L'OBJET ETHNOLOGIQUE "RELATIONS A PLAISANTERIES" DANS L'ESPACE EST-AFRICAIN (TANZANIE) : DE LA CONSTRUCTION SAVANTE D'UNE COUTUME LA RESTITUTION DES SITUATION SOCIALES DE L'UTANI

Marie-Aude Fouere

▶ **To cite this version:**

Marie-Aude Fouere. L'OBJET ETHNOLOGIQUE "RELATIONS A PLAISANTERIES" DANS L'ESPACE EST-AFRICAIN (TANZANIE) : DE LA CONSTRUCTION SAVANTE D'UNE COUTUME LA RESTITUTION DES SITUATION SOCIALES DE L'UTANI. Anthropologie sociale et ethnologie. ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES Formation doctorale en Anthropologic sociale et Ethnologie, 2004. Français. NNT : . tel-01263935

HAL Id: tel-01263935

https://shs.hal.science/tel-01263935

Submitted on 1 Feb 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Ministère de la Jeunesse, de l'Education Nationale et de la Recherche
ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES
Formation doctorale en Anthropologie sociale et Ethnologie

Thèse

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'EHESS

ANNEXES

Discipline : Anthropologie sociale et Ethnologie

Présentée et soutenue publiquement
par

Marie-Aude FOUERE

le 24 juin 2004

Titre :

L'objet ethnologique "relations à plaisanteries" dans l'espace est-africain (Tanzanie) :
De la construction savante d'une coutume à la restitution des situations sociales de l'*utani*.

Directeur de Thèse : J.-L. Amselle

JURY

M. J.-L. AMSELLE
M. F. CONSTANTIN
M. J. COPANS
M. A. MARY

Ministère de la Jeunesse, de l'Education Nationale et de la Recherche
ECOLE DES HAUTES ETUDES EN SCIENCES SOCIALES
Formation doctorale en Anthropologie sociale et Ethnologie

Thèse

Pour obtenir le grade de
DOCTEUR DE L'EHESS

Discipline : Anthropologie sociale et Ethnologie

Présentée et soutenue publiquement
par

Marie-Aude FOUERE

le 24 juin 2004

Titre :

L'objet ethnologique "relations à plaisanteries" dans l'espace est-africain (Tanzanie) : De la construction savante d'une coutume à la restitution des situations sociales de l'*utani*.

Directeur de Thèse : J.-L. Amselle

IFRA
IFRA002005
No. d'inventaire
Date 05 / 11 / 04
Cote FOU 301.11

JURY

M. J.-L. AMSELLE
M. F. CONSTANTIN
M. J. COPANS
M. A. MARY

"Je voudrais qu'un livre, au moins du côté de celui qui l'écrit, ne soit rien d'autres que les phrases dont il est fait; qu'il ne se dédouble pas de ce premier simulacre de lui-même qu'est une préface, et qui prétend donner sa loi à tous ceux qui pourront à l'avenir être formés à partir de lui. Je voudrais que cet objet-événement, presque imperceptible parmi d'autres, se recopie, se fragmente, se répète, se simule, se dédouble, disparaisse finalement sans que celui à qui il est arrivé de le produire, puisse jamais revendiquer le droit d'en être le maître, d'imposer ce qu'il voulait dire, ni de dire ce qu'il devait être. Bref, je voudrais qu'un livre ne se donne pas lui-même ce statut de texte auquel la pédagogie ou la critique sauront bien le réduire; mais qu'il ait la désinvolture de se présenter comme discours : à la fois bataille et arme, stratégie et choc, lutte et trophée ou blessure, conjonctures et vestiges, rencontre irrégulière et scène répétable".

Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'age classique*, 1972.

REMERCIEMENTS

Je souhaite saluer en ouverture de ce travail tous ceux qui ont participé directement ou indirectement à cette entreprise de recherche, même si parmi eux, beaucoup ne sauront jamais quel en a été l'aboutissement.

Sans le soutien financier apporté par l'Institut Français de Recherche de Afrique, je n'aurais pas pu mener à bien mes recherches sur le terrain. Je les remercie collectivement pour leurs encouragements.

Je remercie tous les enseignants qui, de près ou de loin, ont concouru à ma formation en sciences sociales. Je remercie tout particulièrement J.-L. Amselle pour son attention à l'égard de mon travail et pour sa disponibilité.

Ma reconnaissance est grande envers les enseignants de swahili et d'ethnologie de l'INALCO. Je salue ceux d'entre eux qui ont eu la gentillesse de m'accorder leur attention et leur temps.

TABLE DES MATIERES

Remerciements 5

Introduction 15
1. L'objet d'étude 15
2. Orientations analytiques 16
3. Du terrain au texte 20
4. Présentation générale 24

Transcriptions swahili 26
Lexique des principaux termes swahili 28
Table des cartes et des figures 29

CHAPITRE I. "*Utani*" et "relations à plaisanteries" : des pratiques à la coutume p. 31

I. Entrée en scène de l'*utani* en Tanzanie 33

1. Premiers témoignages concernant l'*utani* : les récits d'exploration ? (1960-1980) 33
   1.1. Les voyages d'explorations dans le centre du continent
   1.2. Les écrits de John Speke
   1.3. Les écrits de Richard Burton

2. Etudes ethnographiques et apparition du vocable *utani*, 1890-1960 37
   *2.1. Les premiers comptes rendus sur l'*utani *en Tanzanie*
   *2.2. Un accroissement de la visibilité de l'*utani
   *2.3. L'*utani *: un classique des études ethnologiques*

3. La recherche des origines de l'*utani* 44
   *3.1. Origines de l'*utani *entre groupes ethniques*
   *3.2. Origines de l'*utani *entre clans.*
   *3.3 Double réponse à la question "Qu'est-ce que l'*utani *?"*

II. La découverte de pratiques analogues dans la monde entier 52

1. L'Afrique Orientale et méridionale 52
   1.1. Les travaux précurseurs du missionnaire Henri Junod
   1.2. La découverte des relations à plaisanteries entre clans totémiques : la Rhodésie du Nord

