'efficacité des rites de divination des mi pra kuley, du temps de Bildinger déjà les plus hautes fonctions religieuses étaient exercées par le massaï malkotokom et le massaï ywa. La séparation des pouvoirs est plus nette encore au niveau du village ; le buï est placé vis-à-vis du kuli dans la même position que le Guiziga de base : il n'a aucun pouvoir religieux. Son rôle se limite à pourvoir le massaï en poulets ou moutons qu'il sacrifiera en l'honneur du kuli.

CONCLUSIONS

Nous nous sommes attachés essentiellement jusqu'ici à décrire l'organisation de la société Guiziga, son fonctionnement et, dans une certaine mesure, les facteurs d'évolution secrétés par la société traditionnelle elle-même : dépérissement du rôle des liens claniques et lignagers au profit des liens de voisinage.

Nous voudrions en conclusion essayer d'analyser dans quelle mesure la société Guiziga est capable de digérer les apports extérieurs culturels et économiques, et insister sur le phénomène des migrations qui nous a paru tout à fait capital à la fois par son ampleur et parce qu'il est dans une large mesure révélateur d'un certain blocage de la société, de son inadaptation à intégrer des éléments nouveaux.

I - La société Guiziga et les problèmes de modernisation.

Le problème en fait est de déterminer dans quelle mesure une société qui s'est constituée en période troublée pour mieux s'opposer à toute attaque extérieure et s'est donné les moyens de résister ensuite efficacement à toute forme de désintégration que l'on a voulu lui imposer "manu militari", est capable de supporter la paix et de s'intégrer politiquement et économiquement à une nation.

Contrairement aux ethnies "montagnardes" du Nord Cameroun qui ont pu profiter (et peuvent encore profiter) de leur isolement géographique pour se préserver, avec plus ou moins de réussite, de la contamination extérieure (1), les Guiziga du canton de Muturua et du nord du canton de Midjivin et plus encore ceux situés au nord, entre cette zone et la ville de Maroua, peuvent difficilement faire abstraction du monde extérieur. Aucune frontière naturelle ne les sépare des Fulbe, des Mundang, des Guidar, des Kola...; le réseau routier est suffisamment dense et bien entretenu (2) pour permettre aux Guiziga de circuler à l'intérieur du pays Guiziga, même en saison des pluies, et de se rendre en ville quand ils le désirent. La route nationale Maroua-Garoua traverse le pays Guiziga du nord au sud, permettant, grâce aux camionneurs de passage, des relations faciles avec tous les marchés importants de la région. Nous avons signalé que cette ouverture sur le monde extérieur, rendue possible par la pacification du territoire, permettait au villa-

---

(1) J.Y. MARTIN a insisté sur l'importance de cet isolement à propos de la société Matakam. Nous avons indiqué pour notre part que les Guiziga de Lulu avaient mieux que les Guiziga de plaine conservé leurs traditions.

(2) Les camions de la CFDT doivent pouvoir se rendre dans chaque village pour collecter le coton.

geois de comparer son sort et sa façon de vivre à ceux de ses voisins Guiziga ou étrangers : les désirs de consommation évoluent, les femmes se montrent de plus en plus exigentes surtout dans le domaine du vêtement, le taux de divorcialité augmente...

Les Guiziga disposent par ailleurs de sols favorables à la culture du coton et du mil de saison sèche ; il n'y a pas encore pénurie de terres, et une amélioration sensible des techniques culturales encore rudimentaires est possible (développement de la culture attelée par exemple). Ce sont là autant d'éléments favorables au développement économique de cette région ; nous verrons que cela ne va pas sans susciter de solides réticences de la part des détenteurs de l'autorité traditionnelle.

A) L'intégration politique.

Nous avons signalé qu'il y avait superposition parfaite entre l'organisation politique traditionnelle et l'organisation administrative moderne. L'administration camerounaise depuis 1960, tout comme l'administration française de 1924 à 1960, n'intervient pratiquement jamais pour nommer ou destituer un chef ; elle se contente d'entériner le choix traditionnel et de demander des comptes aux élus. Cela ne signifie pas pour autant que l'intégration politique soit réalisée : on peut même dire que rien jusqu'ici n'a été fait, que le problème ne s'est pas encore posé. Pour le Guiziga, le chef de village et le chef de canton sont conçus comme des chefs traditionnels détenant leur pouvoir de droit divin, parce qu'ils sont descendants directs du fondateur de la tribu. Le jour où l'administration, faute de candidats "traditionnels" suffisamment nombreux ou parce qu'elle les jugera trop incapables d'exercer le pouvoir, ou trop peu dociles, essaiera d'imposer des chefs de son choix, elle se heurtera à des difficultés, surtout si ces nouveaux chefs sont islamisés. Nous avons déjà eu l'occasion de noter les problèmes qui s'étaient posés à l'administration française dans les rares cas où elle avait essayé de ne pas tenir compte du choix traditionnel ; actuellement, si les Guiziga de Muturua acceptent encore de payer des redevances en mil, en coton ou en travail aux chefs traditionnels, même s'ils se montrent de moins en moins empressés, ne voyant là que la reconnaissance de privilèges attachés à la fonction de chef par la naissance, les Guiziga résidant dans des cantons ou dans des villages placés sous le commandement d'un étranger l'acceptent de moins en moins facilement.

B) Le progrès économique et la mise en contestation de la société traditionnelle.

Nous avons indiqué comment s'étaient créées les chefferies Guiziga. Les ressortissants d'un groupe de parenté réel ou fictif s'installent sur un territoire et, grâce à leur meilleure organisation ou peut-être à leur supériorité militaire, absorbent politiquement les groupements hétérogènes déjà en place ou venus s'installer plus tard à proximité de leur lieu d'implantation, à la suite de migrations spontanées ou imposées par la présence de razzieurs. Dès leur constitution ces chefferies auront à faire face à des dangers extérieurs - lutte des Muturua contre les Midjivin, les Kola... - ce qui renforcera leur cohésion interne, puis à s'opposer à la domination Fulbé, à la pénétration allemande puis française.

Née des conséquences de la guerre - désir des futurs Guiziga d'échapper aux chasseurs d'esclaves Baguirmiens, vraisemblablement - la société Guiziga s'est peut-être constituée par la guerre - rien ne nous permet d'affirmer par exemple que les Muturua se sont imposés pacifiquement - et a dû tout au long de son histoire jusqu'à une époque récente lutter, avec la réussite que nous savons, pour maintenir son intégrité physique et sociale. Le type d'organisation politique, religieuse et sociale mis en place par les Guiziga, grâce à la solidarité qu'il a su créer tant au niveau de la chefferie que de la communauté villageoise et des groupes de parenté, nous semble avoir été particulièrement bien adaptée à cette situation de guerilla.

Nous avons montré qu'entre les membres d'une même famille, les relations étaient étroitement codifiées. A générations successives elles sont profondément inégalitaires : le père a autorité sur ses enfants, les oncles et tantes paternels et maternels ont autorité sur leurs neveux et nièces, le beau-père sur le gendre. Au niveau d'une même génération, les hommes ont autorité sur les femmes, les aînés sur les cadets.

L'autorité dont les anciens sont investis leur permet d'une part de contrôler la main-d'oeuvre, d'autre part, en ce qui concerne le père et les oncles, de contrôler les alliances en intervenant sur le choix des épouses de leurs fils ou neveux. Cette autorité est garantie par la possibilité de recours à la puissance d'un kuli.

Solidaires dans le travail, les membres d'une même famille le sont aussi dans leurs relations avec le kuli : tous les fils d'un chef de hay défunt, leurs soeurs, leurs épouses, leurs enfants, gendres, brus et petits-enfants se réunissent généralement deux fois par an dans le hay du fils aîné pour le culte du Muhuruk.

Nous avons également signalé que si les relations entre colignagers étaient beaucoup plus distendues, la solidarité lignagère avait encore l'occasion de se manifester

dans le domaine économique (aide dans le travail), rituel (fête des jumeaux, enterrement, mariage et, bien que secondairement, culte des Mulvungoy), et en cas de conflits entre co-lignagers (médiation du chef de lignage) ou avec un étranger (c'est au niveau de lignage que l'on demande réparation d'une moulte).

A une époque où les membres d'un même groupe de parenté résidaient dans le même village et devaient faire face aux nombreuses incursions de razzieurs, le respect du code des relations de parenté, source de solidarité, à la fois économique et contre une attaque étrangère, entre membres d'une même lignée ou de villages voisins unis par des échanges matrimoniaux, était nécessaire à la survie des individus. Les anciens utilisaient leur pouvoir de recours à la puissance du kuli dans les cas où les jeunes, consciemment ou non, concouraient à briser cette chaîne de solidarité : refus d'aide dans le travail, choix d'une épouse en dehors du réseau d'échanges institué.

Nous avons également montré comment l'organisation politique et religieuse au niveau du village avait permis de fondre en une même communauté des éléments d'origines clanique, lignagère, voire villageoise différentes. Cette solidarité villageoise est d'ordre religieux, économique et politique.

Nous avons indiqué que tous les villageois étaient solidaires vis-à-vis du kuli qui pouvait sanctionner le village dans son ensemble pour le non-conformisme d'un seul de ses membres. A l'occasion des fêtes du village un culte collectif lui est rendu. Nous avons également insisté sur le rôle capital que jouait le massaï au moment des semailles et des récoltes, sur son pouvoir de pression.

La solidarité économique se manifeste non seulement entre membres d'un même groupe de parenté mais aussi entre voisins. Nous avons même indiqué que les relations de voisinage prenaient peu à peu le pas sur les relations de parenté.

Le pouvoir politique dont le buï est investi va également dans le sens de la cohésion villageoise. Le chef a la possibilité d'apporter une solution aux conflits survenus à l'intérieur du village que les chefs de lignages n'ont pas été capables de réduire, assurant ainsi le maintien de l'ordre interne grâce à son pouvoir de recours à la contrainte physique. Il assure aussi la sécurité du village contre toute attaque venue de l'extérieur dans la mesure où il peut réduire les conflits survenus entre deux villages de la même chefferie ou faire appel à la force armée et demander l'aide du pouvoir central dans le cas d'un conflit survenu avec un village étranger à la chefferie.

Le rôle du mbur madedâ est également facteur de solidarité entre tous les villageois ; dans la mesure où il n'est pas le représentant d'un mais de tous les groupes de parenté, le mbur madedâ est le symbole de l'unité villageoise qu'il a pour mission de défendre contre les abus de pouvoir du chef.

Au cours du chapitre consacré à l'organisation de la chefferie nous avons montré comment le chef de Muturua avait su établir son contrôle au niveau de la chefferie toute entière par l'intermédiaire de ses fils ou frères, et établir des relations fréquentes entre le village et la chefferie grâce aux Midjivid. Unité politique, la chefferie est également une unité religieuse : le chef détient les pierres à pluies indispensables dans bien des cas à la prospérité économique du pays, les mi pra kuley ont une action sur l'ensemble de la chefferie et tous les Guiziga participent au culte du kuli malkotokom.

Quel que soit le groupe auquel on se réfère - le hay, la famille étendue, le lignage, le village, la chefferie - la cohésion interne est entérinée au niveau du religieux et garantie à tous les niveaux par les détenteurs d'une autorité politique ou religieuse.

La possibilité d'accès au pouvoir est étroitement déterminée par l'appartenance clanique et lignagère d'un individu, sa position à l'intérieur d'un groupe de parenté, son âge et son sexe. Nous avons signalé que la condition nécessaire pour accéder à la fonction de chef de village est d'être fils d'un chef de Muturua et donc descendant direct du fondateur de la chefferie ; la fonction de massaï ne peut être exercée, sauf impossibilité, que par l'aîné des descendants par les aînés du fondateur du village ; le chef de lignage au niveau du village est l'individu généalogiquement le plus proche de l'ancêtre fondateur du lignage ; le responsable du culte du muhuruk est le fils aîné du défunt ; le chef de hay détient son autorité sur ses femmes, ses enfants et ses neveux en raison de la supériorité de l'homme sur la femme et des membres d'une génération sur ceux de la génération suivante.

C'est l'étendue du pouvoir traditionnel dont un individu est investi qui détermine son statut social, son rang dans la société, et presque directement son statut économique. Tous les individus étant égaux quant à la possibilité d'accès à la terre et à l'outillage agricole, c'est le nombre de bras qu'ils peuvent utiliser qui détermine en grande partie leur revenu : nous avons pu constater, même s'il ne nous a pas été possible de le chiffrer, que c'était le statut social d'un individu qui déterminait l'importance de l'aide qu'il pouvait recevoir de l'extérieur.

Comment se matérialisait la supériorité économique des chefs de hay à prestige? Le surplus économique obtenu par les détenteurs du pouvoir à quelque niveau qu'ils se situent permettait une plus grande satisfaction des besoins traditionnels - capitalisation des femmes notamment, les femmes étant considérées comme le signe extérieur de richesses le plus évident, et comme le meilleur investissement possible - mais une grande partie

était dilapidée sous forme de cadeaux ou d'assistance aux distérités. "Certains privilèges économiques, écrit G. BALANDIER (droit éminent sur les terres, droit aux prestations de travail, droit sur les marchés, etc..), et certaines contreparties économiques (obligation de générosité et d'assistance) sont associés à l'exercice du pouvoir et de l'autorité" (1). Nous avons signalé que le buï devait fournir au massaï des animaux destinés à être sacrifiés en l'honneur du kuli et consommés ensuite par le massaï lui-même et les vieux du village connus pour leur pauvreté ; le jour de la fête du village il doit faire préparer par ses femmes une importante quantité de bière de mil qu'il distribuera aux danseurs venus lui rendre hommage devant son hay ; il recevra ce jour-là de nombreux invités - personnalités du village et même d'autres villages - et devra faire preuve de générosité en leur offrant une importante quantité de viande, il y va de son prestige personnel mais aussi de celui de tout son village. Les obligations auxquelles doit faire face le buïde muturua sont beaucoup plus lourdes encore : il doit faire des cadeaux aux mi pra kuley, aux mimbidats, aux mi jivid ; fournir les animaux (boeufs essentiellement) qui seront sacrifiés dans le grand kuli ; chaque année à l'occasion de la fête "mogulzum midigila" il offrira un grand festin aux habitants de Muturua, enverra de la viande à tous les chefs de villages... Le massaï, le mbur madedâ du village, les chefs de lignages devront eux aussi, à une échelle beaucoup plus réduite évidemment, faire preuve de générosité lors de la fête du village et venir en aide aux distérités.

Une part importante du surplus de revenu obtenu par les individus à prestige grâce aux prestations, en travail notamment, qu'ils reçoivent de leurs inférieurs, est donc redistribuée. Il en est de même au niveau du hay : le mil concentré entre les mains du chef de hay est en grande partie redistribué aux producteurs sous forme de nourriture, de cadeaux ou d'épouses.

Les inégalités sociales et économiques caractéristiques d'un tel système n'ont pas été évidemment sans provoquer quelques réactions de la part de ceux qui en faisaient les frais.

L'absorption politique par le clan des Muturua de tous les villages installés sur le territoire actuel de la chefferie de Muturua a posé et pose encore quelques problèmes : le massaï, les chefs de groupe de parenté dans une plus faible mesure, n'ont pas toujours accepté de bon gré d'aliéner une partie de leur influence au profit du buï, représentant le pouvoir central. Nous avons indiqué que les conflits entre le massaï et le buï étaient fréquents.

---

(1) G. BALANDIER "Anthropologie politique". Paris. PUF. 1967. p. 41.

Les conflits entre un individu et un des nombreux détenteurs de l'autorité au niveau du groupe de parenté ou du village n'étaient pas rares non plus. Le buï, le massaï, les jaba, kau... utilisaient parfois leur possibilité de recours à la contrainte physique ou à la puissance du kuli pour asseoir leurs exactions. Le Guiziga n'était cependant pas totalement démuni de moyens d'actions contre ces abus de pouvoir ; le rôle du mbur madedâ était d'intervenir auprès du chef pour lui donner des conseils de modération et éventuellement de se plaindre de lui auprès du chef de Muturua qui pouvait le destituer ; la malédiction de l'oncle dans la mesure où elle n'était pas justifiée pouvait être neutralisée par le recours au mi si salak.

Si les abus de pouvoir suscitaient quelques protestations, l'organisation sociale n'était pas pour autant remise en question dans ses fondements mêmes : les contestations visaient l'usage que les détenteurs du pouvoir faisaient de leur pouvoir et non la légitimité même de ce pouvoir.

Cette charte sociale entérinée au niveau du surnaturel sur lequel on pouvait s'appuyer pour la faire respecter, expliquée et légitimée aux yeux des jeunes à l'occasion des cérémonies de l'initiation, était d'autant mieux tolérée, même par les individus situés au bas de l'échelle sociale, que les dangers extérieurs susceptibles de remettre en cause l'existence même de la société étaient plus pressants. "Le pouvoir..., écrit G. BALANDIER, prend forme et se renforce sous la pression des dangers extérieurs réels et/ou supposés" (1).