2. *Senankuya, mangou*, etc. : analogies troublantes entre Afrique de l'Est et Afrique de l'Ouest 55
   2.1. Les administrateurs coloniaux, premiers observateurs des relations à plaisanteries
   2.2. Les ethnologues sur le terrain
   2.3. Quelques données sur le Nigeria

3. Les "relations à plaisanteries" dans le reste du monde 59
3.1. Relations à plaisanteries en Amérique du Nord
3.2. Le cas des relations à plaisanteries en Océanie

III. Passage des termes vernaculaires à l'expression de "relations à plaisanteries" 61

1. Le terme *utani* : une origine controversée 61
1.1. Les hypothèses sur l'origine du terme utani
1.2. La diffusion d'un terme swahili

2. Les "*joking relationship(s)*" : passerelle confortable d'une aire culturelle à une autre 63
2.1. Mise en place d'une traduction des termes vernaculaires
2.2. Apparition de nouvelles traductions

conclusion 67

CHAPITRE II. La production des étiquettes savantes et le refus des multiplicités
p. 69

I. Les soubassements implicites des travaux ethnographiques 71

1. Le travail de la "raison graphique" 71
*1.1. Les premières listes de données sur l'*utani
1.2. Tableau des correspondances

2. Droits et devoirs : le *jural* en ethnologie 75
2.1. Le paradigme du droit en Afrique de l'Ouest
2.1. L'Afrique de l'Est

II. Les principaux modèles théoriques : structuralo-fonctionnalisme et symbolisme 79

1. Les balbutiements des réflexions sur les relations à plaisanteries au sein du groupe de parenté 79
1.1. Relations à plaisanteries et disponibilité sexuelle
1.2. Les apports de Marcel Mauss

2. L'hégémonie fonctionnaliste : les travaux de Radcliffe-Brown *et al.* 83
2.1. Le modèle fonctionnaliste chez Radcliffe-Brown
2.2. Ancrage fonctionnaliste des travaux africanistes

3. Une alternative au fonctionnalisme ? Marcel Griaule et T.O. Beidelman. 86
3.1. Les critiques griauliennes du fonctionnalisme
3.2. Analyses symbolistes en Afrique de l'Est

4. Conséquence pour l'étude des relations à plaisanteries 90
4.1. Anhistorisme de l'ethnologie classique
4.2. Le déni du politique
4.3. Substantialisme et groupes sociaux

III. La filiation fonctionnaliste et symboliste des travaux sur les relations à plaisanteries 96

1. Les monographies est-africaines : l'empire du paradigme fonctionnaliste 96
1.1. Quelques exemples de monographies est-africaines
1.2. Monographies sur la Tanzanie

2. Dictionnaires et ouvrages de synthèse en ethnologie 100
2.1. Dictionnaires de l'ethnologie
2.2. Ouvrages de synthèses sur l'ethnologie

3. Travaux récents sur les relations à plaisanteries 103
3.1. Les travaux en terrain exotique
3.2. Relations à plaisanteries en milieu industriel

conclusion 109

CHAPITRE III : Le terrain : cause et effet de la déconstruction de l'objet *utani*
p.111

I. Ambivalence de l'objet d'étude *utani* et difficultés de terrain 108

1. Le poids des prénotions et le terrain 108
*1.1. Mise en place d'idées préconçues sur l'*utani
1.2. Influence des prénotions pendant le terrain

2. Un terrain déroutant 118
*2.1. Au sujet de quelques entretiens sur les origines de l'*utani
2.2. De l'informateur anonyme à l'informateur individu.
2.3. "Bibliothèque coloniale" et matériaux de terrain

3. Des significations renouvelées du terme *utani* 126
3.1. La découverte d'un autre utani
3.2. Confirmation de la fluidité du signifiant utani
3.3. Cas de désignations de relations institutionnalisées

II. Les usages modernes du vocabulaire swahili 132

1. Analyse des écrits journalistiques 132
1.1. Emploi du terme utani *dans des caricatures journalistiques*
1.2. Un usage mesuré du terme utani dans les écrits journalistiques

2. Les dictionnaires, ouvrages révélateurs des évolutions sémantiques 138
2.1. Les dictionnaires de swahili
2.2 Étude des variations de définition

conclusion 147

CHAPITRE.IV. Essai de reconstitution du champ sémantique de l'*utani* à l'époque précoloniale **p.150**

I. Interrogation sur la pertinence des notions d'"ethnie" et de "clan" dans la définition de l'*utani* 151

1. Les systèmes politiques pendant la période précoloniale 151
   1.1. Chefferies et royaumes
   1.2. Les régions interstitielles

2. Les réseaux d'échanges commerciaux pendant la période précoloniale 159
   2.1. Les réseaux d'échanges en Tanzanie
   2.2. Le commerce caravanier de longue distance

3. De la fluidité des désignations identitaires à leur consolidation 165
   3.1. Modes d'appartenance à l'époque précoloniale
   3.2. La construction des identités au 19ème siècle

II. Interrogation sur la pertinence de l'idée d'"alliances" et de l'égalité des groupes 172

1. Utani et alliances entre groupes 172
   *1.1. Les alliances à l'origine de l'*utani
   2.2. Des alliances à géométrie variable
   1.3. Les pratiques utani *comme résultats d'alliances politiques ?*

2. La thématique des relations pacifiques et égalitaires 179
   *2.1. L'égalité au fondement de l'*utani
   *2.2. L'égalité comme résultat de l'*utani
   2.3. Alliance utani *et contrat social*

conclusion 187

CHAPITRE V : Impact des politiques coloniales européennes **p.189**

I. Les évolutions dans les rapports de pouvoir au sein de l'espace tanzanien 190

1. La pacification du territoire : résistance et coopération 190
   1.1. Rebondissements sur la côte swahili
   1.2. L'intérieur du pays
   1.3. La guerre de Maji-Maji

2. La présence du colonisateur : émergence d'un pôle de pouvoir sans précédent 196
   2.1. Les modes de gestion du territoire
   2.2. La domination du nouveau pouvoir colonial

II. La gestion coloniale du Tanganyika et la construction des groupes ethniques 200

1. L'administration coloniale et les pouvoirs des "chefs locaux" 200
   1.1. Le colonisateur allemand à la recherche de "chefs traditionnels"
   1.2. La Native Authority britannique : renforcement des chefs et des ethnies

2. Les politiques économiques coloniales 203
2.1. A chaque ethnie sa culture agricole
2.2. Le renforcements des spécialisations agricoles sur des bases ethniques

III. La situation coloniale et son impact sur la catégorie d'*utani* 206

1. Intégration à l'*utani* des nouvelles catégories identitaires et des nouveaux rapports de pouvoir 206
1.1. Appropriation des catégories ethniques
*1.2. Adaptation des modalités de l'*utani *au nouveau contexte colonial*

2. Changement dans les pratiques : La rigidification des modalités de l'*utani* 210
2.1. Impact de la codification juridique
*2.2. L'*utani *et le religieux*

3. *Utani* en voie de disparition ? 214
3.1. La dissolution des coutumes indigènes
3.2. Disparition ou adaptation ?

conclusion 218

CHAPITRE VI. Essai de reconstitution des relations d'*utani* dans un espace restreint : le pays Luguru p.219

I. Une unité identitaire problématique 220

1. "L'*utani* chez les Waluguru" : où l'on retrouve les catégories de coutume et d'ethnie 220
1.1. Une approche classique des relations à plaisanteries chez les Waluguru
1.2. Vous avez dit "Waluguru" ?

2. Le chevauchement de différents espaces 225
2.1. Attribution d'un ethnonyme
2.2. Une agglomération de groupes variés
2.3. Une aire socioculturelle aux multiples délimitations

II. Aménagements et réaménagements des liens d'*utani* dans un espace aux formes multiples de rapports de forces 235

1. Consolidation étatique, commerce caravanier et rapports d'*utani* 236
1.1. La naissance d'un Etat à Morogoro
1.2. Les rapports entre formations étatiques et populations avoisinantes
1.3. Utani *entre Waluguru et Wanyamwezi*

2. Aménagements de pouvoir entre populations migrantes dans les monts Uluguru 246
2.1. Conflits fonciers et utani.
2.2. Consolidation politique et utani

3. Les évolutions dans les relations d'*utani* pendant la période coloniale et postcoloniale 250
3.1. le renouvellement des alliances face à la nouvelle puissance étrangère.
3.2. La fixation des identités
3.3. Évolutions de la question foncière

conclusion 256

CHAPITRE VII. Construction et négociation des identités et des positions sociales : l'*utani* comme micropratique de pouvoir p.257

I. Les mises en scène de l'identité 258

1. Référents identitaires, stéréotypes et utani 258
   1.1. Pertinence des catégories identitaires et pratiques de l'utani
   1.2. Les "caractères culturels et identitaires" comme opérateurs de la différence

2. Identité construite et identité négociée 267
   2.1. Production et reproduction des identités
   2.2. Utani et délimitation des frontières entre groupes : la catégorie d'étranger
   *2.3. Enclenchement de l'*utani *en dehors de la question de l'identité ethnique*

II. Symbolisation de la hiérarchie des relations de pouvoir 278

1. "Le pouvoir sur scènes" 278
   1.1. Position de dominant/position de dominé en référence aux catégories identitaires
   1.2. La manipulation du cadre : usage stratégique du référent utani

2. Les "étrangers" et l'*utani* 289
   2.1. Indiens et Africains "authentiques"
   2.2. La catégorie de wazungu

3. Le discours ethnologique passé et la perspective en terme de pouvoir 290
   *3.1. La construction de la thématique de la domination dans les études sur l'*utani
   3.2. Retour sur quelques interrogations passées liées aux rapports de pouvoir

conclusion 297

CHAPITRE VIII. La catégorie de "relations à plaisanteries" dans l'espace public moderne p.299

I. Elargissement du champ sémantique de la catégorie *utani* 300

1. Un nouvel espace politique tanzanien 300
   1.1. Idéologie officielle d'unité nationale et rejet de la thématique ethnique dans la voie politique suivie à l'indépendance
   1.2. Le dirigisme tanzanien : les dessous de l'idéologie officielle
   1.3. Le capitalisme sous le socialisme : la "politique du ventre"
   1.4. Les évolutions modernes qui sont la cible de critiques et de plaisanteries

2. L'*utani* comme langage de la dérision 310
   2.1. Discours officiels, discours souterrains
   2.2. Paroles de la dérision politique au quotidien
   2.3. Les caricatures journalistiques du monde politique

II. Réappropriation politique de la catégorie ethnologique de "relations à plaisanteries" 328

1. Relations à plaisanteries et maintien de la paix civile 328
   1.1. Un contexte africain déstabilisateur
   1.2. Unité nationale et résolutions des conflits

2. Tradition, néo-tradition et manipulation idéologique 330
   2.1. Réappropriation des préconstruits ethnologiques
   2.2. L'Afrique comme espace démocratique

3. Un paradoxe stimulant : *uzawa* versus *utani* 334
   3.1. Vers un communautarisme à la tanzanienne ?
   3.2. Ujamaa *et* utani *: des valeurs en faveur de l'universalisme*

CONCLUSION GENERALE 339

Bibliographie générale 345

ANNEXES (volume à part)

INTRODUCTION

"Car chaque place du tableau doit être remplie ; le schème ne tolère aucune case blanche, la matrice a horreur du vide".
Jack Goody, *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage,* 1977.

L'objet d'étude

"Utani" : c'est par ce terme swahili, aujourd'hui largement privilégié au détriment des désignations locales, que les populations swahiliphones des pays de l'Afrique de l'Est désignent un ensemble de pratiques sociales rangées par les ethnologues sous le concept de "relations à plaisanteries" ou "parenté à plaisanteries" en français, et de "joking relationships" en anglais. Depuis leur apparition dans les écrits des administrateurs coloniaux, puis sous la plume des premiers ethnologues de terrain, ces pratiques sociales ont été l'objet de débats relativement nombreux au sein de la discipline ethnologique, aussi bien en Afrique de l'Est que dans le reste du monde. Il semble que les analyses auxquelles les relations à plaisanteries ont donné lieu font l'objet d'un consensus général en ethnologie. Sujet banal pour certains, sujet bateau pour d'autres, les relations à plaisanteries sont perçues comme un allant-de-soi, comme un concept non problématique, et de ce fait, non problématisable. Ces expressions d'un *a priori* de la connaissance, qui ne s'appuient souvent ni sur des argumentations fortes ni sur une maîtrise des auteurs et des ouvrages qui traitent des pratiques en question, éveillent la curiosité : depuis quand y aurait-il, dans la discipline ethnologique, un accord généralisé sur les concepts et les théories ? Comment se fait-il que le concept de relations à plaisanteries soit galvaudé au point d'être repris sans même que ne soit questionnée la pertinence des analyses auxquelles il a donné lieu ? Les réflexions épistémologiques se limitent souvent à quelques lignes qui révèlent le flou ou l'inadéquation de cette expression, mais n'envisagent pas de perspectives analytiques nouvelles.