Dans la mesure où les chefferies Guiziga ont été officiellement reconnues en 1924 et surtout où les tentatives de pacification entreprises par le colonisateur ont porté leurs fruits, éliminant ainsi les risques de guerres inter-ethniques, le buï a perdu une partie de son utilité. La légitimité de son pouvoir n'est pas remise en cause mais on en accepte moins facilement les conséquences économiques notamment ; on hésitera moins que par le passé à quitter le village si l'on ne s'entend pas bien avec le chef. Au niveau du groupe de parenté, la mise en tutelle sociale et économique des jeunes par les anciens, sera également d'autant plus difficile à supporter qu'elle sera moins justifiée, la solidarité entre membres d'un groupe de parenté étant moins nécessaire dans la mesure où les relations de voisinage sont des relations amicales.

Plus que la pacification du territoire, c'est le développement de la culture du coton qui nous semble avoir joué le rôle essentiel dans la mise en contestation de

---

(1) "Anthropologie politique". Paris. PUF. 1967. p. 44.

l'organisation sociale traditionnelle, dans la mesure où il a contribué à accroître les inégalités économiques et à diversifier les signes extérieurs de richesses, à les laïciser pourrait-on dire.

Les Guiziga disposant de terres favorables à la culture du coton, cette culture s'est développée depuis une vingtaine d'années sous l'action conjuguée de l'administration, de la CFDT et de l'IRCT. Cela n'a pas été sans susciter quelques réticences de la part des Guiziga, des détenteurs de l'autorité traditionnelle notamment.

Cette culture était imposée de l'extérieur au même titre que l'arachide en son temps, les opérations de culture étroitement surveillées. Le calendrier agricole du Guiziga s'en est trouvé modifié : nous avons montré en effet qu'il y avait en partie concurrence entre la culture du coton et la culture du mil de saison des pluies non seulement quant aux terres mais aussi quant aux temps de travaux. Les superficies cultivées en mil de saison des pluies ont diminué (1) ce qui semble avoir été, surtout au début, très médiocrement apprécié par les Guiziga (2). Le mil de saison des pluies était en effet très valorisé : il constituait la nourriture de base, il permettait de préparer la bière de mil indispensable à l'entretien de bonnes relations sociales, il avait également une fonction sacrée dans la mesure où il était - il est encore de nos jours - indispensable à l'accomplissement de certains rites destinés à rendre bienveillants le kuli du village, le kuli du père, et quelques kuley de brousse.

Le coton ne répond à aucune de ces trois fonctions, il est une culture laïque qui n'a pas encore reçu l'agrément du kuli - nous avons indiqué que la majeure partie de nos informateurs considéraient que les rites propitiatoires accomplis par le massaï avant les semailles n'avaient aucun effet sur la culture du coton, tout comme sur celle du mil de saison sèche d'ailleurs.

Ce sont là autant de raisons pour le Guiziga de se montrer méfiant à l'égard de cette nouvelle culture.

La culture du coton a pourtant entraîné un enrichissement non négligeable du Guiziga. Contrairement en effet à ce que l'on a pu noter chez plusieurs africaines (3)

---

(1) En l'absence de statistiques il est difficile de mesurer l'ampleur de cette diminution. On peut penser qu'elle est sensible puisque le mil de saison sèche représente dans certains secteurs plus de 50 % de la production sans que l'on puisse pour autant parler de surproduction de mil.

(2) Nous avons indiqué que certaines variétés de mil, tel le tcherguede pourtant fort apprécié pour la préparation de la bière, avaient pratiquement disparu depuis l'introduction de la culture du coton, au grand regret des Guiziga.

(3) P. PELISSIER et L.V. THOMAS ont noté ce fait à propos des Diola du Sénégal où la culture de l'arachide a entraîné progressivement l'abandon des rizières; A. SCHWARTZ à propos des Guéré de Côte d'Ivoire où l'implantation du café a également entraîné l'abandon des rizières.

où l'introduction d'une culture industrielle a entraîné une diminution sensible, voire l'abandon par certains paysans, des cultures vivrières, le coton ne s'est pas substitué au mil, il s'est surajouté à cette culture. A de très rares exceptions près, tous les Guiziga cultivent à la fois le mil et le coton (1). Si la production de mil de saison des pluies a diminué, elle a été compensée pour une grande part par le développement de la culture du mil de saison sèche (2). Les 3 500 CFA par an et par personne provenant de la vente du coton dans le canton de Muturua, constituent donc un accroissement net du revenu du Guiziga qui devenait ainsi un client en puissance pour les commerçants. L'apparition sur les marchés locaux de produits de plus en plus diversifiés (vêtements, postes à transistors, vélo, etc...) excitent la convoitise du paysan. En marge des besoins traditionnels (acquisition de femmes et de prestige par les cadeaux faits aux subordonnés) des besoins nouveaux se développement, beaucoup plus individualisés. Les jeunes, et plus généralement tous ceux qui de par leur naissance sont condamnés à rester des quidam voient dans l'acquisition de produits modernes la possibilité de compenser leur infériorité de statut traditionnel. Nous avons pu constater que lorsque les jeunes par exemple ont la possibilité de cultiver un champ personnel, ils font presqu'exclusivement du coton ; les épouses, du moins en plaine, ont également compris les avantages qu'elles pouvaient tirer de cette culture, puisqu'elles font dans leur champ personnel 50 % de coton.

Ces deux types de besoins, traditionnels et modernes, ne s'excluent d'ailleurs pas l'un l'autre : actuellement la satisfaction de besoins traditionnels passe souvent par l'acquisition de produits modernes. Nous avons fait remarquer en particulier que le Guiziga voulant acquérir une épouse ou seulement conserver la sienne devait acheter des vêtements et pour elle et pour lui, lui offrir des parfums... Laisser aux jeunes et aux sans grade la possibilité d'obtenir un revenu monétaire leur permettant par exemple d'acquérir des épouses sans le consentement des parents (3) aurait entraîné une dimunution sensible de l'autorité des anciens.

---

(1) Nous avons pu noter à Mussurtuk quelques cas d'abandon momentané de la culture du mil de saison des pluies - les auteurs étaient d'ailleurs blamés par l'opinion publique - mais aucun chef de hay ne pratiquait la monoculture du coton.

(2) C'est là une constatation globale : des cas particuliers peuvent se poser. Nous avons signalé que les zones de Karal étaient inégalement réparties sur le territoire Guiziga : certains paysans ne peuvent pas cultiver autant de mil de Karal qu'ils le désireraient. Par imprévoyance certains chefs de hay ne cultivent pas suffisamment de mil ou en vendent une partie pour se procurer du numéraire espérant que la vente de leur coton leur permettra d'en racheter suffisamment ensuite, ce qui n'est pas toujours le cas.

(3) Nous avons montré en effet que le pouvoir de contrôle du père ou des oncles sur le choix des épouses de leurs fils ou neveux était d'autant plus facilement remis en cause que ces derniers payaient eux-mêmes la dot.

Dans la mesure où les détenteurs de l'autorité traditionnelle, à quelque niveau qu'ils se situent, n'ont pu s'opposer à l'introduction de la culture du coton, ils ont essayé et dans une grande mesure réussi, à en contrôler les effets, et à faire en sorte que la hiérarchie traditionnelle ne s'en trouve pas modifiée.

Au niveau du hay, c'est toujours le chef de hay qui décide des superficies à mettre en culture et du poids relatif à accorder à chacune des cultures. Tous les produits des champs familiaux sont concentrés entre ses mains ; le revenu monétaire provenant de la vente du coton produit dans le champ familial est sa propriété personnelle. Lorsque le hay produisait exclusivement des biens vivriers dont la presque totalité était autoconsommée (ou utilisée à l'entretien de bonnes relations sociales), tous les travailleurs du hay y trouvaient leur compte, alors qu'ils sont dépossédés par le chef de hay de tout ou partie du fruit de leur travail consacré à la culture du coton.

Il en est de même au niveau du village ; les détenteurs de l'autorité traditionnelle ont encore suffisamment de pouvoir pour interdire à leurs subordonnés, dans le cadre du village, d'obtenir un revenu non en rapport avec leur statut.

Tout ce qui était susceptible de remettre en cause la hiérarchie traditionnelle a été rejeté ou contrôlé par **ceux qui** étaient les bénéficiaires de l'ancien système ; cela est vrai à propos du coton, mais aussi de la scolarisation ou des tentatives d'amélioration des techniques culturales.

En envoyant un de ses enfants à l'école le Guiziga estime qu'il diminue la puissance de travail de son hay - même si la date des vacances scolaires (les vacances s'étalent d'avril à juin) permettent théoriquement au scolarisé d'aider son père dans les travaux de cultures - qu'il nourrit une bouche inutile, qu'in crée un renégat et, à de très rares exceptions près, un futur chômeur (1). C'est dire le peu d'enthousiasme dont les Guiziga font preuve à l'égard de l'école ; mis à part le chef de village qui se doit de donner l'exemple, il est bien rare qu'un chef de hay envoie plus d'un de ses enfants à l'école (2).

---

(1) Il est très rare qu'un scolarisé - c'est presque un lieu commun que de le dire - accepte de retourner à la terre ; il s'installera à la ville, et à moins d'avoir eu la chance d'entrer dans la fonction publique, vivra d'expédients.

(2) Il faut ajouter que l'implantation d'écoles est relativement récente. La première école laïque à Kaélé fut créée en 1937, Gazawa (1956), Lulu (1957), Nubu (1958), Ndukula (1959), Muda (1960), Titin (1961). En 1960 Muturua et Midjivin n'avaient encore que deux classes.

Les diverses tentatives de développement de la culture attelée se sont heurtées aux mêmes difficultés. Depuis 1940 environ, les services de l'agriculture, puis la CFDT et actuellement le SEMNORD à nouveau, tentent de développer dans l'arrondissement de Kaélé l'usage de la charrue. Si l'on peut parler de réussite en pays Mundang - il en est de même d'ailleurs de la scolarisation - on doit encore parler de semi-échec en pays Guiziga. Pour le canton de Muturua, le plus étendu et le plus peuplé de l'arrondissement de Kaélé, les statistiques du SEMNORD pour 1969 font état de 279 charrues contre 754 pour le canton de Lara par exemple dont les superficies cultivées représentent moins de la moitié de celles de Muturua. Les surfaces labourées représentent seulement 6,6 % du total des surfaces mises en culture dans le canton de Muturua ; seul le canton de Midjivin avait fait plus mal en 1969, 3,1 % seulement - il convient de rappeler que les Guiziga sont fortement représentés à Midjivin -. Les Muturua se distinguent encore par la faiblesse de la superficie moyenne cultivée par charrues, 2,65 hectares (la moyenne la plus faible de tout l'arrondissement de Kaélé).

Certes s'équiper en matériel agricole coûte relativement cher (1) pour un chef de hay Guiziga dont le revenu annuel qui pourrait être théoriquement épargné à cet effet - à condition de ne faire aucun cadeau aux femmes et aux enfants et de restreindre la consommation de bière de mil - est de l'ordre de 13 ou 14 000 CFA (en somme le revenu provenant de la vente de son coton). Cela ne suffit pas cependant à expliquer les réticences des Guiziga qui pouvaient bénéficier, au même titre que les Mundang, de facilités de paiement. Le fait que les vieux, interrogés à ce sujet, ne semblent pas encore tout à fait conscients de tous les avantages que pourraient leur procurer l'usage de la charrue est très vraisemblablement un des éléments de l'explication, dans la mesure où ils peuvent encore imposer leur point de vue ou du moins faire en sorte que les jeunes attirés par cette nouvelle technique n'en recueillent pas tous les fruits.

Les prêts consentis par le SEMNORD ou la CFDT pour l'achat de matériel agricole n'étant souvent pas remboursés (certains Guiziga auraient même vendu comme viande de boucherie les boeufs d'attelage), les chefs de villages doivent actuellement se porter garants pour les villageois désirant se procurer des charrues ; autant dire qu'ils en assurent eux-mêmes la répartition, ce qui renforce dans une certaine mesure leur pouvoir et permettra peut-être une meilleure diffusion.

---

(1) Une charrue AT 38 coûte 6 200 CFA, un joug : 900 CFA, un soc : 550 CFA, une charrette F.E.D. à zones métalliques : 20 000 CFA, une charrette à âne : 18 000 CFA. Il faut de surcroît acquérir des boeufs de labour.

L'introduction de la culture du coton, les possibilités d'amélioration des techniques culturales, loin d'améliorer la situation de dépendance économique et sociale dans laquelle se trouvaient notamment les jeunes, n'a fait que la rendre plus sensible encore.

Cette situation est actuellement source de conflits au niveau de la famille d'une part, dans les relations entre générations, au niveau du village d'autre part, entre les détenteurs de l'autorité traditionnelle et les chefs de hay ordinaires.

Cette mise en contestation de l'ordre établi revêt essentiellement deux formes:
- la première - de très loin la plus importante à la fois par son ampleur et par les conséquences à long terme sur la société Guiziga - est la fuite ; le jeune quitte le village de ses parents et va s'installer comme célibataire dans un autre village Guiziga ou même ailleurs ;
- la seconde, beaucoup moins utilisée encore parce que plus dangereuse et dans l'immédiat moins efficace, est le recours au kuli.

C'est cette seconde forme de contestation que nous allons analyser tout d'abord.

Nous avons indiqué au cours du chapitre consacré au "monde du surnaturel" que l'organisation traditionnelle de la société était entérinée au niveau du religieux : l'autorité des anciens, notamment au niveau de la famille, est renforcée par la possibilité de recours à la puissance du kuli. Toutefois, si le kuli garantit la prééminence des aînés, il ne justifie pas les abus de pouvoir ; or les jeunes considèrent de plus en plus qu'il y a abus de pouvoir. Dans la mesure où le surplus économique obtenu par le par le chef de hay ou par les notables grâce à l'aide extérieure était en grande partie redistribué sous forme de bière de mil, de viande... à l'occasion des manifestations collectives (fêtes des jumeaux, enterrement, mariages, fête du village) et concourrait ainsi à renforcer la solidarité entre membres d'une même famille, d'un groupe de parenté ou d'un village, le système n'était pas contesté. L'introduction de la culture du coton n'a fait qu'accroître ces inégalités économiques sans que le surplus soit redistribué ; nous avons signalé au contraire que dans la mesure où il y avait une grande dissémination dans l'espace des membres d'un groupe de parenté, les dépenses de prestige effectuées à l'occasion des manifestations collectives avaient tendance à diminuer dans la mesure où se restreignait le nombre des participants. Les aînés profitent donc de leur situation privilégiée pour satisfaire des besoins nouveaux individuels ; les jeunes estiment de plus en plus que le kuli ne peut justifier une telle imposture. Ils se

montrent de moins en moins empressés à apporter inconditionnellement leur aide à leurs oncles qui en expriment le désir - même si l'aide demandée pour la culture du coton est encore réduite - font de plus en plus pression sur le père pour participer au bénéfice de la vente du coton ou ne font pas d'efforts particuliers pour une culture qui ne leur rapporte presque rien. Dans les cas où ils font l'objet de la malédiction d'un oncle ou même du père, ils hésiteraient de moins en moins à faire appel au mi si salak pour conjurer cette malédiction et en faire supporter les conséquences à leurs auteurs.

Il est évidemment difficile de mesurer l'importance que revêt cette forme de contestation : les Guiziga estiment qu'elle a tendance à se répandre mais se refusent à citer des cas précis. Ce que l'on peut affirmer par contre, c'est que le recours à ce procédé est dangereux (le jeune ne l'utilisera que dans la mesure où il est persuadé d'avoir raison, dans le cas contraire il en serait lui-même la victime) et pas toujours efficace dans la mesure où, en dehors du kuli "officiel" pourrait-on dire, les anciens disposent d'autres moyens de pression moins avouables. Le jeune au niveau de la famille ou un chef de hay au niveau du village, qui en obtenant par son esprit d'entreprise un revenu non en rapport avec son statut, remettrait en cause la hiérarchie traditionnelle pourrait être accusé de sorcellerie, ou s'il tombe malade se croire lui-même la victime d'un mauvais sort jeté par des jaloux. C'était le cas, nous l'avons signalé, de deux jeunes chefs de hay de notre connaissance qui, ayant réussi à sortir du "rang", expliquaient leur maladie par un mauvais sort jeté par des chefs de hay jaloux ; le mi pi dahas et le mi si salak qu'ils avaient consulté n'ayant pu leur procurer le bon médicament, ils se trouvaient totalement désemparés... A en juger par le nombre de débris de poteries ou de calebasses contenant des restes de farine de mil rouge notamment, que l'on retrouve à l'intersection de sentiers à l'intérieur même du village ou aux abords immédiats de celui-ci, attestant qu'un mauvais sort a été jeté, ou peut affirmer que les recours à ce genre de pratiques sont particulièrement fréquents.