Rendre le concept des relations à plaisanteries un peu moins évident, tenter de lui ôter cette familiarité qui l'entoure et en fait un élément du sens commun ethnologique prend le détour d'un regard critique sur ses modes de construction comme concept de référence. Mais une telle étude serait inachevée si à la critique ne venait s'ajouter la restitution d'une logique des pratiques autre que celle habituellement mise en œuvre pour décrire les "relations à plaisanteries". Autrement dit, je me propose de présenter ces relations, de les interroger et de les décrire sous un angle nouveau, c'est-à-dire de les déconstruire et les reconstruire en suivant des modes de problématisation originaux non pas pour la discipline ethnologique, mais pour le sujet auquel je m'attache. La question qui se pose, et à laquelle je tente de répondre, n'est

pas tant : qu'est ce que l'*utani* ? ou : que sont les "relations à plaisanteries" ?, mais plutôt : quelles sont les conditions de possibilité de l'émergence de ce concept en ethnologie ? Qu'est-ce qui permet d'isoler des pratiques, de prétendre les décrire de manière exhaustive et de leur attribuer une désignation qui les spécifie ? Qui a parlé de relations à plaisanteries, avec quels "instruments" ces relations ont-elles été mises à jour, voire construites ? Seules les réponses apportées à ces questions autorisent la présentation de nouvelles hypothèses explicatives des pratiques envisagées, qui puisent en particulier dans les réflexions sur les rapports de pouvoir et sur l'identité des groupes.

Le concept swahili d'"*utani*" et les pratiques auxquelles il est appliqué en Tanzanie seront au centre des réflexions. J'indique dès à présent que, selon une définition classique, le terme *utani* et l'expression "relations à plaisanteries" renvoient à des relations spécifiques qui s'instaurent soit entre certains membres d'un même groupe de parenté, soit entre clans, soit entre ethnies. Ces relations impliquent l'adoption de comportements particuliers, qui comprennent l'énonciation de plaisanteries ou de moqueries et l'exécution d'actes d'entraide. Dans le présent travail, je porte principalement mon attention sur les théorisations ethnologiques qui concernent les relations entre les groupes sociaux que l'ethnologie classique nomme "clans" et "tribus/ethnies". Les quelques évocations de la dimension intrafamiliale de ces pratiques ne seront rien de plus que des ponts jetés pour une entreprise de relecture de la parenté affranchie de l'emprise structuralo-fonctionnaliste.

Orientations analytiques

Sans le dévoilement et les mises en garde, opérés par Clifford Geertz, des stratégies rhétoriques destinées à prouver que l'ethnologue-auteur "était là"[1], qu'il a bien fait du terrain, qu'il a vécu cette expérience de type initiatique sans laquelle il ne peut prétendre faire partie de la commuanuté des ethnologues, j'aurais peut-être essayé de commencer cette thèse par des pages savoureuses, littéraires, dignes des grands romans d'aventure, peut être plagiées (tout le monde n'est pas un grand homme de lettre) et qui pourraient s'ouvrir par un lévi-straussien : « J'aime beaucoup les voyages et les explorateurs. C'est pourquoi je m'apprête à raconter mes expéditions en Tanzanie »[2]. Ces énoncés ont l'avantage certain pour celui qui écrit de mettre en exergue à la fois son expérience de terrain mythique et sa connaissance des auteurs légitimes du champ ethnologique ainsi que du champ littéraire. L'aventure, à laquelle se serait ajouté un soupçon d'anticipations angoissées, aurait sans doute constitué le centre de mon propos introductif : « *Lorsque j'ai débarqué le 9 août 2001 à l'aéroport de Dar es-Salaam, en*

[1] Geertz, C. 1996 (1ère ed. 1988). *Ici et là-bas. L'ethnologue comme auteur*, Paris : Métailié.

[2] En référence à la célèbre introduction de l'ouvrage autobiographique de Claude Lévi-Strauss, 1955. *Tristes Tropiques*, Paris : Plon. Cette référence est un clin d'œil aux techniques de légitimation par adoption d'un parrain reconnu dans le champ professionnel.

plein milieu de la nuit, sans personne pour m'attendre et ayant seulement en poche l'adresse de l'auberge de jeunesse la moins chère de la ville, sans garantie de place, l'angoisse qui s'était insidieusement installée en moi plusieurs jours avant mon départ s'est manifestée. Il ne fallut qu'une première nuit passée sur place pour que je me demande où s'était évaporé le goût de l'aventure exotique qui m'avait conduite ici ! ». J'éviterai pourtant de continuer dans cette voie narrative, sachant maintenant qu'elle pourrait me confondre et faire peser sur mon travail le soupçon d'une recherche de légitimité visant à pallier les déficiences des matériaux présentés.

S'il faut des matériaux, mais "objectifs", il serait alors peut-être plus approprié de proposer des listes et des tableaux, des schémas et des matrices permettant d'inventorier, de classifier et d'instituer[3]. Me retiennent pourtant dans cette voie :

1. les analyses développées en anthropologie linguistique, imprégnant aujourd'hui de nombreuses approches en ethnologie, qui mettent en garde contre les opérations d'extraction des informations de leurs situations de recueil et de généralisation hors-contexte, qui remodèlent la réalité au lieu de la présenter au plus proche de ce qu'elle est, à savoir comme une production contextualisée[4],

2. les théories de la déconstruction concernant les fourvoiements d'une ethnologie qui aurait figé les catégories identitaires, les traits culturels et les pratiques sociales[5], avec l'objectif d'en dresser un tableau cohérent,

3. les réflexions postmodernes sur le discours autoritaire[6] du chercheur dans les comptes rendus de ses expériences, qui balaie la voix des sujets rencontrés, participants principaux de la construction dialogique de la soit-disant "information".