En marge de ces formes de contestations et de contre-contestations individuelles, nous avons pu assister au cours de notre enquête à une cérémonie de purification qui nous a semblé être une réaffirmation collective des valeurs traditionnelles de la société. Cette cérémonie qui concernait tous les Guiziga. Quels que soient leur origine clanique ou villageoise, et le lieu de leur résidence actuelle, n'a aucune périodicité régulière et ne peut pas être assimilée à une cérémonie religieuse traditionnelle. Voici, rapportée par plusieurs informateurs, la version officielle des faits ayant motivé cette cérémonie.

"Une femme Guiziga de Mogudi voulait que son mari sème du coton et non du mil. Son mari lui donna l'ordre de semer du mil, puis voyant que son épouse insistait, accepta qu'elle sème du coton. "Or c'est du mil, du gombo, des haricots qui poussèrent. Allant sarcler le coton la femme trouva du mil. Elle revint chez son mari et lui demanda : "nous avons bien semé du coton ?" - "oui" répondit-il - "c'est du mil, du gombo et des haricots qui ont poussé" reprit-elle. Le mari alla regarder aussi et trouva du mil, du gombo, des haricots. Il donna l'ordre à sa femme d'aller sarcler ce mil mais elle refusa. Deux jours plus tard elle se rendit au champ voir si par hasard le mil ne serait pas redevenu coton. Elle trouva deux femmes et quatre hommes dans son champ ; les quatre hommes s'enfuirent à son approche, il ne resta plus que les deux femmes qui lui demandèrent : "pourquoi as-tu refusé de planter du mil ici, avant ? Est-ce que la vie est changée ? est-ce la femme maintenant qui commande son mari ? Rentre chez toi, tu vas préparer de la bière et donner un coq à ton mari" - "je n'ai plus de mil" répondit la femme, "va donc chercher du mil chez tes parents, mais ne touche pas à celui de ton mari" lui fut-il répondu, "que toutes les femmes Guiziga fassent de même : l'homme tuera le poulet, prendra du sang avec les plumes et en enduira les bras de ses femmes. Si cela n'est pas fait, beaucoup de femmes Guiziga mourront dans cette année". La femme raconta cela à son mari et ajouta : "je n'ai pas de poulet, je vais vendre de la bière pour avoir un poulet". Elle commença à préparer la bière. Lorsque la bière fut prête, son mari voulut en goûter avant de partir au champ mais elle refusa, disant qu'elle n'était pas encore prête. Dans la matinée elle commença à vendre la bière avant que son mari ait pu y goûter (1) et en offrir au muhuruk de son père. "Ne me touche pas, répondit la bière, pourquoi as-tu refusé de me faire goûter à ton mari ?". Elle n'y toucha pas. Un autre client se présenta et "lorsque la femme voulut lui donner de la bière, la bière lui dit encore de ne pas la toucher ; le client a entendu et s'est sauvé".

Lorsque le mari arriva de la brousse, il demanda à sa femme "est-ce que la bière est même maintenant ?" - "Depuis ce matin la bière me parle comme un homme. Va en prendre avec la calebasse pour voir si elle parle encore" répondit l'épouse. "La bière ne parlait plus. Le mari a pu boire la bière sans être malade. Trois jours après, la femme est morte".

---

(1) L'épouse doit nécessairement faire goûter à son mari, avant toute autre personne, la bière qu'elle vient de préparer ; agir autrement peut être une cause de renvoi.

Se trouvent, nous semble-t-il, réaffirmées à travers ce récit, à la fois la prééminence du mari sur son épouse et du mil sur le coton, les dangers qu'il y a à ne pas suivre la tradition, et la nécessité d'une réparation collective. Même si certains de nos informateurs voyaient essentiellement là un moyen d'extorquer à leurs épouses de la bière de mil et un poulet, les arguments utilisés pour arriver à leurs fins n'en restent pas moins significatifs.

II - Les migrations.

Nous n'avons pas l'intention de faire ici une étude exhaustive des migrations, il nous semblait pourtant nécessaire d'insister sur ce phénomène et cela pour plusieurs raisons.

Nous avons signalé que les migrations nous semblaient révélatrices d'un certain malaise de la société Guiziga ; nous allons essayer de montrer que si les migrations sont parfois le fait de chefs de hay à la recherche de meilleures terres pour la culture du coton et du mil de saison sèche en particulier, très souvent les individus quittent leur village pour échapper aux contraintes de la société traditionnelle, aux prestations en travail dues aux aînés de leur groupe de parenté notamment. C'est donc davantage pour fuir le milieu traditionnel que par attrait de l'extérieur que les individus émigrent ; ces migrations ne sont d'ailleurs pas toujours volontaires puisque souvent, nous l'avons signalé, c'est la société elle-même qui accule à la fuite l'individu susceptible par son attitude de remettre en cause la hiérarchie traditionnelle.

Les mouvements migratoires, par leur ampleur (près de 12 % des Guiziga vivent hors du pays Guiziga traditionnel), leur fréquence (nous verrons qu'il n'est pas rare qu'un Guiziga ait changé déjà quatre ou cinq fois de villages alors qu'il est encore jeune) peuvent avoir des conséquences néfastes au niveau de la société Guiziga et du Nord-Cameroun. Ils affaiblissent dans une certaine mesure l'économie villageoise (perte d'éléments jeunes et dynamiques) rendent plus difficiles les tentatives de modernisation agricole qui supposent une certaine stabilité de la population (introduction de la culture attelée notamment) et sont source de pertes de temps. Ils contribuent par ailleurs à accentuer les écarts de densité de population au niveau du nord-Cameroun : les Guiziga qui quittent leur pays ne vont pas nécessairement s'installer dans des zones moins densément peuplées ; plus grave encore, ils auraient tendance à coloniser, aidés des Mundang , des Tupuri et des Massa des zones près de Mora (à Kurgui notamment) dont la vocation naturelle serait d'accueillir des ressortissants des montagnes voisines surpeuplées, lorsque ceux-ci accepteront de descendre. On se trouve ainsi au nord-Cameroun en présence d'une situation assez paradoxale que l'on pourrait grossièrement résumer ainsi : d'un côté des montagnes surpeuplées, au potentiel agricole médiocre, que leurs habitants ne veulent pas quitter, de l'autre des plaines beaucoup moins densément peuplées - notamment en ce qui concerne le pays Guiziga - au potentiel agricole supérieur, dans lesquelles une partie des habitants ne veulent pas rester.

Tenter de chiffrer l'ampleur des mouvements migratoires, reconstituer les réseaux de migrations - zones de départ, zones relais, zones d'implantation, échanges entre zones - obtenir sur les migrants des renseignements précis - âge, date d'installation, nombre de migrations effectuées - et établir des comparaisons dans le temps, ne sont pas choses faciles dans la mesure où l'on ne peut obtenir des recensements toute l'aide souhaitable.

Les fiches individuelles de recensement, seules susceptibles de fournir des renseignements intéressants relatifs aux migrations - lieu de naissance et parfois dernier village quitté - ne sont généralement accessibles que pour le dernier recensement. Pour les recensements antérieurs on ne dispose que de récapitulatifs permettant d'apprécier l'augmentation ou la diminution de population par village, mais non les mouvements de migrations. Il est ainsi particulièrement difficile d'une part d'établir des comparaisons dans le temps, d'autre part d'obtenir des renseignements sur la fréquence des migrations (nombre de villages qu'un même individu a habité), ce qui, à notre sens est également très important.

Etudier les migrations deviendra d'ailleurs une tâche de plus en plus difficile. En effet, s'il est encore possible de connaître le village de naissance des individus recensés, l'appartenance ethnique n'est plus signalée, ce qui rend impossible toute évaluation chiffrée des migrations par ethnies pour les zones de peuplement non homogènes. Ainsi, s'il est possible de considérer, sans grandes chances de se tromper, qu'un individu installé à Garoua ou Mora est un Guiziga s'il est né à Mussurtuk, Muda ou Muturua, on ne peut pas en dire autant d'un individu venant par exemple de Godola qui peut être un Fulbé, un Mofu, un Guiziga, voire un Bornouan. Le recours aux patronymes n'est que d'un faible secours puisque nombre d'entr'eux sont communs à plusieurs ethnies. Les chiffres que nous présenterons ici, notamment ceux relatifs aux migrations "extérieures" au pays Guiziga, devront être considérés comme inférieurs à la réalité.

Nous distinguerons dans notre étude deux types de migrations : les migrations que nous appellerons "extérieures" - elles concernent les Guiziga partis s'installer à l'extérieur du pays Guiziga - et les migrations dites "intérieures" - elles concernent les Guiziga qui, ayant quitté leur village de naissance, se sont réinstallés à l'intérieur du pays Guiziga. Les renseignements présentés ont été obtenus par dépouillement des recensements de Maroua ville, Garoua ville, des arrondissements de Mora, Meri, Kaele, Guider, Maroua rural, ainsi que des principaux Lamidats dépendant

de Garoua ; et par enquête par questionnaires menées dans les villages de Mussurtuk, Mulva, Lulu et auprès de chefs de hay Guiziga installés à Kurgui, Pivou (zone de Mora), Pitoa, Sicander (zone de Garoua) et à Maroua ville.

A) Les migrations "intérieures".

Elles sont particulièrement importantes quant au nombre de personnes qui quittent leur village de naissance, mais aussi quant au nombre de changements de villages qu'un même chef de hay a pu effectuer au cours de sa vie.

L'enquête que nous avons menée à ce sujet dans les villages de Mulva, Mussurtuk et Lulu a donné les résultats suivants :

- Mussurtuk : sur 130 chefs de hay interrogés :
  - 77 seulement, soit moins de 60 %, étaient nés à Mussurtuk
    - 43 seulement y avaient toujours habité,
    - 22 sont retournés à Mussurtuk après avoir changé une fois de village,
    - 12 après avoir changé plusieurs fois de village.
  - 53 chefs de hay étaient nés ailleurs,
    - 16 étaient venus directement à Mussurtuk
    - 13 avaient changé une fois de village,
    - 8 " " deux fois de village,
    - 16 " " au moins trois fois de village.
- Mulva : sur 72 chefs de hay interrogés :
  - 21 seulement étaient nés à Mulva, soit 29 %
    - 7 seulement y avaient toujours habité
    - 9 étaient retournés à Mulva après avoir changé une fois de village,
    - 5 après avoir changé plusieurs fois de village,
  - 51 chefs de hay n'étaient pas natifs de Mulva,
    - 16 étaient venus directement de leur village de naissance,
    - 12 avaient habité deux villages avant de venir à Mulva
    - 8 " " trois villages,
    - 5 " " plus de trois villages.
- Lulu : sur 199 chefs de hay interrogés :
  - 193 étaient nés à Lulu soit 97 %,
  - 182 avaient toujours habité à Lulu.

Dans les deux villages de plaine les déplacements effectués par les chefs de hay sont donc particulièrement nombreux. Le fait que depuis quelques années ces villages aient vu croître leur population dans des proportions que ne suffit pas à justifier l'expansion démographique, peut expliquer en partie le nombre de résidents non nés dans le village, mais non les nombreux déplacements des chefs de hay effectués avant leur installation à Mussurtuk ou Mulva, ni les déplacements des natifs de ces deux villages.

On constate par contre à Lulu, village de montagne relativement isolé du monde extérieur une très grande stabilité de la population.

La plupart des déplacements des chefs de hay s'effectuent sur de faibles distances :

- 70 % des déplacements des chefs de hay de Mussurtuk se sont effectués dans un rayon de 20 km autour de Mussurtuk (dont 13 % dans un rayon de 10 km, 35 % dans un rayon de 15 km).
  - 47 % ont eu lieu à l'intérieur du canton de Muturua
  - 11 % " " " vers l'arrondissement de Mindif
  - 15 % " " " " " de Maroua rural
  - 15 % " " " " le canton de Midjivin.

Les déplacements lointains - vers Yaoundé, Garoua, Banki (Nigeria), Binder (Tchad) - représentent moins de 5 % des déplacements. Pour les chefs de hay de Mulva, le rayon à l'intérieur duquel s'effectuent les changements de résidence est plus restreint encore :

- 87,8 % des déplacements ont eu lieu dans un rayon de 20 km (dont 24 % dans un rayon de 10 km et 50 % dans un rayon de 15 km).
  - 48,7 % ont eu lieu à l'intérieur du canton de Muturua
  - 20 % " " " vers le canton de Midjivin (1)
  - 18,5 % " " " vers l'arrondissement de Mindif.

Nous avions par ailleurs demandé aux chefs de hay de nous indiquer le lieu de résidence actuel de leurs frères de même père. Nous avons pu ainsi constater que si l'on avait pu parler de dissimination dans l'espace des membres d'un même clan et d'un même lignage, il en était en grande partie de même au niveau du groupe des frères(2).

---

(1) Rappelons que le village de Mulva est situé près de la frontière du canton de Midjivin.

(2) Les données chiffrées portent sur 192 personnes pour Mussurtuk, 118 pour Mulva.

- 51,5 % du total des membres des groupes de frères représentés à Mussurtuk, résident à Mussurtuk,
- 13 % dans un autre village du canton de Muturua,
- 15 % en ville (Maroua, Garoua, Pitoa, Mokolo, Ngaoundéré, Yaoundé),
- 6 % au Tchad ou au Nigeria,
- 4,5 % dans un village de l'arrondissement de Maroua rural,
- 4,5 % " " de Mindif
- 1,5 % " du canton de Midjivin,
- dans 4 % des cas, les lieux indiqués n'ont pu être identifiés.

Les chiffres obtenus pour Mulva sont du même ordre :

- 42,5 % du total des membres des groupes de frères représentés à Mulva, résident à Mulva,
- 29,1 % dans un autre village du canton de Muturua
- 6,6 % dans une ville,
- 5,8 % dans le canton de Midjivin,
- 3,3 % dans l'arrondissement de Maroua rural,
- 1,7 % dans l'arrondissement de Mindif,
- 3 % dans la zone cotonière de Mora,
- dans 7,5 % des cas, les lieux n'ont pu être identifiés.

Une étude réalisée à partir des recensements de 1966, destinée à évaluer l'importance du nombre d'individus venus de l'extérieur habiter dans les villages de Fulu, Zuzuï, Vaza (nord du canton de Midjivin), de Muda, Mayel-Ngaimai et Tchoffi (nord du canton de Muturua), de Badjava et Bruï a donné les résultats suivants :

Fulu	1 117	Guiziga	231	venus de l'extérieur	soit 20,6 %
Zuzuï	926	Guiziga	213	"	soit 23 %
Vaza	550	"	110	"	soit 20 %
Muda	968	"	192	"	soit 20 %
Mayel-Ngaima	647	"	167	"	soit 25,7 %
Tchoffi (1)	425	"	95	"	soit 22,3 %
Badjava	458	"	38	"	soit 8,3 %
Bruï	850	"	68	"	soit 8 %.

(1) L'étude porte sur 425/582 h. Ne sont pas comptés les quartiers Fulbé ni Talla Mbana.

Les individus venus se réinstaller dans leur village de naissance après un ou plusieurs changements de village représentaient :

- 63 personnes à Zuzuï
- 30 " à Bruï
- 21 " à Tchoffi
- 13 " à Fulu
- 7 personnes à Vaza
- 5 " à Badjava
- 1 " à Mayel-Ngaima.

Provenance des immigrants :

lieu d'installation \ village de naissance	canton Muturua	Midjivin	Mindif	Maroua rural	autres
Zuzuï	39	60	62	38	14
Fulu	51	78	62	38	2
Vaza	10	38	48	7	7
Mayel Ngaima	83	30		46	8
Bruï	53	4		1	10
Muda	65	62	15	27	23

Les chiffres portant ici sur la totalité de la population des villages, il est difficile de les comparer avec les données recueillies à Mussurtuk et Mulva où nous nous étions intéressés aux mouvements de chefs de hay. Le pourcentage est certainement supérieur à 20 % à Fulu, Zuzuï, Vaza, Muda. En effet, si l'on tient compte de la totalité des Guiziga installés à Maroua on obtient 14 % d'immigrants, alors que la proportion de chefs de hay Guiziga non nés à Maroua est supérieure à 30 %.

Ainsi que nous l'avions constaté à Mussurtuk et Mulva, les mouvements de population s'effectuent sur de faibles distances.

Comme nous l'avons fait remarquer pour ces deux villages, l'importance du nombre de chefs de hay résidant actuellement à Fulu, Zuzuï, Vaza, Muda, Mayel-Ngaima, venus de l'extérieur, s'explique en grande partie par le dépeuplement de la région sud de Muturua au profit du nord des cantons de Muturua et Midjivin favorable à la culture du coton et du mil de saison sèche. On peut constater toutefois que les mouvements de population ne sont pas à sens unique : même si les "échanges" de population

entre les villages sont déficitaires dans le sud du canton, il y a tout de même "échanges". Nous avons vu qu'à Bruï par exemple où la population a diminué de 12 % de 1960 à 1966, il n'y a pas eu que des départs, il y a également eu l'arrivée de gens nés ailleurs et le retour au village de naissance d'anciens migrants. De même s'il y a eu dans la partie nord des cantons de Muturua et Midjivin excédent d'arrivées, il y a eu aussi de nombreux départs et de nombreux échanges entre les "villages favorisés".

Les changements de villages à l'intérieur du groupe Guiziga du sud de Maroua demandent donc une double explication :

- une explication économique : il y a afflux de population vers les zones fertiles ;
- une explication plus sociologique, semble-t-il, dans la mesure où l'on enregistre des mouvements de population à l'intérieur des zones "favorisées", ainsi que des mouvements vers les zones "défavorisées".

Une enquête par questionnaire, complétée par des interviewes plus détaillées, menée auprès des chefs de hay de Mussurtuk et Mulva non natifs du village ou venus se réinstaller dans le village après un ou plusieurs déplacements, dans le but de connaître les raisons qui les avaient déterminés à quitter leur village de naissance et à venir s'installer ou se réinstaller à Mussurtuk ou Mulva, a donné les résultats suivants :

A Mussurtuk nous avons obtenu des réponses pour 142 déplacements effectués par 89 chefs de hay :

- sur ces 142 déplacements on peut estimer que 94 seulement étaient le fait des chefs de hay interrogés eux-mêmes, puisque 48 déplacements avaient été effectués pour suivre un parent (dans l'ordre d'importance : père, oncle maternel, oncle paternel, frère et grands parents, mère) à un âge où ces chefs de hay étaient encore des enfants soumis à l'autorité des parents.
- 34/94 déplacements avaient pour origine des raisons religieuses : "mort ou maladie dans le hay" ; 16 de ces déplacements avaient été conseillés par un mi pi dahas.
- 16/94 étaient consécutifs à des rapts d'épouses.
- 6/94 étaient liés à des mauvaises relations avec les autorités du village.
- 6/94 avaient été effectués dans le but de "rejoindre des gens de même race".
- 5/94 étaient motivés par la "curiosité de la ville".
- 5/94 relevaient de motifs économiques ("pour le travail", "manque de terre").
- 22/94 n'étaient pas motivés : "sans raison".

A mulva :

- sur 132 déplacements, 51 avaient été effectués pour suivre un parent (père, oncle maternel, oncle paternel),
- 37/81 avaient pour origine des motifs religieux : "mort ou maladie dans le hay", dont 10 sur conseil du mi pi dahas,
- 2/81 étaient consécutifs à des rapts d'épouses,
- 16/81 avaient été motivés par de mauvaises relations avec les voisins ou les autorités du village,
- 6/81 relevaient de motifs économiques ("pas de bonnes terres", "manque de terres"),
- 20/81 n'étaient pas motivés : "sans raison".

L'installation à Mussurtuk ou Mulva de chefs de hay nés ailleurs ou le retour des natifs du village est essentiellement motivé par le désir de retourner vivre auprès de parents ou de "gens de même race", ou d'y retrouver des amis ; les raisons économiques ("terres fertiles") sont citées à Mussurtuk dans 11/66 cas, à Mulva dans 1/28 cas seulement.

Cet inventaire des réponses suscite plusieurs remarques.

On peut constater tout d'abord que les migrations sont beaucoup plus souvent liées à des causes "répulsives" (mort ou maladie, mauvaises relations avec les villageois) qu'à des causes attractives (possibilité d'acquérir de meilleures terres dans un autre village par exemple).

On peut faire remarquer ensuite que les migrations sont plus souvent imposées que volontaires : quitter le village est souvent une nécessité pour l'individu malade qui veut recouvrer la santé, nous avons également signalé que si les autorités villageoises n'avaient pas le droit d'exclure du village l'individu qui leur déplaisait elles pouvaient en fait l'acculer à la fuite.

Les raisons dites "religieuses", ce sera notre troisième remarque, sont de très loin les plus importantes. Persuadé que la maladie ou la mort d'un ou plusieurs membres de sa famille est liée à la malveillance d'un kuli à son égard ou la conséquence d'un mauvais sort jeté par l'un de ses voisins ou même parents, le chef de hay, après avoir tenté en vain de se réconcilier avec le kuli ou les personnes lui voulant du mal, est contraint de quitter le village ; souvent sur le conseil du mi pi dahas, ces interviewes que nous avons menées auprès de chefs de hay ayant avoué avoir dû quitter le village pour des "raisons religieuses" nous permettent de penser que la malédiction du kuli ou le mauvais sort jeté par les villageois était souvent considéré

par les victimes comme la conséquence de leur dynamisme en matière économique ou de leur refus d'accepter leur situation de dépendance. Les "mauvaises relations avec les villageois" ou avec les autorités villageoises relevaient parfois des mêmes causes aux yeux des migrants.

C'est donc le plus souvent une mise en contestation de l'organisation traditionnelle qui est la cause de migrations.

On peut faire remarquer enfin que les migrations "intérieures" - nous verrons qu'il en est en grande partie de même des migrations "extérieures" - sont rarement définitives. Si l'individu qui a quitté son village n'est pas défavorisé dans son nouveau village où il a d'ailleurs de fortes chances de retrouver des membres de son clan, s'il peut s'intégrer facilement dans un groupe de coopération fondé sur les liens de voisinage, il n'en désire pas moins retourner à plus ou moins longue échéance dans son village d'origine lorsque son âge lui permettra de bénéficier au sein de son groupe de parenté d'une situation meilleure, ou lorsque la ou les personnes qui avaient été à l'origine de son départ auront disparu.

Nous avons pu constater qu'une part importante des Guiziga qui avaient quitté leur village de naissance situé à l'intérieur du canton de Muturua, s'étaient installés dans un village de la même chefferie. Nous avons insisté sur le fait que le type d'organisation politique et religieuse mise en place au niveau du canton de Muturua - il en est de même à Midjivin - favorisait les migrations internes. L'individu entré en conflit avec un parent, un voisin, le massaï, le chef de village... pourra quitter son village et aller s'installer dans un autre village de la chefferie : il ne sera pas "dépaysé" puisqu'il retrouvera la même structure politique et religieuse, il ne sera pas "défavorisé" non plus puisqu'il pourra s'approprier des terres non débroussées et pourra obtenir, comme dans son ancien village, la protection du kuli.

Toutes les migrations que nous appelons "intérieures" n'ont cependant pas pour cadre le canton ou la chefferie dont les migrants sont originaires. En marge des zones de peuplement Guiziga homogènes (Muturua, nord de Midjivin, Lulu) on peut considérer que les arrondissements de Mindif, Maroua rural, Meri, dans lesquels - au niveau de certains cantons du moins - les Guiziga sont bien représentés font dans une certaine mesure partie du pays Guiziga.

Ce sont les migrations inter-zones Guiziga que nous allons maintenant tenter d'évaluer.

1. Maroua rural.

L'arrondissement de Maroua rural et les cantons dits "indépendants" dépendant du Lamidat de Maroua comptent 18 203 Guiziga, d'après les recensements de 1968(1).

En deux ans - de 1966 à 1968 - 553 Guiziga non comptés les enfants de moins de 10 ans qui représentent en pays Guiziga environ 30 % de la population, se sont installés ou ont changé de canton à l'intérieur de l'arrondissement, soit au total près de 4 % de la population.

Sur ces 553 Guiziga il y avait :

- 39,5 % hommes de moins de 30 ans ; à Muturua : 29,2 %
- 35 % hommes de plus de 30 ans ; " 20 %
- 16,8 % femmes de moins de 30 ans ; " 30,6 %
- 7,8 % femmes de plus de 30 ans ; " 19,9 %.

Le groupe des hommes est donc très supérieur à la normale, le groupe des femmes, surtout celui des plus de trente ans beaucoup plus réduit qu'il ne l'est en pays Guiziga. On peut penser soit que les épouses ne suivent pas leur mari au début de leur installation, soit que les migrations sont souvent le fait de célibataires.

57,3 % des immigrants viennent de l'extérieur de l'arrondissement.

42,7 % ont changé de canton à l'intérieur de l'arrondissement.

Pour 66 % des immigrants, le village d'installation est situé à moins de 20 km de leur ancien village. Ces migrations portent donc ici aussi sur de faibles distances. On peut faire remarquer toutefois que plus que la distance, c'est le fait de changer "d'unité territoriale" qu'il faut prendre en considération, surtout pour les immigrants venant d'une zone de peuplement Guiziga homogène. On peut en effet estimer qu'un Guiziga de Muda (nord du canton de Muturua) est davantage "détribalisé" en s'installant à Yakang situé à quelques kilomètres au nord de Muda mais dépendant de l'arrondissement de Minfif, qu'en allant habiter dans un village du sud du canton de Muturua spatialement plus éloigné, où il retrouvera la même structure politique et religieuse qu'à Muda.

Le tableau suivant donne l'origine, pour chaque canton, des Guiziga venus s'installer dans l'arrondissement de Maroua ou ayant changé de canton.

---

(1) 1966 pour les cantons dits indépendants. Le dépouillement quartier par quartier donne un total de 19.681 Guiziga.

Lieu d'origine / Lieu d'installation	Muturua	Midjivin	Kaélé	Mindif	Meri	autre canton Maroua rural	Mokolo	Guider	Garoua	Tchad	autre Mora	TOTAL
Ndukula	3	3	14			35	17	29				99
Ouzal Lulu	3		1			14	17	2				37
Gawel	3		5			18	6		3		5	40
Salak	8		23	11		31	11					84
Zongoya			1			4	3					8
Katoual	2		3	1	2	43	4					55
Miskine	5	1	3	7	2	4						22
Gazawa			1		2	11	22		1	1		38
Balaza Lawane	4	1	8	1	2	21	1					38
Lossewa						5						5
Dogba			1	1	3	26	4			1		36
Kodek				2	2	4					1	9
Yoldéo	1			7		2	1					11
Papata					1	1					2	4
Balaza Alcali	2	1		6		3	2			6		20
TOTAL	31	6	60	36	14	222	88	31	4	8	8	1

L'arrondissement de Mokolo (le canton de Boula en particulier) fournit un contingent important de migrants venus de l'extérieur de l'arrondissement de Maroua (88/287) alors que le canton de Midjivin n'en fournit pratiquement pas et que le canton de Muturua n'en fournit que 11 %. On peut cependant penser que parmi les Guiziga venus de Guider, de Kaélé, de Garoua et du Tchad plusieurs sont originaires de Muturua et Midjivin principales zones de départ de migrations vers ces régions.

Les cantons recevant le plus grand nombre d'immigrants sont par ordre d'importance les cantons de Ndukula, Salak et Katoual.

2. Mindif.

L'arrondissement de Mindif comptait en 1968, 5 526 Guiziga répartis dans 7/15 cantons, sur une population totale de 46 592, soit 11,8 %. Pour une période de 2 ans, de 1966 à 1968, 151 Guiziga (non comptés les enfants de moins de 10 ans) se sont installés ou ont changé de canton à l'intérieur de l'arrondissement de Mindif, ce qui représente au total près de 4 % de la population.

La répartition des migrants par sexe et par âge est un peu différente de celle que l'on enregistre dans l'arrondissement de Maroua rural.

- hommes de moins de 30 ans 31 %
- hommes " plus " 50 %
- femmes de moins " 12,1 %
- femmes " plus " 6 %

Le groupe des femmes est largement déficitaire par rapport à la normale, le groupe des hommes de plus de 30 ans démesurément grossi. Nous sommes incapables de fournir une explication.

Les Guiziga venus de l'extérieur de l'arrondissement représentent 75 % des immigrants. 57,2 % habitaient à moins de 20 km de leur nouveau lieu d'implantation.

Les principales zones de provenance (et non les lieux de naissance) sont :

- Kaélé	47	Midjivin	8
- Maroua rural	19	Tchad	8
- Mokolo	11	Muturua	7.

La même remarque que précédemment doit être faite : parmi les Guiziga venant de Kaélé et du Tchad, un grand nombre vraisemblablement est originaire de Muturua et Midjivin.

3. Méri.

Les Guiziga représentaient en 1968 : 5 356 personnes sur un total de 36 149 soit 14,8 % de la population (1).

- les Guiziga venus de l'extérieur de l'arrondissement représentent seulement 173 personnes (soit environ 18 %)
- 201 Guiziga avaient changé de résidence à l'intérieur de leur canton de naissance
- 547 Guiziga avaient changé de canton à l'intérieur de l'arrondissement.

Les mouvements de population à l'intérieur de l'arrondissement ont pour conséquence le dépeuplement des cantons de Kaliao et Tchéré au profit du canton de Godola. C'est également le canton de Godola qui reçoit le plus de migrants venus de "l'extérieur" (73/173). Une part importante de ces immigrants viennent de l'arrondissement de Maroua (109) et de zones extérieures au pays Guiziga : Pitoa, Garoua, Mokolo.

Les tableaux suivants, donnant la répartition par quartiers des Guiziga installés dans les arrondissements de Maroua rural (plus cantons "indépendants") de Mindif et de Méri, nous permettent de constater que les Guiziga ont tendance à se regrouper, formant ainsi des zones de peuplement homogène.

- dans l'arrondissement de Maroua rural et des cantons "indépendants" :
  - 78 % des Guiziga vivent dans des quartiers exclusivement Guiziga,
  - 15 % cohabitent avec des Fulbé.
  - 3,7 % cohabitent avec des ressortissants d'autres ethnies païennes (Mofu, Tupuri, Massa).

Les Guiziga sont représentés dans 205/677 quartiers, 131 quartiers sont exclusivement Guiziga, 23 à majorité Guiziga.

- dans l'arrondissement de Mindif :
  - 72 % des Guiziga vivent dans des quartiers exclusivement Guiziga ;
  - 21,6 % cohabitent avec des Fulbé
  - 3,6 % cohabitent avec d'autres islamisés (Bornouan, Mandara).

Les Guiziga sont représentés dans 62/122 quartiers ; 28 quartiers sont exclusivement Guiziga, 6 à majorité Guiziga.

---

(1) 21,6 % si l'on tient compte uniquement des cantons dans lesquels les Guiziga sont représentés.

- dans l'arrondissement de Méri :

- 22,4 % seulement des Guiziga sont installés dans des quartiers exclusivement Guiziga.
- 44,2 % cohabitent avec des Mofu,
- 11,5 % " et des Fulbé,
- 19 % " et des ressortissants d'autres ethnies païennes.

Les Guiziga sont représentés dans 75/133 quartiers, 11 quartiers seulement sont exclusivement Guiziga, 29 à majorité Guiziga. Il faut voir certainement là les conséquences d'une histoire particulièrement tourmentée : nous avons signalé en effet que les Guiziga installés dans l'arrondissement de Méri n'étaient pas pour la plupart des autochtones, ils ont été refoulés lors de la prise de Maroua par les Fulbé et se sont disséminés au nord de Maroua dans des zones déjà occupées par les Mofu.

I : 1966 - Répartition par quartier des Guiziga de l'arrondissement de Maroua Rural + Cantons Indépendants

NDUKULA : 4237 hab. Fulbé : 2261 Guiziga: 2076	8 quartiers Guiziga (NDUKULA guiziga, GADAMAYO, MULANDI guiziga II, NDAFA, GOHOZO II, MAYEL OURO WADJIRI, MAYEL BANAM, NGARIWA) 5 quartiers Fulbé + Guiziga (NDUKULA gare, MULANDI, OURO HOME, ZONGOYA I et II) 8 quartiers Fulbé	Nombre de Guiziga = 1553 523/1385
OUZAL-LULU: 2500hab. Fulbé : 96 Guiziga: 2404	23 quartiers Guiziga 1 quartier Fulbé (LOUGERE, BARKEDJE)	2404
GAWEL : 3114 hab. Fulbé : 1482 Guiziga : 1632(1)	9 quartiers Guiziga(OURO NANGUE II, OURO BOUTOUL, NGARKOUAL II, JARENGO I, WOYANG II, DOUBAZAO, TCHOFFI Guiziga, TCHOFFI YAKANGE, GAWEL Guiziga) 8 quartiers Guiziga + Fulbé (TCHOFFI, DIGUIDIM, OURO NANGUE I et II, OURO BOUTOUL, HODANGO, WOYANG I, DJAMBA KULI) 5 quartiers Fulbé	1348 284/902
SALAK : 4128 hab. Fulbé : 1520 Guidar : 240 Guiziga : 2368	8 quartiers Guiziga (YOLDEO Guiziga, (PALAOUDI, MAYEL BEHI, KALAWA, DEM DEM II, DEMBIBI II, YOLDEO BIDJARAI, DOULGOU) 8 quartiers Guiziga + Fulbé (SALAK WALAMBALDI, KALWANO, VOLDEO, OURO DJARMA, LOUGGA HYADIN, PALAMA, DOUBAZAO, DEM DEM I) 2 quartiers Fulbé -2 quartiers Guidar	1523 845/2249

(1) Les récapitulatifs officiels donnent 1000 Fulbé et 2114 Guiziga.