---

[3] Goody, J. 1979 (1ère ed. 1977). *La raison graphique. La domestication de la pensée sauvage*, Paris : Editions de Minuit.

[4] Duranti, A. et Goodwin, C. 1992. *Rethinking Context. Language as an interactive Phenomenon*. Cambridge University Press ; Duranti, A. 1997. *Linguistic Anthropology* Cambridge : Cambridge University Press.; Goody, J. *Ibid.* ; Gumperz, J. 1989. *Sociologie interactionnelle : une approche interprétative,* Paris : L'Harmattan ; Gumperz, J.J. et Hymes, D. 1971. *The Ethnography of Communication*, Washington : American Anthropological Association ; Masquelier, B. et Siran, J.L. (dir.). 2000. *Rhétorique de l'élocution. Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Paris : L'Harmattan.

[5] Parmi un foisonnement d'ouvrages en ethnologie, citons Amselle, J.L. et M'Bokolo, E. 1985. *Au cœur de l'ethnie*. Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of culture Difference*, Bergen-Oslo, Universitet Forlaget ; Londres, George Allen & Unwin., Clifford, J. 1996 (1ère ed. 1988). *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XXème siècle*, ensb-a ; ou les travaux des philosophes de la déconstruction, Deleuze G. et Guattari, F. 1980. *Mille-Plateaux*, Paris : Editions de Minuit, Foucault, M. 1969. *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard, Lyotard, J.-F. 1979. *La condition postmoderne*, Paris : Editions de Minuit.

[6] Clifford, J. 1996. *Ibid.* Par "autorité", Clifford entend que le chercheur a le pouvoir de balayer les multiples subjectivités qui ont concouru à donner forme aux informations, et de masquer le contexte politique de sa présence sur le terrain, ainsi que les contraintes imposées par ce contexte.

Dès lors, entourée de ces réflexions, je me suis demandée comment il était encore possible de produire un texte ethnologique qui ne soit ni un roman, un journal ou un compte rendu existentiel[7], autrement dit un récit fictionnel, ni une construction désincarnée produite par le chercheur de retour dans son fauteuil. Comment proposer une analyse aussi proche que possible de la réalité des pratiques ? Pour ne pas buter sur cet écueil, j'ai fait reposer mon travail de recherche, mes réflexions théoriques et l'écriture de la présente thèse sur différentes approches ethnologiques.

1. Je m'inscris dans la distinction, reprise et explicitée par Jean Bazin, entre une herméneutique, qui est une "*interprétation des coutumes*", une "*exégèse des symboles*", et une pragmatique, c'est-à-dire une "*explication des contraintes logiques ou syntagmatiques de l'action dans une conjoncture donnée*"[8]. A ces "*deux manières de réagir à la situation d'étrangeté, deux manières de définir implicitement mon ignorance et donc de la transformer en savoir*"[9], je choisis la perspective pragmatique, dont l'objectif est de rendre compte des pratiques en situation, de la logique présente qui les in-forme et de leurs raisons conjoncturelles. Chercher à décrire les "coups" observés et les "règles du jeu"[10], en fonction des positions occupées par les personnes en présence, des intérêts en concurrence, des relations hiérarchiques, voilà le travail de l'observateur. Il ne peut se faire que de proche en proche à partir des situations locales observées. Mais il s'agit d'une entreprise complexe qui nécessite l'acquisition de savoirs dont le chercheur est dépourvu à son arrivée, parce qu'étranger.

Outre la restitution des logiques du "contexte étroit" de la situation présente observée, il convient d'être attentif au contexte socio-économique large et aux processus historiques. Toute pratique n'émerge pas *ex nihilo.* La logique des pratiques présentes prend racine dans un faisceau de pratiques passées, connues des acteurs sociaux, que le chercheur ne peut ignorer s'il ne veut pas passer à côté des facteurs qui orientent l'émergence de ce faisceau.

---

[7] Cette écriture de l'introspection viendrait remplacer une psychanalyse à la manière de l'œuvre de Leiris, Cf. Phyllis Clark-Taoua, 2002. "In Search of a New Skin : Michel Leiris's *L'Afrique Fantôme*", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 167, XLII-3, p.479-498) ; Leiris, M. 1934. *L'Afrique fantôme*, Paris : Gallimard.

[8] Bazin, J. 1996. "Interpréter ou décrire". In Revel, J. et Wachtel N. (dir.). *Une école pour les sciences sociales*, Paris : Editions du Cerf-Editions de l'EHESS. L'herméneute cherche à montrer l'existence d'un "*sens caché*" d'ordre général, c'est-à-dire un sens qui ne varie pas en fonction du contexte de la pratique, mais qui est présent à l'esprit de tous, à tout moment et en tout lieu, quelles que soient les pratiques considérées. Il postule par conséquent que les croyances sont en amont des pratiques sociales. Voir aussi Bourdieu, P. 1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Seuil ("L'observateur observé", p.227 : "*La relation particulière que l'ethnologue entretient avec son objet enferme la virtualité d'une distorsion théorique dans la mesure où la situation de déchiffreur et d'interprète incline à une représentation herméneutique des pratiques sociales, portant à réduire toutes les relations sociales à des relations de communication, toutes les interactions à des échanges symboliques*").

[9] Bazin, J. 1996. *op.cit.*, p.404-405.

[10] Bazin, J. 199. *Ibid.* p.408. Sur le thème du langage comme "jeu" et de la parole comme "coups", Wittgenstein, L. 1961. (1945). *Investigations Philosophiques* (t.f. J. Klossowski).

Par ce premier choix d'analyses, je ne cherche pas à invalider un travail sur les croyances qui pourrait rendre compte des pratiques, mais m'accorde avec Bazin pour souligner qu'il s'agit d'une tâche infinie tant les sens à postuler sont multiples. Il m'apparaît toutefois que si le travail de l'herméneute ne prend jamais fin, celle du 'descripteur' n'est pas aisée, car les intérêts en jeu peuvent être multiples, plus ou moins apparents, voire consciemment cachés au chercheur par les acteurs. Comme le souligne A. Cicourel, si l'étude des interactions entre individus nécessite de décrire ce qui se passe, cette description nécessite à son tour des informations sur le contexte de la rencontre. Or il est difficile de déterminer l'ensemble des facteurs qui pèsent sur la rencontre et le poids de chacun d'eux[11]. Si A agit ainsi avec B, faut-il plutôt l'attribuer au fait qu'il convoite son champ, qu'il est jaloux de la réussite de B, que les relations entre leur famille sont depuis longtemps tendues, etc.? Tous ces exemples d'enjeux peuvent peser sur l'interaction, mais lequel d'entre eux est prépondérant pour cette interaction-là ? Et comment savoir si l'ethnologue possède toutes les informations sur les intérêts des acteurs susceptibles d'orienter l'interaction ? Rester au plus près des explications des acteurs ne permet pas toujours de comprendre les raisons pour lesquelles une situation évolue de telle manière, parce qu'on peut vouloir lui cacher les enjeux réels entre les membres de la rencontre.

2. A partir du programme durkheimien de fondation de la sociologie, et de sa contrepartie maussienne en ethnologie, on répète à loisir aux néophytes la règle de mise en examen des "prénotions"[12]. Traiter les concepts élaborés dans les sciences humaines comme des prénotions participe du même souci critique, de la même démarche de soupçon utile à toute réflexion. Pointer les défaillances, déconstruire les concepts, renouveler les catégories sont les prémices nécessaires à toute recherche. Les travaux menés sur les catégories d'ethnie ou de tradition sont emblématiques de cette orientation critique. Ils vont être indispensables à la présente recherche. Je vais montrer que l'objet d'étude ici traité a été construit et structuré à tel point qu'il est devenu un lieu commun de l'ethnologie. La manière dont est repensé cet objet repose sur la déconstruction préalable des notions d'ethnies et de coutume, qu'on ne peut plus considérer comme des allants de soi.

[11] Cicourel, A.V. 1992. "The Interpretation of Communicative Contents : Examples from Medical Encounters". In Duranti, A. et Goodwin, C. *Ibid.*, 291-310.
[12] Durkheim, E. 1895. *Les règles de la méthode sociologique*, Paris : Alcan.

3. Les rapports sociaux seront avant tout envisagés comme des rapports de pouvoir, dans la perspective développée par l'anthropologie dynamique dans les années 1960 autour de la figure de Georges Balandier[13]. L'étude des luttes qui s'engagent autour de ces rapports et des enjeux qui les soutiennent est incontournable. A la manière de Michel Foucault, j'entreprends une "généalogie" des pratiques[14]. L'objectif est de fouiller dans les différentes strates historiques[15] pour mettre à jour la conflictualité au cœur des micro-pratiques humaines. Je ne manquerai pas de montrer que des logiques identitaires sont présentes au sein de ces rapports de pouvoir. La définition des frontières du groupe, de Nous et de l'Autre, détermine les micro-luttes pour le pouvoir et est déterminée par celles-ci[16].

Du terrain au texte

Je ne chercherai pas à justifier *a posteriori* le choix de mon sujet ni celui du terrain. C'est sans doute un concours de circonstances qui m'a guidé. C'est en menant des recherches sur le thème des plaisanteries d'ordre sexuel en France[17], que j'ai croisé la catégorie ethnologique de "relations à plaisanteries". Je l'ai retrouvée sous l'appellation *utani* lorsque je me suis penchée sur l'espace tanzanien. La manière dont j'ai procédé dans le choix du pays où se déroulerait mon terrain de recherche mérite d'être soulignée car elle est inhabituelle, et que les difficultés de mon terrain en découle. J'ai en effet d'abord voulu traiter un sujet, celui des dites relations à plaisanteries, et c'est par la suite, sujet en main, que j'ai été amenée à choisir un terrain. Je suis donc partie "chercher" des relations à plaisanteries dans une région où les écrits attestaient de leur présence, au lieu de faire émerger, à partir de mon expérience de terrain, une problématique pertinente, qui lui aurait été adaptée parce née de mon rapport à lui.

Malgré les hasards qui ont présidé au choix du lieu du mon étude, j'ai volontairement ciblé un pays d'Afrique, et j'ai préféré sélectionner un pays d'Afrique de l'Est plutôt qu'un pays francophone d'Afrique Occidentale. Je voulais être dans l'obligation d'apprendre la langue africaine parlée à l'échelle nationale, et il me semblait que la possibilité de recourir au français m'aurait rendue plus paresseuse dans cet apprentissage. En outre, je voulais éviter d'être française dans une ex-colonie française, croyant (sans le savoir par expérience, puisque je ne me suis jamais rendue en Afrique francophone) que les événements historiques pèsent toujours sur les interactions présentes. Toute recherche ethnologique nécessite aujourd'hui de

[13] Parmi de nombreux ouvrages, voir Balandier, G. 1967. *Anthropologie politique*, Paris : PUF ; 1971. *Sens et puissance. Les dynamiques sociales*, PUF ; 1980. *Le pouvoir sur scène*, Paris : Balland.

[14] Foucault, M. 1969. *L'archéologie du savoir, op.cit.* ; 1997. *« Il faut défendre la société »*, Paris, Seuil/Gallimard.

[15] Durand, J.Y. 2001. "Entre sédiments, strates et failles : le terrain, une métaphore minée ?", *Ethnologie Française*, 31, 127-141.

[16] Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference, op.cit.*

[17] 2001. Mémoire de DEA d'anthropologie sociale et ethnologie, EHESS (Paris). 2000. Maîtrise d'ethnologie, université Marc Bloch (Strasbourg). 2000. "Langage culinaire et symbolisme sexuel", *Revue des Sciences Sociales, "Révolution dans les cuisines"*, Strasbourg : Université Marc Bloch, 2000, n°27.

prendre en compte la "situation coloniale" passée, ses répercussions dans le présent, et les nouvelles formes d'assujettissement du postcolonialisme ou néocolonialisme. Certes, le rapport blanc/noir comme rapport riche/pauvre reste foncièrement dissymétrique en Afrique de l'Est comme dans le reste de l'Afrique, mais la nationalité française y est moins entachée des agissements allemands et britanniques de la période coloniale, et donc beaucoup plus neutre.