Le dépouillement fiche par fiche : 1482 Fulbé, 1632 Guiziga

ZONGOYA:	1780 hab	10 quartiers Guiziga (NGAWA, YOLDEO, HARDEO, MAKADA, MAOUNA-FAOUM, MIZILEN, DJIDDEO, KAELWO, DJALINGO, TCHABEWA)	811
Fulbé :	920		
Mofu :	49	7 quartiers Fulbé -2 quartiers Mofu	
Guiziga:	811		
KATOUAL:	3672 hab	7 quartiers Guiziga (PITOA Guiziga, LOURMBETENG, GUIRANDJEO, ZEBE Guiziga, BOUDOUGOU, YANJIJI Guiziga, GALA Guiziga)	588
Fulbé :	2428 hab	9 quartiers Fulbé+ Guiziga (BOUBAGALA, DOURMBELEF, LOUGGERE BOULI, TAMBANANGUÉ III	
Mandara:	99 hab	DJARENGOL I et II, MAYENGO, OURO DOW,	254 / 1531
Mofu :	43 hab	YAMJIJI)	
Guiziga:	1102 hab	1 quartier Mandara + Guiziga (DJARENGOL III)	25 / 124
		1 quartier Fulbé (1)	
MISKINE :	7618 hab	13 quartiers Guiziga (DOUGOIWO Guiziga, OURO BAH Guiziga, GOYANG Guiziga, BEGUELE SAMBALA, SINDILEP, MOKORA, TEVENG KIRDI, LOUGGOL-SAMBO, DJAGALAI, YONKOLE GUILIGO Guiziga, GAKLE Guiziga, BAO-HOSSERE Guiziga)	1807
Fulbé :	4798		
Bornouan:	42		
Mofu :	562		
Matakam :	95	2 quartiers Guiziga + Fulbé (NGOYANG, TANNEO)	30/ 155
Guiziga :	2121	3 quartiers Guiziga+ Mofu (BAO-HOSSERE Mofu, BOUDOUGOY, HARDEO-MOGUDI)	284/430
		19 quartiers Fulbé - 2 quartiers Fulbé + Mofu	
		4 quartier Mofu - 1 quartier Bornouan	
		1 quartier Matakam	

GAZAWA : 9272 hab Fulbé : 6884 Bornouan : 279 Mofu : 765 Matakam : 30 Guiziga : 1314 après dépouillement Fulbé : 4205 Bornouan : 344 Mofu : 1824 Matakam : 83 Guiziga : 1798	18 quartiers Guiziga (MAKOUMBA Guiziga, DINGOULA, BILEL Guiziga, WAWALA, GOUDOURWO, ZOUMBA I, MASSINAK GADA KOSSEYEL, OURO DJOYE. PEREPERE Guiziga I et II, MINAWA Guiziga, IBBAO Guiziga, MAYEL NAOUDE, EDELWO, DOURBELENG, KOUMIWOL Guiziga, NAREWA) MIZI IN). 2 quartiers Guiziga + Fulbé : POURTAMAI Guiziga, POURTAMAI 1 quartier Guiziga + Mofu : BONZA Guiziga II 40 quartiers Fulbé 12 quartiers Fulbé + Mofu 14 quartiers Mofu 4 quartiers Bornouan 1 quartier Bornouan + Mofu 1 quartier Matakam	1536 198 / 351 64 / 107
BALAZA LAVANE : 3739 hab Fulbé : 2279 Bornouan : 343 Tupuri : 99 Massa : 343 Mofu : 15 Kera : 30 Guiziga : 630 Après dépouillement Fulbé : 2109 Bornouan : 329 Tupuri : 68 Massa : 429 Mofu : 15 Kera : 14 Guiziga : 759	5 quartiers Guiziga (SOUAWO, KODEK II, YAERE OURO, KAIGAMA Guiziga, HOPPERE Guiziga) 3 quartiers Guiziga + Fulbé (DJARENGOL, YAERE OURO ABBA-KOMBO, TCHALLOUDI, ANSARE) 3 quartiers Guiziga + Fulbé + Massa (OURA YANEDJI, IBBA MODOYEL, YAGA-MANGO 1 quartier Guiziga + Fulbé + Bornouan (TCHALLOUDI MANGA) 1 quartier Fulbé + Massa + Guiziga + Kera + Mofu (BALAZA Gare) 14 quartiers Fulbé + Massa 2 quartiers Massa 1 quartier Bornouan + Massa 2 quartiers Fulbé + Tupuri 1 quartier Fulbé + Mofu 1 quartier Bornouan	263 91/ 205 86/ 301 250/ 393 68/ 478

KOSSEWA : 2730 hab Fulbé : 813 Bornouan : 583 Mofu : 489 Guiziga : 845	4 quartiers Guiziga (KOSSEWA Guiziga, GADA TCHOUKOL, FORT-LAMY Guiziga, ADIA Guiziga)	656
	1 quartier Fulbé + Guiziga (YOLDE ARDO BELLO)	51 / 80
	1 quartier Guiziga + Mofu (MAGAOULA Guiziga)	28 / 38
	1 quartier Bornouan + Guiziga (BOUDOUGOU TCHARI)	40 /133
	2 quartiers Fulbé	
	1 quartier Fulbé + Mofu	
	2 quartiers Bornouan	
	10 quartiers Mofu	
	1 quartier Bornouan + Mofu (1)	
K ODEK : 2404hab Fulbé : 2065 Bornouan : 134 Massa : 41 Musgum : 19 Matakam : 37 Guiziga : 107 Après dépouillement Fulbé : 1830 Bornouan : 134 Massa : 125 Musgum : 0 Matakam : 37 Guiziga : 258 Mofu : 19	1 quartier Guiziga (KODEK Guiziga)	151
	2 quartiers Guiziga + Fulbé (KODEK TUPPERE, KODEK DJARENGOL)	64 / 652
	1 quartier Bornouan + Guiziga (KODEK SIRATARE	21 / 155
	1 quartier Fulbé + Guiziga + Mofu DJARENGOL LAWAL	22 / 214
	2 quartiers Fulbé	
	3 quartiers Fulbé + Massa	
	1 quartier Massa	
	1 quartier Matakam	

(1) Tous les quartiers n'ont pas pu faire l'objet d'un dépouillement

DOGBA : 6563 hab	9 quartiers Guiziga (DAGA MAOUNDE Guiziga, TCHABA Guiziga I [illegible] II et III) DOMAYO BOUDE, MAYEL MOFASSOKO, DOGBA Guiziga I et II, DOGBA HODANGO)	498
Fulbé : 4277		
Bornouan : 104	2 quartiers Fulbé + Guiziga (MANGAVE, KOUAR)	79 / 174
Mandara : 235		
Tupuri : 18	2 quartiers Guiziga + Mofu (MAGASSE Guiziga, DOGBA TCHANPITINGA)	79 / 112
Massa : 133		
Musgum : 31	1 quartier Guiziga + Mofu + Fulbé (DOLDOLDEWO)	59 / 191
Mofu : 798		
Mada : 101	1 quartier Guiziga + Massa + Mofu (GADAMAYO Guiziga)	159 / 194
Guiziga : 866		
Après dépouillement	21 quartiers Fulbé	
	3 quartiers Fulbé + Mofu	
Guiziga : 874	4 quartiers Fulbé + Massa	
	2 quartiers Fulbé + Tupuri	
	1 quartier Tupuri	
	11 quartiers Mofu	
	1 quartier Mada	
	1 quartier Mandara	
YOLDEO : 3453hab	1 quartier Guiziga (GUIZIGARE)	35
Fulbé : 2238	1 quartier Guiziga + Fulbé (NGASSA)	17 / 238
Bornouan : 733	12 quartiers Fulbé	
Tupuri : 230	3 quartiers Bornouan	
Massa : 102	1 quartier Bornouan + Fulbé	
Musgum : 98	1 quartier Bornouan + Massa	
Guiziga : 52	2 quartiers Musgum	
	1 quartier Massa	
	1 quartier Tupuri	
	1 quartier Fulbé + Massa	

PAPATA : 2928 hab Fulbé : 1941 Bornouan : 88 Massa : 115 Mofu : 396 Mada : 122 Guiziga : 266	1 quartier Guiziga (PAPATA HODANDE Guiziga) 1 quartier Fulbé + Guiziga (PAPATA HODANDE I) 11 quartiers Fulbé 1 quartier Fulbé + Massa 3 quartiers Mofu 1 quartier Massa 1 quartier Bornouan	161 105/ 378
BALAZA ALCALI : 6047 hab Fulbé : 4864 Bornouan : 517 Massa : 358 Musgum : 22 Kera : 131 Hohо (?) : 17 Guiziga : 138	2 quartiers Fulbé + Guiziga (MAYEL Guiziga II, KARGARI V) 1 quartier Guiziga + Tupuri (BALAZA gare Guiziga) 21 quartiers Fulbé 9 quartiers Fulbé + Massa 1 quartier Fulbé + Massa + Mofu 1 quartier Massa 2 quartiers Bornouan 1 quartier Bornonan + Hohо 1 quartier Bornouan + Kera 1 quartier Fulbé + Musgum	56 / 266 83 / 135
GAYAK : 2126 hab Fulbé : 728 Massa : 51 Mofu : 493 Guiziga : 854	4 quartiers Guiziga (BANNIO Guiziga, GAYAK Gandéo, MOGAZAN Guiziga, OURO GUIE Guiziga) 2 quartiers Fulbé+ Guiziga (GAYAK GANDEO, BANNIO) 4 quartiers Fulbé 4 quartiers Mofu 1 quartier Massa	631 223 / 541

KOLA : 4120 hab Fulbé : 411 Daba : 3709 Après dépouillement Fulbé : 411 Daba : 2929 Lam : 146 Guiziga : 637	2 quartiers Guiziga (OURO GOREL III, DJERWEK Guiziga) 1 quartier Lam 12 quartiers Daba 4 quartiers Fulbé	637
DAKAR : 2205 hab Fulbé : 1598 Mofu : 196 Guiziga : 411 Après dépouillement Fulbé : 1434 Guiziga : 479 Mofu : 252 Musgum : 12 ? : 28	6 quartiers Guiziga (ZOKOK LADDEO III, ZAÏKA Guiziga, DOYANG ZAPARI I, MASSINIKA ZOKOK DJODIFERE, BILMITI Guiziga) 1 quartier Fulbé + Guiziga (DOYANG ZAPAR II) 12 quartiers Fulbé 4 quartiers Mofu 1 quartier Fulbé + Musgum 1 quartier indéterminé	35 / 58
DJOULGOUF: 1655 hab Fulbé : 1222 Bornouan : 124 Tupuri : 8 Massa : 249 Guiziga : 52	1 quartier Fulbé + Guiziga (AWIMARE) 1 quartier Fulbé + Massa + Guiziga (DJOULGOUF Gare) 10 quartiers Fulbé 1 quartier Fulbé + Tupuri 1 quartier Fulbé + Massa 1 quartier Massa 1 quartier Bornouan + Massa	31 / 44 21 /274

HALAM PETEL : 2828 hab Fulbé : 2610 Bornouan : 102 Tupuri : 23 Mofu : 18 Guiziga : 67 Après dépouillement Bornouan : 278 Tupuri : 42 Kera : 8 Mofu : 18 Fulbé : 2415 Guiziga : 67	1 quartier Guiziga (OURO DALIL) 1 quartier Guiziga + Fulbé (YOGA) 23 quartiers Fulbé 2 quartiers Fulbé + Mofu 1 quartier Fulbé + Bornouan 1 quartier Fulbé + Kera 1 quartier Bornouan + Tupuri 1 quartier Fulbé + Tupuri	39 28 / 186
KONGOLA DJIDDEO 1767 hab Fulbé : 1420 Tupuri : 22 Massa : 124 Mofu : 97 Kera : 49 Matakam : 31 Guiziga : 24	1 quartier Mofu + Guiziga (OURO GENDIDJI) 4 quartiers Fulbé 1 quartier Fulbé + Kera + Matakam 1 quartier Fulbé + Mofu + Tupuri 2 quartiers Fulbé + Massa 3 quartiers Fulbé + Mofu 1 quartier Massa	24 / 49
KONGOLA DJALAO 1561 hab Fulbé : 1500 Massa : 24 Guiziga : 37	1 quartier Guiziga (KONGOLA DJALAO Guiziga) 10 quartiers Fulbé 2 quartiers Fulbé + Massa	37

PETTE : 10.524 h		1 quartier Fulbé + Guiziga(KIDJEMI)	7 / 292
		1 quartier Bornouan + Guiziga + ? (BADAM WANGO)	17 / 53
Fulbé :	5.931	19 quartiers Fulbé	
Bornouan :	2.252	6 quartiers Fulbé + Massa	
Arabes choa:	1.181	2 quartiers Fulbé + Massa + Mofu	
Tupuri :	153	1 quartier Musgum	
Massa :	341	1 quartier Fulbé + Massa + Mofu + Bornouam	
Musgum :	504	2 quartiers Bornouan	
Mundang :	37	4 quartiers Fulbé + Musgum	
Mofu :	127	1 quartier Fulbé + Bornouan + Arabes	
Hurza :	17	1 quartier Hoho + Mundang + Massa	
Baïnawa :	40	1 quartier Fulbé+Tupuri + Mofi	
Guiziga :	27	1 quartier Fulbé + Bornouan	
		1 quartier Bornouan +Baïnawa + Musgum + Mofu + Mundang	
		1 quartier Fulbé + Mofu	
		1 quartier Fulbé + Arabe	
		1 quartier Arabe + Musgum + Hurza	
		1 quartier Bornouan + Hurza	
		2 quartiers Arabe + Mofu	
		3 quartiers Mofu	
		3 quartiers Arabe	
		1 quartier Arabe + Hoko	
		1 quartier Bornouan + Musgum + Mofu	

II - 1966 Répartition par quartiers des Guiziga de l'arrondissement de Mindif

MINDIF ville : 4362 hab Fulbé : 3021 Bornouan : 405 Mandara : 103 Massa : 61 Moundang : 111 Sara : 26 Guiziga : 625	6 quartiers exclusivement Guiziga (MINDIF Guiziga, MAYEL MODIBO, TAPAYEL DJOYE, MAYEL BANKA, GOSSINGO Guiziga, VOLDE TAPARE)	N. G. 213
	5 quartiers Guiziga + Fulbé (KATCHEL, KAGAWO, WAGANGO, GUIBADARE, BOLOWA)	320 / 986
	3 quartiers Guiziga + Bornouan (MAGAORNE, SIRATARE, GUILIWO)	51 / 456
	1 quartier Guiziga + Mandara (BONGORA)	41 / 144
	5 quartiers exclusivement Fulbé	
	1 quartier Sara	
	1 quartier Massa	
	2 quartiers Mundang	
MINDIF environs : 5839 hab Fulbé : 1947 Bornouan : 203 Massa : 147 Musgum : 64 Mundang : 1555 Guiziga : 1917 Sara : 6	5 quartiers exclusivement Guiziga (DIR ILLAGARE, DIR ZOENKINE, DJAMHOURA, MODJOMBODI, BABORA)	1237
	5 quartiers exclusivement Fulbé	
	7 quartiers Fulbé + Guiziga (LISSORE, PAKA FAOUROU, DIR BAGARMIRE KOSSONO, GAIGAI, LAIE, TAPAREO, GAGUIREYA)	254 / 922
	1 quartier Guiziga + Fulbé + Tupuri (PARIS)	130 / 256
LOUBOUR : 2931 hab Fulbé : 1835 Massa : 25 Guiziga : 1071	4 quartiers exclusivement Guiziga (SABONGARI, OURO TOUTOUROU, HOPPO, DJAMBUTU)	900
	4 quartiers Fulbé + Guiziga (DJOUBAWO, DJEJEOU, DJOJONG, LIGAZANG)	171/964
	3 quartiers Fulbé	
	1 quartier Massa	

MOGOM : 2407 hab	1 quartier exclusivement Guiziga (MOGOM Guiziga)	78
Fulbé : 1636	6 quartiers exclusivement Fulbé	
Bornouan : 385	3 quartiers Fulbé + Guiziga (MONEYEL, TOUKANGO, MOGOM OURO BONNE)	199 /782
Massa : 28	1 quartier Guiziga + Bornouan (DOLARE)	16 /219
Mundang : 34	3 quartiers Fulbé + Massa	
Guiziga : 293	2 quartiers Bornouan	
Kéra : 31	1 quartier Kéra	
	1 quartier Massa	
	1 quartier Mundang	
DJAPPAI : 2405 hab	3 quartiers exclusivement Guiziga (DOUNDJOUROUJ, DJANGOL, MBOLGA).	623
Fulbé : 1618	2 quartiers Guiziga + Fulbé (GADAGARIEL, DOULDAOURO)	74 /340
Bornouan : 8	1 quartier Guiziga + Bornouan (DJOJONG SIRATARE)	59 / 67
Kéra : 14	3 quartiers Fulbé	
Mofu : 9	2 quartiers Fulbé + Kéra	
Guiziga : 756	1 quartier Fulbé + Mofu	
YAKANG : 2085 hab	6 quartiers exclusivement Guiziga (SIGUINI, SARMOA I et II, GABAI II, YAKANG Guiziga, GAVIANG).	512
Fulbé : 1283	3 quartiers Fulbé + Guiziga (DJOUTO-WANDE, PATOUNGA I, OURO BALDA I)	72 /363
Bornouan : 107	1 quartier Guiziga + Bornouan (SIRATARE)	21 / 71
Guidar : 35	3 quartiers Fulbé	
Mofu : 55	4 quartiers Fulbé + Mofu	
Guiziga : 605	2 quartiers Fulbé + Guidar	
	1 quartier Bornouan	