Dans le vocabulaire de l'ethnologie, le terme "terrain" signifie à la fois le lieu géographique de l'étude menée et le vécu qui y est rattaché. A la suite des travaux de G.E. Marcus et de J. Clifford par exemple, il est difficile de ne pas repenser ce type de définition, et questionner l'idée de terrain comme localité, comme entité spatiale délimitée dont l'ethnologue pourrait rendre compte en globalité. Certes, n'ayant pas le don d'ubiquité, je me suis rendue dans certains lieux, j'ai résidé à des endroits qui possèdent les limites de mes déambulations. Mais si je dis, sans plus de précisions, que j'ai vécu dans les monts Uluguru, dans le village de Nyandira ou dans la ville de Morogoro, je transforme un ensemble d'interactions ayant eu lieu dans un endroit donné, extrêmement situé, en une entité géographique large clairement délimitée. J'ai bien vécu dans un village nommé Nyandira, unité administrative organisée dont l'existence géographique est validée par le processus de cartographie, mais dans la réalité, j'ai résidé dans une famille, j'ai discuté avec quelques individus, j'ai recueilli des propos situés dans le temps et l'espace et énoncés par des acteurs uniques. En outre j'ai rencontré des individus dans différents espaces (villages, villes, familles, cars et minibus, bars, etc.), de telle sorte que mon approche de l'objet d'étude est multi-située[18]. Contre une anthropologie, inspirée des monographies passées, qui territorialise les pratiques, il me semble fécond de faire éclater les frontières géographiques et prendre conscience du fait que les phénomènes sociaux ne peuvent être appréhendés que dans un temps long et un espace large. L'objet de mon étude convient à une anthropologie déterritorialisée, puisque au-delà des enjeux sous-jacents aux pratiques observées, qui sont toujours locaux, il ne peut être appréhendé qu'à partir de l'écrit et des connections interrégionales sur le continent africain.

[18] Marcus, G.E. 1995. "Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Ce que certains nomment le "vécu du terrain", je préfère le désigner de façon plus précise de "rapport à l'autre en situation inégalitaire". J'ai été particulièrement sensible aux relations de pouvoir dissymétriques entre moi et l'autre, qui s'instaurent malgré moi parce que j'arbore sans le vouloir une couleur de peau, stigmate indélébile, qui est souvent assimilée à la richesse pécuniaire et à la qualité morale. C'est cette couleur qui permet de voir les portes s'ouvrir, même si les bouches se ferment par crainte et méconnaissance de l'autre. Les petits arrangements avec soi-même qui sont censés faciliter l'intrusion dans un espace, les processus psychologiques de dénégation de cette violence symbolique imposée à l'autre n'ont pas été d'une grande aide dans le traitement de ces rapports inégaux.

En outre, la situation de l'intellectuel, "*affranchi des contraintes et des urgences de la pratique*", comme le rappelle Pierre Bourdieu[19], est lourde à porter hors d'un milieu protégé du regard de ceux qui en sont exclus. Ce privilège est certes la condition de possibilité du rapport savant à l'objet, de toute activité théorique, mais l'impression d'oisiveté que les autres en retirent, conjuguée à une oisiveté réelle de plus en plus pesante, dans l'attente des interactions auxquelles on voudrait assister, est créatrice de malaise.

De la fidélité aux axes de pensées précédemment évoqués découle l'observance de principes d'enquête, qui se sont construits au cours du terrain de manière relativement anarchique, et dont certains sont plus le fruit d'une personnalité non systématique que d'une élaboration ordonnée et raisonnée. Ces "manières de faire" sur le terrain ont rencontré un écho chez des auteurs critiques des méthodologies désincarnées et des règles à suivre, qui sont parfois encore orientées vers la recherche d'un modèle plein, entier, aux frontières bien délimitées, permettant d'englober et d'expliquer les pratiques sociales, au lieu de dévoiler leur plasticité et leur nature contextualisée. Exposons quelques-unes de ces manières de mener mes investigations :

- J'ai mis en pratique cette méthode spécifique de l'ethnologie qui consiste à faire l'apprentissage d'une langue étrangère. J'ai étudié le swahili pendant un an à l'Institut National des Langues et Civilisations Orientales avant d'entreprendre mon terrain. En Tanzanie, j'ai partagé le quotidien de mes hôtes, vivant chez eux dans une chambre qui m'était allouée, partageant les repas et les activités quotidiennes. Sans revenir sur la question de l'empathie nécessaire à la recherche ethnologique, j'ai cherché à entretenir des relations cordiales, et autant que possible d'amitié, avec mes hôtes et avec mes interlocuteurs en général.

[19] Bourdieu, P. *Esquisse d'une théorie de la pratique, op.cit.*, p.225-227, paragraphe "l'observateur observé".

- J'ai mené des entretiens au début de mon séjour, mais mes informations proviennent principalement des conversations informelles avec différents interlocuteurs. J'ai aussi été attentive aux propos spontanés, tenus par des inconnus dans la rue, dans les bars, dans le train, le bus. J'ai tenté, en partie, de mener ce que G.W. Stocking nomme une "ethnographie itinérante"[20], expression qui renvoie à ce que Marcus nomme une ethnographie "multi-située", mais une maîtrise imparfaite de la langue rend cette méthode complexe, et l'impossibilité de contextualiser les propos ainsi surpris dépossède des moyens nécessaires à la restitution des logiques de leur enclenchement.