MATFAI : 1852 hab Fulbé : 1457 Tupuri : 19 Massa : 18 Mundang : 10 Kéra : 60 Mofu : 29 Guiziga : 259	3 quartiers exclusivement Guiziga (DOMAYO Guiziga, DJAGOUROUM Guiziga, DJOJONG HARDEO)	206	
	2 quartiers Guiziga + Fulbé (DJOJONG I et II)	53 /183	
	6 quartiers Fulbé		
	1 quartier Fulbé + Tupuri		
	1 quartier Fulbé + Mofu		
	1 quartier Fulbé + Mundang		
	1 quartier Fulbé + Mofu + Mundang		
	1 quartier Massa		
	1 quartier Kéra		

III - Répartition par quartiers des Guiziga de l'arrondissement de Méri

MAMBANG	: 2558 hab	3 quartiers Guiziga (GODOLA HOSSERE Guiziga I, BEZEL Guiziga, MAMBANG Guiziga II).	290
Mofu	: 1230	3 quartiers Guiziga + Mofu (DOGBA DJELENG Guiziga Mofu, KOSSEYEL KOURSADJE Mofu, MEDEMTERE Mofu)	148 / 377
Fulbé	: 70		
Massa	: 44	3 quartiers Guiziga + Mofu + Fulbé (MEDEMTERE Guiziga, KODJOLEO Guiziga, GOULMOKO Mofu).	134 / 262
Tupuri	: 15		
Guiziga	: 1199	1 quartier Guiziga + Tupuri + Massa (HOURLOUM Guiziga)	234 / 324
		1 quartier Guiziga + Massa + Mofu + Fulbé (GODOLA HOSSERE Guiziga II)	145 / 195
		1 quartier Guiziga + Massa + Mofu (DOGBA MULVOUNG)	146 / 166
		1 quartier Guiziga + Fulbé (DANGAR FULBE)	5 / 28
		1 quartier Guiziga + Massa + Fulbé (MAMBANG Guiziga I)	97 / 122
		7 quartiers Mofu	
KALIAO	: 2623 hab.	1 quartier Guiziga (MOZOGOI Guiziga)	38
Mofu	: 737	9 quartiers Guiziga + Mofu (HOUDOUVOU Guiziga, BANGUEL Guiziga, BILGUIM Guiziga, DJEBE Guiziga, BALEWA Guiziga, KALIAO Mofu, DJEBE Mofu, MOMIGOU Mofu, ZAKALIAO Guiziga).	1529/1927
Sara	: 2		
Tupuri	: 1		
Guidar	: 1	1 quartier Guiziga + Guidar (KALIAO Guiziga)	315 / 316
Guiziga	: 1882	3 quartiers Mofu	
		1 quartier Mofu + Sara + Tupuri	

DOULEK : 4249 hab Mofu : 4074 Fulbé : 61 Mandara : 5 Matakam : 2 Sara : 2 Mbokou : 2 Kotoko : 1 Massa : 1 Arabe : 1	2 quartiers Guiziga + Mofu (DOULEK Guiziga, MANZALA Guiziga Mofu). 1 quartier Guiziga + Fulbé (MANZALA Fulbé). 1 quartier Guiziga + Fulbé + Mofu + Matakam + Mandara + Kotoko + Massa + Sara + Arabe (DOULEK Fulbé) 10 quartiers Mofu 1 quartier Mofu + Mbokou	73 / 104 2 / 25 25 / 82
GODOLA 1- GODOLA Guiziga 2011 hab Mofu : 166 Fulbé : 13 Massa : 4 Non identifiés: 6 Guiziga : 1822	7 quartiers Guiziga (HODANGO Guiziga, BOUTOUM FEDEM Guiziga, HOUDJOULOUM Guiziga, GADA Guiziga, TAPADAM Guiziga, TCHABAWOL Guiziga, LOUGOULGOUM Guiziga) 6 quartiers Guiziga + Mofu (MOUNDOUR Guiziga II, PETODJE Guiziga, POURGA Guiziga, DIAMCHOLLI Guiziga, GADA Guiziga-Mofu, MAY EL DALI Guiziga). 2 quartiers Guiziga + Mofu + Fulbé GODOLA Guiziga, LOUGGOL GARGA Guiziga 2 quartiers Guiziga + Mofu + Massa (MOUNDOUR Guiziga I, DOGBA ALHADJI Guiziga). 4 quartiers Guiziga + Mofu + indéterminés (HARDE Guiziga, DJALLA Guiziga, MAGAWA Guiziga, DOGBA WINDE Guiziga).	575 461 /516 162 /203 166 /185 458 /532

2- GODOLA Fulbé 3022 hab Fulbé : 2901 Mofu : 59 Mandara : 3 Massa : 7 Bornouan: 3 Matakam : 1 Haoussa : 2 Tupuri : 2 Arabe : 1 Guiziga : 43	3 quartiers Fulbé + Guiziga (DIAMCHOLLI Fulbé, GADA Fulbé, LALA Fulbé) 1 quartier Fulbé + Guiziga + Mofu (DOURGA Fulbé) 1 quartier Fulbé + Guiziga + Mofu + Mandara (GODOLA Fulbé) 1 quartier Fulbé + Guiziga + Matakam + Massa (MOUNDOUR Fulbé) 2 quartiers Fulbé + Guiziga + Mofu + Bornouan (MAYEL DADI Fulbé, DOGBA ALHADJI Fulbé) 15 quartiers Fulbé 1 quartier Fulbé + Mofu + Massa +Mandara 1 quartier Fulbé + Mofu 1 quartier Fulbé + Mofu + Massa 1 quartier Fulbé + Mofu + Haoussa 1 quartier Fulbé + Mofu + Tupuri	15 / 420 5 / 130 17 / 384 3 / 221 3 / 136
3- GODOLA Mofu 831 hab Mofu :772 Fulbé : 5 Tupuri : 2 Non identifiés 3 Guiziga : 49	8 quartiers Mofu + Guiziga (GODOLA Mofu, MOUNDOUR Mofu, HOUDJOULOUM Mofu, TAPADAM Mofu, DAGUIDJAM Mofu, MOTORSOLO Mofu , GOULMAYO Mofu, DOURGA Mofu). 1 quartier Mofu + Guiziga + Fulbé + indéterminés (DANEDDJAM Mofu). 3 quartiers Mofu 1 quartier Mofu + Tupuri	27 / 538 22 / 134
TOTAL : CANTON GODOLA: 5866 hab	Fulbé : 2919 Guiziga : 1914 Mofu : 997 Massa : 11 Tupuri : 11 Bornouan: 3 Mandara : 3 Haoussa : 2 Arabe : 1 Indéterminés : 12	

TCHERE : 3150 hab	2 quartiers Guiziga + Mofu (TCHAKIDJEBE BIMARVA, DOUBAGOUDA Guiziga Mofu)	97 /206
Fulbé : 146 Mofu : 2751 Massa : 5 Gambaï : 5 Matakam : 2 Non identifiés : 13 Guiziga : 229	1 quartier Guiziga + Mofu + indéterminé (TCHERE Mofu)	2 /468
	2 quartiers Guiziga + Mofu + Fulbé + indéterminés (TCHERE Fulbé, KAKATA Guiziga Mofu)	86 /301
	1 quartier Guiziga + Mofu + Fulbé + Massa (MARKABA Guiziga Mofu)	44 / 92
	5 quartiers Mofu	
	1 quartier Mofu + Fulbé + Gambaï	
	1 quartier Fulbé + Matakam	
OUAZZAN : 2688 hab Mofu : 2628 Guiziga : 60	1 quartier Guiziga + Mofu (MATCHARAI Mofu)	60 /668
	5 quartiers Mofu	
MERI : 3688 hab Mofu : 3536 Mandara : 22 Massa : 21 Mundang : 21 Guiziga : 32 Divers : 57	1 quartier Guiziga + Mofu + Mandara + Massa + Mundang + Divers (MERI centre urbain)	31 /241
	1 quartier Mofu + Guiziga (MAGUIVELLE II Mofu)	1/519

B) Les migrations extérieures.

Les principales zones d'installation des Guiziga qui ont quitté le "pays" sont : au nord-nord-ouest l'arrondissement de Mora et la zone de Banki au Nigeria ; à l'est-sud-est la région Kaélé-Dumru ainsi que la zone Binder-Léré au Tchad ; au sud l'arrondissement de Guider et la région Garoua, Pitoa.

1. Arrondissement de Mora.

L'installation dans l'arrondissement de Mora de ressortissants de l'ethnie Guiziga est relativement récente. Elle a pris quelque importance en 1962-63, a atteint son maximum en 1966 pour décroître ensuite rapidement. L'exode Guiziga alliée pour la même période et vers le même secteur à l'exode Mundang avait attiré l'attention de l'administration, si bien que l'on dispose de renseignements relativement précis sur ces mouvements migratoires.

De 135 en 1962, le nombre de Guiziga était passé à 643 en 1963 et à 1 128 en 1965 ; de 1966 à 1968 plus de la moitié des Guiziga installés dans cette zone seraient partis ailleurs.

a) Origine des Guiziga.

Sur un total de 129 chefs de hay installés en 1963 dans l'arrondissement de Mora :

41	venaient de l'arrondissement	de Mindif
18	" "	de Maroua rural
12	" du canton	de Muturua
10	" "	de Midjivin
10	" de l'arrondissement	de Méri
8	" "	de Guider
7	" du Tchad	
6	" de l'arrondissement	de Kaélé
5	" de la ville	de Maroua

12 étaient déjà installés dans l'arrondissement de Mora mais avaient changé au moins une fois de village lors du recensement de 1963.

- sur 71 chefs de hay pour lesquels nous avons pu connaître le village de naissance : 26 seulement étaient venus directement s'installer dans la zone de Mora, 45 avaient donc déjà changé au moins une fois de village.

- les arrondissements de Mindif et, à un degré moindre, de Guider, servent souvent de "zones relais", alors que les cantons de Midjivin et Muturua, cela semble

d'ailleurs assez logique, fournissent un important contingent de migrants mais servent très rarement de zones relais pour les Guiziga non originaires de ces deux cantons.

b) Lieux d'installation.

La majorité des Guiziga venant de l'arrondissement de Mindif se sont installés sur les très bonnes terres (les meilleures de l'arrondissement de Mora) situées en bordure du mayo Ngotchewe, dans les villages de Tolkomani, Gangawa, Gamce, Limani, Banki (Nigeria), ainsi qu'à Kurgui et Pivou (1).

Entre 1966 et 1968 de nombreux Guiziga ont quitté l'arrondissement de Mora. Les Guiziga que nous avons pu interroger à Kurgui et Pivou expliquent cet exode massif par deux mauvaises récoltes consécutives de coton d'autant plus vivement ressenties dans cette région qu'il n'y a guère la possibilité de cultiver du mil de saison sèche; aux dires de certains agents de l'administration, l'interdiction de bière de mil dans cette région aurait également favorisé l'exode.

2. Au sud du pays Guiziga, vers Guider et Garoua.

a) Arrondissement de Guider.

Les versements font état de 1 393 Guiziga installés dans l'arrondissement de Guider, répartis de la façon suivante :

- canton de Lam 873
- canton de Golombe 165
- canton de Figuil 145
- Guider ville 127
- Lamidat de Guider 83.

Le canton de Lam qui regroupe 873 Guiziga est limitrophe du sud du canton de Muturua, on peut difficilement parler de migrations "extérieures" si l'on tient compte du seul critère de la distance spatiale, nous avons cependant signalé que pour les ressortissants du canton de Muturua qui sont le plus fortement représentés dans le canton de Lam, changer de canton signifie changer d'organisation politique ; c'est dans ce sens qu'il est permis de parler de migrations extérieures.

Nous n'avons pas enquêté auprès des chefs de hay installés dans l'arrondissement de Guider, et la trop grande imprécision des recensements ne nous permet pas de situer dans le détail les mouvements de population. On peut cependant avancer que

---

(1) A Kurgui et Pirou on retrouve de nombreux Guiziga nés à Muturua et Midjivin ayant ensuite fait étape à Mindif.

d'une part nombreux sont les Guiziga installés dans cette zone qui ont changé de villages à l'intérieur même de l'arrondissement et que d'autre part les cantons de Muturua et Midjivin fournissent la plus grande partie des migrants.

b) arrondissement de Garoua.

Les recensements de la région de Garoua sont plus imprécis encore puisque le nom de l'ethnie n'est plus signalé dans la plupart des cas. C'est par référence aux villages de naissance que nous avons tenté d'évaluer l'importance de l'immigration Guiziga dans cette zone ; seuls ont été comptés, lorsque les renseignements concernant l'appartenance ethnique faisaient défaut, les Guiziga nés dans des villages que nous connaissions pour être peuplés exclusivement de Guiziga. Les chiffres que nous donnons ici doivent être considérés comme inférieurs à la réalité sans qu'il nous soit possible d'évaluer la marge d'erreur.

La majorité des Guiziga installés dans cette région sont regroupés sur les terres alluviales de Pitoa (1), près de la route nationale Garoua-Maroua, à quelques kilomètres seulement de la ville de Garoua, soit à près de 150 km au sud de Muturua. Dans le canton de Banguel (lamidat de Garoua) nous avons pu dénombrer 448 Guiziga dont 380 à Pitoa ; les enfants de moins de 14 ans qui représentent en pays Guiziga 45,5 % de la population (2) n'ayant pas été comptés, on peut évaluer la population Guiziga dans cette zone à 650 individus environ, soit 13,5 % de la population du canton.

Dans le lamidat de Be nous avons dénombré 183 Guiziga (soit environ 260 en comptant les enfants de moins de 14 ans) installés sur les terres alluviales qui bordent le mayo Badjouma, à une vingtaine de kilomètres à l'est de Pitoa.

Dans la ville de Garoua, les recensements font état de la présence d'une centaine de Guiziga, mais les renseignements que nous avons pu recueillir auprès de Guiziga installés dans cette ville nous permettent de penser que ce chiffre est très en-dessous de la réalité. Le Guiziga installé dans une ville Fulbé - c'est le cas de Maroua et Garoua - renie volontiers ses origines Guiziga et se déclare membre de l'ethnie Fulbé, à ses yeux plus prestigieuse.

Il y a donc au minimum un millier de Guiziga (vraisemblablement beaucoup plus) qui ont émigré à plus de 100 km au sud de Muturua.

---

(1) Voir G. SIFFERMAN "Carte pédologique du nord-Cameroun 1/50 000. Feuille Pitoa". ORSTOM. Yaoundé. août 1964.

(2) PODLEWSKI, op. cit. p. 104.

Sur les 380 Guiziga installés à Pitoa (non comptés les enfants de moins de 14 ans) :

188 venaient de Kaélé,
59 " de Muturua
38 " de Midjivin
37 " de Léré (Tchad)
32 " de Maroua rural
....

On peut penser que sur les 188 Guiziga venant de Kaélé bon nombre d'entr'eux viennent en fait de Muturua ou Midjivin ; c'est en effet l'arrondissement de naissance et non le village ou le canton qui devrait être mentionné sur les fiches de recensement; or les cantons de Muturua et Midjivin font partie de l'arrondissement de Kaélé (1).

C'est encore le canton de Muturua qui fournit le plus fort contingent de migrants en destination de Badjouma, alors que Garoua ville reçoit essentiellement des Guiziga venant de la ville de Maroua.

3. A l'est du pays Guiziga vers Kaélé-Dumru.

H. FRECHOU (2) avait dénombré dans l'arrondissement de Kaélé, à l'est du territoire traditionnel des Guiziga 2 498 Guiziga répartis comme suit (3) :

canton de Boboyo	406	canton de Dumru	587
canton de Kaélé	1 403	canton de Guidiguis	54
canton de Lara	47	canton de Bizili	1.

Si le recensement de 1966 avait pu être intégralement dépouillé, la comparaison avec celui de 1962-63 aurait pu nous donner des renseignements intéressants sur l'accroissement ou la diminution de la population Guiziga dans ce secteur ; toutes les fiches de recensement n'ayant pas été disponibles, cela n'a pas été possible.

Le dépouillement de 10 000/14 850 fiches de recensement pour le canton de Kaélé nous a permis de connaître le village de naissance et le dernier village quitté pour 722 Guiziga n'habitant pas dans leur village de naissance.

Le dépouillement de 4 211/6 004 fiches nous a permis d'obtenir les mêmes renseignements pour 171 Guiziga installés dans le canton de Dumru, renseignements consignés dans le tableau ci-contre.

---

(1) En somme, c'est au manque de connaissance des agents recenseurs en matière de découpage administratif que nous devons de connaître les villages ou cantons de naissance des Guiziga installés près de Garoua.

(2) op. cit. p. 31.

(3) recensement 1962-63.

lieux d'installation / lieux d'origine	Kaélé		Dumru		TOTAL	
	village naissance	dernier village quitté	village naissance	dernier village quitté	village naissance	dernier village quitté
Kaélé	236	218	10	14	246	232
Midjivin	289	198	58	31	347	229
Muturua	33	16	15	17	48	33
Boboyo	77	75	5	2	82	77
Mindil	50	55	9	4	59	59
Lara	16	20	13	10	29	30
Dumru	3	10	25	8	28	18
Maroua	6	14	6	5	12	19
Tchad	12	30	16	25	28	55
Nigeria	-	-	1	0	1	0
Guider			2	4	2	4
Tulum			1	1	1	1
Mora			1	1	1	1

On peut constater que la plus grande partie des Guiziga installés dans cette région sont nés à Kaélé ou Midjivin, les migrations portant ici encore sur de faibles distances. On peut faire remarquer par ailleurs que nombre de Guiziga avaient déjà effectué plusieurs migrations, notamment vers le Tchad avant de venir s'installer à Kaélé ou Dumru.

Les migrations que nous avons appelées "extérieures", même si elles constituent parfois un déplacement de quelques kilomètres seulement, sont relativement importantes, surtout si l'on tient compte du fait que dans le "pays" Guiziga la terre n'est pas rare.

Si l'on ajoute aux chiffres déjà cités, les 1 386 Guiziga (1) installés dans l'arrondissement de Mokolo - dans les cantons de Mofu-sud, Gawar, Hina-Marbak,

(1) recensement 1959.

et surtout Boula - venant pour une grande partie de Lulu, on peut estimer à 12 % environ de la population totale Guiziga, les individus ayant quitté leur "aire culturelle". Si l'on tient compte du fait que les recensements peuvent ici pécher par défaut et non par excès, et que nous ne disposons pas de renseignements sur les Guiziga émigrés au Tchad (Léré-Binder) et au Nigeria (Banki) on peut légitimement penser que ce pourcentage est encore inférieur à la réalité.

*

* *

Le dépouillement des recensements et les enquêtes que nous avons pu mener auprès de chefs de hay installés à Kurgui-Pivou et à Pitoa-Sicande nous permettent de faire quelques remarques générales relatives aux "migrations extérieures".

1. Avant de s'installer à "l'extérieur" du pays Guiziga, la majorité des migrants avait déjà quitté leur village de naissance.

Nous avons signalé que sur un échantillon de 71 chefs de hay installés dans l'arrondissement de Mora, 26 seulement en étaient à leur première migration. Sur un échantillon de 30 chefs de hay installés à Pitoa-Sicande, 19 avaient déjà quitté leur village de naissance.

Nous avons eu l'occasion de faire la même remarque à propos des Guiziga installés à Kaélé et Dumrau.

Les migrations "extérieures" sont donc le fait d'individus déjà en partie "détribalisés" ou du moins d'individus ayant déjà pris leur distance vis-à-vis de leur groupe de parenté.

2. Les migrants sont généralement des éléments jeunes.

Sur les 30 chefs de hay interrogés dans la région de Pitoa, un seul avait plus de trente ans lorsqu'il a quitté son village de naissance.

Pour l'ensemble des Guiziga immigrés vers Garoua-Pitoa soit 675 (non comptés les enfants de moins de 14 ans), la répartition par âge de la population (en 1968 et non au moment de l'installation dans la région) était la suivante :

213 hommes de moins de 30 ans soit 31,5 % contre 22,6 % à Muturua
250 femmes de moins de 30 ans soit 34 % contre 26,6 % "
153 hommes de plus de 30 ans soit 22,6 % contre 25,7 % "
79 femmes de plus de 30 ans soit 11,7 % contre 25,4 % "

Dans l'arrondissement de Mora pour 376 personnes de plus de 14 ans, il y avait :

109 hommes de moins de 30 ans soit 29,2 %
139 femmes de moins de 30 ans soit 36,8 %
77 hommes de plus de 30 ans soit 20,4 %
51 femmes de plus de 30 ans soit 13,5 %.

Le groupe des moins de trente ans est beaucoup plus important ici qu'à Muturua ; si les femmes de moins de trente ans sont normalement représentées, il y a un déficit très net de femmes de plus de trente ans.

3. Sauf dans les cas où les migrations ne constituent qu'un déplacement de quelques kilomètres à proximité du "groupe d'origine", on ne peut pas dire que le lieu d'origine détermine le choix de la zone d'implantation.

Ainsi, si les migrations vers Kaélé et Dumru sont essentiellement le fait de ressortissants des cantons de Midjivin, Boboyo, Mindif ; les migrations vers Lam et Guider de Guiziga Muturua ; vers Boula, Gawar, Hina... de Guiziga Lulu ; on retrouve par contre au nord vers Mora et au sud vers Garoua des Guiziga venus de divers horizons.

Mais, sur les lieux mêmes de leur nouvelle installation, les Guiziga ont tendance à se regrouper selon le critère de l'origine clanique et surtout villageoise.

Ainsi par exemple, 10/13 chefs de hay installés à Pivou viennent du secteur Gazat-Salak ; 15/16 des chefs de hay installés à Tolkomani viennent de villages proches de Mindif. On retrouve le même phénomène vers Pitoa-Garoua. Les Guiziga venant du canton de Midjivin se sont presque tous installés dans des quartiers de Pitoa, alors que les ressortissants du canton de Muturua se sont en grande majorité installés à Sicande (à quelques kilomètres de Pitoa).

4. Les migrations "extérieures" sont généralement des migrations "volontaires", à motivations économiques nettement exprimées.

Si les migrations "intérieures" sont souvent le fait d'individus acculés à la fuite parce qu'ils n'ont pas respecté la charte sociale en essayant notamment d'obtenir un revenu non en rapport avec leur position sociale à l'intérieur de la société, les migrations extérieures sont dans la plupart des cas le fait d'individus quittant volontairement le village pour aller s'installer dans des zones qu'ils considèrent comme économiquement plus favorables.

Si certains chefs de hay installés à Kurgui par exemple disent avoir quitté leur village pour échapper aux prestations traditionnelles ("ici si je récolte une calebasse de mil, je mange une calebasse de mil" disent-ils), la plupart expliquent leur départ et leur installation à Kurgui "parce qu'ici la terre est bonne pour le coton" ou "parce qu'ici la terre est bonne pour le mil".

On pourrait dire en somme, schématiquement, que les migrations "internes" sont plutôt les conséquences d'un "rejet", les migrations "extérieures" plutôt motivées par "l'attrait" d'une région supposée plus favorable. Dans le premier cas les migrations sont "désordonnées" dans le deuxième cas elles sont "orientées".

5. Les migrations ne sont généralement pas définitives.

Tous les chefs de hay de Kurgui et Pivou, plusieurs chefs de hay installés à Pitoa-Sicande, disent vouloir retourner à plus ou moins long terme dans leur village d'origine ou du moins dans un village Guiziga, soit parce qu'ils sont déçus, soit parce qu'ils estiment normal d'aller finir leurs jours dans "leur pays".

Dans les zones d'accueil, les conditions ne sont pas toujours aussi favorables que certains l'avaient espéré. Dans la région de Mora les rendements en coton sont certes très nettement supérieurs à ceux que l'on peut obtenir par exemple dans le canton de Muturua (Gamé Tchomani : plus de 1 700 kg/ha - Kurgui 1 187 kg/ha - Gangawa 2 013 kg/ha contre 728 kg/ha en moyenne dans le canton de Muturua (1)), mais il est plus difficile de cultiver du mil de saison sèche. Il est par ailleurs malaisé de s'approprier des terres : les terres non débroussées sont de valeur médiocre, pour avoir accès aux bonnes terres il faut avoir recours au prêt, à la location ou à l'achat. Chaque chef de hay doit utiliser plusieurs de ces formules pour constituer ses champs, ce qui [illegible] une situation précaire. Si le prix d'achat ou le montant de la location n'est pas très élevé (de 1 000 à 2 000 CFA l'achat d'une corde de coton ou de mil, 500 CFA environ par an la location), il arrive souvent qu'en plus du prix payé en espèce, le Guiziga soit obligé d'apporter son aide dans les travaux agricoles à son bailleur ou même à l'ancien propriétaire. La situation de dépendance économique qu'il avait fui en quittant son village de naissance il la retrouve ainsi dans son nouveau village.

---

(1) statistiques de la CFDT pour la campagne 1965-66.

Les superficies cultivées par hay, obtenues par enquête par questionnaires, seraient à Kurgui de l'ordre de 1,70 ha (1) contre 2,95 ha dans le canton de Muturua(2).

La situation des Guiziga installés à Pitoa-Sicande est apparemment plus favorable puisque 10 % seulement des superficies cultivées ont été louées ou achetées. Cette situation économique plus favorable, alliée au fait que l'installation de Guiziga dans cette région est plus ancienne, explique vraisemblablement le désir de certains chefs de hay de ne pas retourner "au pays".

Le retour au "pays" est facilité par le fait que le migrant continue généralement d'entretenir des relations avec son milieu d'origine. Ces visites au village sont fréquentes, les raisons qui motivent ces visites ont dans la plupart des cas une relation avec la "vie traditionnelle". Ainsi, lors de notre première visite à Pivou nous avons rencontré un seul chef de hay Guiziga sur 13. Un était parti au marché de Banki, tous les autres s'étaient rendu à Muturua à l'occasion de la fête "Mogulzum Hinpass". C'est là l'indice d'un attachement certain aux fêtes traditionnelles, lorsqu'on sait d'une part la distance qui sépare Pivou de Muturua (100 km environ) et l'importance que les Guiziga de cette région attachent au marché de Banki.

Ils gardent avec leur famille des relations d'ordre religieux en se rendant auprès de leurs parents restés au village, à l'occasion de la fête du Muhuruk par exemple, d'un enterrement, d'un mariage, d'une fête des jumeaux, ou en reçoivent à l'occasion de ces mêmes fêtes la visite de leur famille.

Ils gardent également des relations avec le kuli du village. Nous avons vu en effet au cours du chapitre consacré aux "phénomènes religieux" que le kuli du village avait le pouvoir de garantir la prospérité du village, mais pouvait aussi être utilisé à titre individuel pour se protéger par exemple de certaines maladies ou de l'action d'un sorcier ; les Guiziga installés à Kurgui ne sont pas les fondateurs du quartier, il n'y a donc ni "massaï" ni Kuli du village : c'est dans le village d'origine du chef de quartier - un Guiziga Bololo- que l'on ira chercher "la terre" susceptible de protéger les villageois.

---

(1) A. HALLAIRE trouve des chiffres du même ordre chez des païens (Muktélé-Mafa-Vame-Breme-) installés dans trois villages situés en bordure du mayo Ngechewe (Ngechewe-Mahoula-Wakile) : 0,37 ha par habitants, ce qui donnerait pour un hay Guiziga moyen 1,80 ha. "Les monts du Mandara au nord de Mokolo et la plaine de Mora" ORSTOM Yaoundé. 1965. p. 84.

(2) statistiques du SEMNORD. 1968-69.

Les relations économiques ne sont pas absentes : s'il est rare qu'un chef de hay de Kurgui se rende dans son village d'origine pour aider son père ou son oncle à cultiver les champs, il n'est pas rare qu'il envoie des cadeaux en vêtements ou en espèce et reçoive du mil par exemple en contrepartie.

On peut signaler enfin que presque tous les Guiziga qui se sont mariés ou ont acquis une nouvelle épouse depuis leur installation à Kurgui-Pivou ou Pitoa-Sicandé, sont retournés prendre épouse au "pays" ou plus rarement ont épousé sur place une femme Guiziga originaire du "pays". Dans plus de la moitié des cas (16/27), ils ont eux-mêmes payé la dot de leur première épouse.

C) Les migrations vers la ville de Maroua.

D'après le recensement de 1967, il y aurait 4 202 Guiziga installés dans la ville de Maroua ; 601 seulement viendraient de l'extérieur de l'arrondissement, cela paraît pour le moins surprenant si l'on se réfère au recensement de 1963 - dont nous avons pu effectuer le dépouillement par fiches individuelles - qui nous a permis d'en dénombrer 1 138.

Après les Fulbé, les Guiziga sont l'ethnie la plus représentée à Maroua (environ 20 % de la population totale). Ceci s'explique aisément si l'on se souvient d'une part que Maroua était une ville Guiziga avant l'arrivée des Fulbé, occupée par le groupe bi-marva, d'autre part que le territoire traditionnel des Muturua, des Midjivin et des Lulu n'est distant de la ville que d'une trentaine de kilomètres.

Sur 1 565 Guiziga installés à Maroua lors du recensement de 1963, nés ailleurs que dans la ville même de Maroua :

427 venaient de l'arrondissement de Maroua rural
401 " de Méri
366 " de Kaélé
242 " de Mindif
21 " de Mokolo
16 " de Guider
5 " de Garoua
3 " de Bogo
3 " du Tchad
1 " du Nigeria

pour 80 le village n'avait pu être identifié.

Une enquête par questionnaire nous a permis de connaître l'arrondissement ou le canton de naissance de 252 chefs de hay.

- 31 sont nés à Mindif, 20 sont venus directement à Maroua. 51 chefs de hay mentionnent un village de Mindif comme dernier village habité avant de venir s'installer à Maroua. A supposer que les 11 chefs de hay nés à Mindif qui ne sont pas venus directement à Maroua aient tous changé de villages à l'intérieur de ce même arrondissement, il y au moins 20 chefs de hay non nés à Mindif qui ont fait étape à Mindif.
- 79 chefs de hay sont nés dans le canton de Midjivin, 34 sont venus directement à Maroua, 37 seulement mentionnent un village du canton de Midjivin comme dernier village quitté avant l'installation à Maroua.
- 26 chefs de hay sont nés dans le canton de Muturua, 14 sont venus directement, 20 ont habité un autre village du canton de Muturua immédiatement avant leur installation à Maroua.
- 50 chefs de hay sont nés dans l'arrondissement de Maroua rural, 23 sont venus directement en ville, 55 ont habité un village de l'arrondissement avant leur installation à Maroua.
- 66 chefs de hay sont nés dans l'arrondissement de Meri, 42 sont venus directement à Maroua, 49 seulement indiquent un village de l'arrondissement de Méri comme dernier village habité avant leur installation en ville.

La proportion des chefs de hay venant du canton de Midjivin est très importante surtout si l'on tient compte du fait que la population Guiziga de ce canton ne dépassait pas 5 127 personnes en 1963. Parmi les chefs de hay installés à Maroua depuis moins de 5 ans, les natifs de Midjivin représentent aussi 30 % ; cela laisse supposer que l'exode est régulier et n'est pas le fruit d'une circonstance historique particulière. La plupart viennent du centre du canton (Midjivin-Diguino-Mahay), affligé de sols médiocres (sols ferrugineux tropicaux lessivés).

Le nombre de Guiziga natifs de Muturua venus s'installer à Maroua est assez réduit par rapport à la population Guiziga de Muturua. Les gens de Muturua attirés par la ville se dirigent plus volontiers vers Garoua ville, pourtant beaucoup plus éloignée du pays Guiziga que ne l'est Maroua.

Si l'on s'intéresse non pas aux villages de naissance, mais aux derniers villages quittés avant l'installation à Maroua on peut constater que :

- l'arrondissement de Mindif et à un degré moindre celui de Maroua rural sont des étapes de migrations privilégiées vers Maroua - nous avons eu l'occasion de

faire la même remarque en ce qui concerne Mindif lorsque nous avons parlé des migrations vers Kurgui notamment. Cela est dû vraisemblablement à la situation géographique de ces deux arrondissements, à mi-chemin entre le pays Guiziga "homogène" et la ville de Maroua.

- Midjivin au contraire, et à un degré moindre Muturua et l'arrondissement de Méri, n'attirent pratiquement aucun migrant venu d'ailleurs destiné à aller s'installer en ville.

- 55 % des chefs de hay venus s'installer à Maroua viennent directement de leur village de naissance
- 28 % ont habité entre temps dans un autre village
- 17 % " dans deux ou plusieurs autres villages.

La même remarque que nous avions faite à propos des migrations intérieures et extérieures vaut pour les migrations vers Maroua : nombreux sont les chefs de hay qui au cours de leur vie changent plusieurs fois de villages.

A leur arrivée à Maroua les migrants étaient en majeure partie relativement jeunes :

20,6 % avaient moins de 20 ans
50,3 % " de 30 ans
69,4 % " de 40 ans
81 % " de 50 ans.

Actuellement encore, la population Guiziga immigrée est plus jeune que la population Guiziga native de Maroua. En tenant compte seulement des individus âges de plus de 15 ans la répartition par groupes d'âge est la suivante :

15 à 25 ans	26,6 % des femmes immigrées ;	22,6 % des femmes autochtones
25 à 35 ans	40,2 % " ;	28,5 % "
+ 35 ans	33,1 % " ;	48,8 % "

15 à 25 ans	27 % des hommes immigrés ;	23 % des hommes autochtones
25 à 35 ans	30,8 % " ;	26,1 % "
+ 35 ans	42,6 % " ;	50,9 % "

Parmi les raisons avouées qui ont incité les chefs de hay Guiziga à venir s'installer à Maroua, il faut citer en premier lieu les raisons "sociales et religieuses" qui représentent 55 % des réponses exprimées (dans l'ordre : maladie ou mort dans l'ancien hay, mésentente avec les parents ou les villageois, désir de s'islamiser

désir de rejoindre des parents, vols de femmes), puis l'attrait de la ville (24,6 %), viennent ensuite les raisons "économiques" (15,8 %) - "pas assez de terres", "mauvaises terres", "ne gagnais pas assez d'argent", "désir de travailler chez un patron".

La plupart des chefs de hay installés à Maroua sont venus d'eux-mêmes (78,4 %), 94,7 % d'entr'eux ne se reconnaissent d'ailleurs pas le droit de conseiller eux-mêmes à quelqu'un de venir à Maroua : "chacun fait ce qu'il pense dans son esprit, je n'ai pas le droit de le conseiller".

Dans leur grande majorité, les Guiziga continuent d'entretenir des relations avec leur village d'origine dans lequel ils se rendent notamment à l'occasion des fêtes traditionnelles, parfois même s'ils sont islamisés. Rares sont pourtant ceux qui avouent désirer retourner en brousse.

Les immigrés contiennent dans la plupart des cas à exercer leur métier d'agriculteur sur des champs qu'ils ont pu s'approprier par débroussage (48,9 % des surfaces cultivées) par achat (13,1 %) par héritage (5,6 %) ou don (6,8 %), ou qu'ils ont dû louer (25,3 %). Si leurs femmes participent généralement comme c'est le cas dans le pays Guiziga, aux travaux agricoles, 5,6 % d'entr'elles exercent une activité commerciale (vente de beignets, d'huile...).

Les tableaux suivants présentant la répartition par quartiers des Guiziga installés à Maroua nous permettent de constater que :

- 14 % seulement des Guiziga vivent dans des quartiers exclusivement Guiziga (6 quartiers)
- 2 % vivent dans 2 quartiers où ils représentent plus de 75 % de la population
- 10,3 % " 3 quartiers " de 50 à 75 % "
- 17,3 % " 7 quartiers " de 25 à 50 % "
- 49 % " 32 quartiers " de 5 à 25 % "
- 7,1 % " 24 quartiers " moins de 5 % "

Maroua Ville

Nom des quartiers	Recensement 1967			Guiziga venus de l'extérieur 1963 (2)					
	T.G. TOTAL général	T.G. TOTAL Guiz	% Guiz.	Muturu	Midji-vin	Kaélé	Mindif	Maroua rural	Méri
1-BONGOR	1367	79	5,7%	2	0	0	32	29	30
2-KAKATARE	652	100	15,3%	1	0	0	0	4	6
3-FUNANGUE I Centre	1597	61	3,8%	0	0	0	5	5	16
4-FUNANGUE Atchemère	969	19	1,9%	0	0	0	2	16	2
3-FUNANGUE I (1) Loppere	2029	159	7,8%	20	1	0	17	42	23
4-FUNANGUE II	748	7	0,9%	0	0	0	2	2	5
5-FUNANGUE III	194	1	0,5%	0	0	-	-	-	2
6-FUNANGUE IV	396	10	2,5%	-	-	-	-	2	1
7-GADAMAHOL VI	179	2	1,1%	-	-	-	2	5	-
8- " V	471	17	3,6%	-	-	-	1	1	-
9- " IV	540	6	1,1%	-	-	-	3	2	-
10- " III	197	4	2 %	-	-	-	-	-	1
11- " I	698	4	0,5%	-	-	-	-	1	8
12- " VII	106	-	-	-	-	-	-	-	-
13-DIGUIRWO I	612	30	4,9%	-	-	-	1	4	6
14-DIGUIRWO II	1037	189	18,2%	-	3	-	2	12	11
15-ZOKOK	691	10	1,4%	-	-	-	1	5	3
16-ZULUM	294	10	3,4%	-	-	-	-	-	6
17-KUTBAO	352	62	17,6%	-	-	-	-	3	6
18-DJUDANDU	552	156	28,2%	-	2	1	2	10	16
19-MANDIWO	630	29	4,6%	-	-	-	-	2	-
20-MBARMARE I	70	2	2,9%	-	-	-	-	-	-
21-MBARMARE II	135	5	3,7%	-	-	-	1	2	2
22-DOUGOI I	142	-	-	-	-	-	3	-	-
23-DOUGOI II	1049	69	6,5%	2	3	-	7	3	15
24-DOUGOI III	52	9	17,3%	-	-	-	-	-	1

(1) Nous avons gardé la numérotation telle que nous l'avons trouvé dans les recensements officiels

(2) D'après le recensement de 1963

25-DOUGOI IV	87	-	-	-	-	-	3	-	1
26- " V	584	28	4,8%	-	-	-	1	7	-
27-DOUGOI SIRATA	34	7	20,5%	-	-	-	-	-	-
28-DOUGOI SARA	118	16	13,6%	-	-	-	1	11	4
29-MISSINGUILEO I	482	295	61,2%	-	-	-	2	16	47
30- " II	183	45	24,5%	-	-	-	1	4	8
31-BONGOR DOMAYO	185	184	99,4%	9	24	26	2	7	6
32-DOMAYO I	503	47	9,3%	-	-	-	-	3	5
33-DOMAYO II	282	44	15,6%	-	-	-	-	4	4
34-DOMAYO III	326	33	10,1%	-	-	5	2	6	-
35-DOMAYO IV	500	98	19,6%	3	7	-	6	5	39
36-DOMAYO V	616	142	23 %	-	-	-	-	-	-
37-DOMAYO VI	300	12	4 %	-	5	-	-	2	2
38-DOMAYO GALDIMA	202	6	3 %	-	-	-	-	-	-
39-DOMAYO MBURTA	321	48	14,9%	15	1	1	3	7	5
40-DOMAYO LUGGOL	596	27	4,5%	-	-	-	-	3	2
41-DOMAYO PATCHI-GUINARI	268	40	14,9%	7	11	-	16	14	2
42-DOMAYO BOLOLO	479	112	23,5%	4	-	16	2	10	11
43-DOMAYO KONGO	97	3	3,1%	-	-	-	-	-	1
44-DOMAYO TUPURI	98	6	6,1%	1	-	1	-	1	3
45-DOMAYO BANANA I	114	19	16,6%	1	-	-	3	1	4
46-DOMAYO BANANA II	36	-	-	-	-	-	-	-	-
47-DOMAYO KAIGAMA	539	68	12,6%	2	4	-	2	4	2
48-DJARENGOL KAIGAMA	2281	419	18,8%	6	41	-	12	34	40
49-ZURMBAIWO I	227	-	-	-	-	-	-	-	-
50-ZURMBAIWO II	282	39	13,8%	-	2	-	1	2	8
51-MAROUARE MOFU	374	30	8 %	-	-	-	-	-	2
52-MAROUARE MATAKAM	46	-	-	-	-	-	-	-	1
53-MBALGARE	33	-	-	-	-	-	-	-	-
54-OURO DJARMA	84	2	2,3%	-	-	-	-	-	5
55-LOUGGA PAYANDE	82	5	6,1%	-	-	-	-	-	-

56-NASSARAO	396	67	16,9%	-	-	-	-	-	-
57-PALAR I	461	118	25,6%	-	-	-	1	2	9
58-PALAR II	369	110	29,8%	-	2	-	2	2	4
59-PALAR Guiziga	36	36	100 %	-	-	-	-	3	12
60-TCHOFFA BANI TALLA	56	18	31,1%	-	-	-	-	1	1
61-TCHOFFA BANI BELLO	38	100%	-	-	-	-	-	-	-
62-MAKABAY I	467	12	2,5%	-	-	-	-	3	6
63-MAKABAY II	188	119	63,3%						
64-MAKABAY BORNOU	162	9	5,5%	-	-	-	-	-	1
65-MAKABAY ATCHOULE	134	134	100 %	-	-	-	-	7	58
66-MAKABAY MOFU	358	-	-						
67-MAKABAY DJAMNAI	196	-		-	-	1	1	5	-
68-MAKABAY KUTKUM	59	59	100 %	6	15	1	5	8	2
69-OURO KARAL	55	2	3,6%						
70-ZIDIN I	271	12	4,4%	-	-	-	-	1	-
71- " II	332	141	42,4%	-	-	-	-	2	2
72- " I Guiziga	87	86	98,8%	6	3	-	26	22	8
73- " II Guiziga	55	48	87,3%	2	-	-	2	5	3
74-DOURNSUNGO	486	16	3,3%						
75-NGASSA YOLDEO	473	149	31,5%	9	30	5	28	3	-
76-NGASSA IDAWAO	125	20	16 %						
77-NGASSAO	121	41	33,7%	-	-	-	-	2	16
78-NGASSA Tupuri	36	-							
79-MAYEL DENGUESDI Guiziga	93	92	98,9%	23	28	-	23	22	5
80-MAYEL DENGUESDI Mandara	32	21	65,6%						
81-OURO MALOUM Manga	68	-	-						
82-MAYEL DENGUESDI Tupuri	106	-	-						
83-WOURMDE Guiziga I	37	35	94,6%						
84-WOURMDE II Mofu	20	-	-						
85-LAWOL DIGA Mofu	78	4	5,1%						
	31.515	4202		119	182	57	226	389	469

BIBLIOGRAPHIE

- BALANDIER (G.) : Sociologie actuelle de l'Afrique noire. Paris. P.U.F I963.
  : Anthroplogie politique. Paris . P.U.F. I967 .
- BIEBUYCK (D.) : African agrarian systems. London . O.U.P. I963.
- BINET (J.) : Etude des budgets familiaux dans le Nord-Cameroun. O.R.S.T.O.M. I956.
- BOUCHAUD (R.P.J.) : Notes d'histoire du Cameroun. Bull. soc. etudes Cameroun. N°. I0-II-I3-I4-I5-I6-I7-I8-I9-20.
- BOUTILLER (J.L.) : Les structures foncières en Haute-Volta. In Etudes voltaïques Mém. 5 I964.
- CARDAIRE (Cap.) : Contribution à l'étude de l'Islam noir. I.F.A.N. Cameroun Mémorandum II I949.
- CHOMBART DE LAUWE (P.H.) : Pierres et poteries sacrées du Mandara. Journal de la Société des Africanistes. I937.
- COUTY (Ph.) : Le commerce du poisson dans le Nord-Cameroun. O.R.S.T.O.M. I964.
  : Notes provisoires sur le commerce du mil dans le département du Diamaré. O.R.S.T.O.M. I964.
- DIZIAIN (R.) : Densité de population, démographie, économie rurale, dans les subdivisions de Guider, Kaélé, Yagoua. O.R.S.T.O.M. I954.
- DIZIAIN (R.) et CBOT (J.) : Population du Moyen Logone (Cameroun et Tchad) L'Homme d'Outre-Mer I, I955.
- DRESCH (J.) : Paysans montagnards du Dahomey et du Cameroun, les vrais paysans noirs. Bull. assoc. des géographes Franç. 222/3 I952.
- EVANS-PRITCHARD (E.) : The NUER. London. Clarendon Press. I941.

- FERRANDI (J.) : La conquète du Nord-Cameroun. Paris. Lavauzelle. I928.

- FORTES (M.) et EVANS-PRITCHARD (E.) : African Political systems. Inter. Afric. Instit. I940

- FOURNEAU, COURNARIE et CEDILLE. : Notes sur les tribus Kirdi de la Subdivision de Kaélé. Archives de Maroua, Nov. I937.

- FOURNEAU (J.) : Une tribu païenne du Nord-Cameroun: Les Guiziga. Journ. de la soc. des Afric. I938.

- FRECHOU (H.) : Le régime foncier chez les SOUSSOUS du Moyen-Konkouré. In Cahiers de l'I.S.E.A. I962.

: L'élevage et le commerce du bétail dans le Nord-Cameroun O.R.S.T.O.M. Yaoundé I963.

: L'arrondissement de Kaélé, étude géographique régionale. O.R.S.T.O.M. Yaoundé I966.

- FROELICH (J.C.) : Quelques aspects de la vie socio-économique chez les peuples paléonégritiques. Cahiers de l'I.S.E.A. I964.

: Les refoulés montagnards paléonégritiques. E.P.H.E. I965.

- GARINE De (I.) : Les MASSA du Cameroun. Vie économique et sociale. Paris P.U.F. I964.

- GODELIER (M.) : Objet et méthode de l'Anthropologie économique. In l'Homme. Tomme V. n° 2. I965.

- GOUROU (P.) : Problèmes de Géograp ie Humaine au Cameroun septentrional. Cahiers d'Outre-Mer n° 44 I958.

- GUILLARD (J.) : A propos de l'enquète rurale en milieu africain: méthodes et techniques utilisées pour l'étude d'un village du Nord-Cameroun. Economie rurale n° 47 I961.

: GOLOMPUI Nord-Cameroun. Mouton et Cie. Paris I965.

- GUILLARD et WERTHEIMER : Problèmes de développement rural dans le Nord-Cameroun. B.D.P.A.

- HALLAIRE (A.) : Les monts du Mandara au Nord de Mokolo et la plaine de Mora. Etude géographique régionale. O.R.S.T.O.M. Yaoundé I965.

- HALLAIRE (A.) et BARRAL (H.) : Atlas Mandara Logone . O.R.S.T.O.M. Yaoundé I967.

- HURAULT (J.) : Quelques aspects de la structure sociale des montagnards KIRDI du Nord-Cameroun. Bull. de l'I.F.A.N. série B I958.

- LEBEUF (J.P.) : L'habitation des Falli, montagnards du Cameroun septentrional, technologie, sociologie, mythologie, symbolisme. Paris. Hachette I961

- LEMBEZAT (B.) : Kirdi: les populations païennes du Nord-Cameroun. Mémoires I.F.A.N. Cameroun. I950.

: Les populations païennes du Nord-Cameroun et de l'Adamaoua. Paris. P.U.F. I961.

: Les marchés du Nord-Cameroun. Cahiers de l'I.S.E.A. n° I3I, Nov. . I962.

- LESTRINGANT (J.) : Les pays de Guider au Cameroun. Essai d'histoire régionale. Ronéo I964.

- MARTIN (D.) : Carte pédologique du Nord-Cameroun au I/I00.000 feuille Kaélé. O.R.S.T.O.M. Yaoundé I962.

- MARTIN (J.Y.) : Magoumaz: une communauté rurale en pays Matakam. Etude sociologique. O.R.S.T.O.M. Yaoundé I966.

: Les Matakam du Nord-Cameroun: dynamismes sociaux et problèmes de modernisation. O.R.S.T.O.M. I968.

- MAUSS (M.) : Sociologie et anthropologie. Paris P.U.F. I968

- MEILLASSOUX (Cl.) : Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. Paris.Mouton.I964.

: Essai d'interprétation du phénomène économique dans les sociétés traditionnelles d'auto-subsistance. In cahiers d'ét. afr. n° 4 I969.

- MOUCHET (J.) : Prospection ethnologique sommaire de quelques massifs du Mandara. Bull. Et. Camer. n° 21-22, I948; 25, I949; 55, I957.

- MVENG (E.) : Histoire du Cameroun. Présence Africaine. Paris. I963.

- PAIRAULT : Boum le grand, village d'Iro. Paris. Inst.d'éthn. I966.

- PELISSIER (P.) : Les paysans du Sénégal. Les civilisations du Cayor et de la Casamance. St Yrieix. Impr. Fabrègue I966.

- PODLEWSKI (A.) : Enquète sur l'émigration des Mafa hors du Pays Matakam. In rech. et et.Camer. n° 5 I961-I962.

: La dynamique des principales populations du Nord du Cameroun entre Bénoué et lac Tchad. Mémoires O.R.S.T.O.M. Paris. I966.

- SAUTTER (G.) et PELISSIER (P.) : Pour un Atlas des terroirs Africains. In l'Homme Jan. Avr. I964.

- SCHWARTZ (Alf.) : Développement et rationalité économique. Le cas de la société Guéré de Côte d'Ivoire. Exposé à l'E.P.H.E. I6 Mai I969.

- SEGALEN (P.) : Carte pédologique du Nord-Cameroun au I/I00.000 feuille Maroua. O.R.S.T.O.M. Yaoundé I963.

- SIFFERMAN (G.) : Carte pédologique du Nord-Cameroun au I/50.000 feuille Pitoa. O.R.S.T.O.M. Yaoundé I964.

- SOUTHALL (A.W.) : Alur Society . Cambridge I953.

- THOMAS (J.) : Les Ngbaka de la Lobaye. Paris I963.

- THOMAS (L.V.) : Les Diola. Dakar. Mémoire I.F.A.N. T.I I958, T.II I959.

- URVOY (Y.) : Histoire de l'empire du Bornou. Mémoire I.F.A.N. n°7 I949.

- ZELTNER (J.C.) : Notes relatives à l'histoire du Nord-Cameroun. Et.Camer. n° 35-36- I953.

- Archives de Maroua, Kaélé, Yaoundé.

- Archives du centre O.R.S.T.O.M. de Yaoundé.