- J'ai pris le parti de considérer chaque individu comme détenteur de savoirs. Tout individu est un interprète de ses pratiques et de ses connaissances, et c'est pourquoi le chercheur prend en considération ce qu'il dit et montre, quel que soit son statut social. Prendre en compte ne signifie pas seulement enregistrer, mais aussi mettre en perspective les savoirs fournis à l'ethnologue avec la trajectoire de l'interlocuteur et les caractéristiques sociales (âge, métier, etc.) qui, si elles n'épuisent pas son identité, permettent de le situer dans l'espace social et de donner sens à son discours. Pour restituer les "voix" présentes, qui participent à la construction de l'information[21], j'ai tenté de prendre note des personnes en présence aux moments et aux lieux de surgissement des phénomènes qui m'intéressaient.

- Les propos tenus sont aussi à mettre en perspective avec le contexte dans lequel ils ont été énoncés. On sait que les situations ponctuelles, locales, présentes, dans lesquelles se trouvent les individus, influencent les choix d'énonciation : qu'est ce qui peut être dit ? Qu'est ce qui ne peut pas l'être ? En quoi les attentes du chercheur peuvent influer sur les propos tenus, orienter la conversation ? Mais aussi en quoi la situation régionale, nationale, internationale, peut-elle être présente dans une interaction locale donnée, et agir sur elle? Ces questions doivent rester présentes à l'esprit dans l'analyse d'un entretien ou d'une conversation.

[20] Stocking, G.W. Jr. 1983. "The Ethnographer's Magic : Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking, G.W. Jr. (ed). *Observers Observed, op.cit.*, pp.70-120. L'ethnographie itinérante s'oppose à l'ethnographie sédentaire, pratiquée et légitimée par les anthropologues fondateurs d'une vision culturo-fonctionnaliste du monde social. Cette ethnographie sédentaire constitue le cliché le plus courant associé à l'ethnologue, personnage "perdu au bout du monde, dans un petit village", dont l'expérience "unique" devrait lui permettre d'être spécialiste d'un groupe.

[21] Voir Caplan, P. 1997. *African Voices, African Lives. Personal Narratives from a Swahili village*, London : Routledge. L'auteur présente ses discussions avec un vieil homme en restituant sa propre voix d'interlocutrice, et celle du vieil homme qui s'exprime.

Présentation générale

Un travail de type "archéologique" sur les productions discursives auxquelles le référent *utani* a donné lieu, permet de repérer les processus de construction d'un objet *utani* selon des logiques et suivant des préjugés qu'il importe de mettre en évidence. Le premier chapitre présente les textes ethnographiques disponibles sur l'*utani* en Tanzanie et sur les pratiques dites "relations à plaisanteries" dans le reste du monde. La mise en évidence des présupposés sur lesquels repose la présentation des données et les analyses développées constitue le cœur du chapitre suivant (chapitre 2). Le chapitre 3 renvoie au terrain mené et à la manière dont les propos tenus par les interlocuteurs ont participé à l'entretien de la prénotion *utani*, en même temps qu'ils ont été la clé dans l'adoption de perspectives analytiques qui tranchent avec les développements théoriques antérieurs.

Si l'on peut dire que le discours ethnologique a construit un référent conceptuel savant, il n'empêche qu'un ensemble de pratiques sont bien là, ou pour le dire autrement, qu'il y a bien mise en œuvre pratique de certains types de comportements et de paroles auxquels les acteurs accolent le terme *utani*. Cela m'amène à déterminer les usages passés du terme *utani*, et les logiques qui sont au cœur de ces pratiques. Je défends l'hypothèse que la façon de concevoir l'*utani,* telle qu'elle transparaît dans les écrits ethnographiques, renvoie aux théories du pouvoir, locales ou européennes, plus qu'elle ne réfère à la réalité des relations historiques entre groupes sociaux. Pour ce faire, je reconstitue donc l'histoire de ces relations. Je propose un quatrième chapitre qui traite de la catégorie *utani* en référence à l'histoire précoloniale. Le chapitre suivant (chapitre 5) s'appuie sur les changements induits par la présence du colonisateur. Enfin, dans le chapitre 6, je reconstitue la micro-histoire de la région des monts Uluguru de Tanzanie orientale, avec le souci de rendre compte des relations entre les différents groupes et des modalités de l'*utani* qui ont pu prendre forme.

Ce travail sur le champ sémantique de la notion d'*utani* nécessite de restituer ses usages présents. L'analyse des situations et des pratiques auxquelles les acteurs locaux appliquent ce signifiant permet de rendre compte des enjeux sous-jacents qui les animent, centrés autour de la question de l'identité et de celle du pouvoir. C'est donc une analyse pragmatique des situations quotidiennes auxquelles j'ai assisté qui constitue le chapitre 7. Dans le chapitre suivant (chapitre 8), je témoigne de l'élargissement actuel du champ sémantique de cette notion à la critique politique, élargissement dont je tente de restituer les logiques centrales. Je reviens sur la réappropriation du concept de "relations à plaisanteries" par les acteurs influents de la scène politique et intellectuelle africaine, montrant la pérennité des constructions ethnologiques du siècle dernier.

La problématique suivie écarte l'appréhension des pratiques comme reproduction *ad eternam*, comme répétition de comportements et de paroles qui resteraient intacts dans leur forme et dans leur sens au cours d'un temps immobile, dans une société sans histoire. Mais elle ne cherche pas non plus à soutenir l'hypothèse que les pratiques seraient des créations *ex nihilo*. Produit des rapports de pouvoir historiques entre groupes, l'ensemble des pratiques, regroupées par les ethnologues sous le terme de relations à plaisanteries et d'*utani* dans la zone swahiliphone d'Afrique de l'Est, qui sont mises en œuvre au quotidien par les individus, attestent des enjeux de pouvoir et des logiques identitaires passés mais leur actualisation et leur évolution en tant que pratiques témoignent des changements dans les enjeux de pouvoir présents et dans la définition des groupes qui les mettent en œuvre.

En ce sens, il est clair qu'il n'y a pas, dans l'optique suivie, des pratiques nommées relations à plaisanteries qui seraient des "survivances" anachroniques de relations passées disparues. Il y a par contre un terme dont la postérité est due aux travaux de fixation des pratiques par une construction conceptuelle réifiante, mais dont, malgré cela, les significations et les modalités de mises en pratiques ont largement suivi les changements dans les rapports de pouvoir entre groupes. En quelque sorte, il y a coexistence de pratiques différentes par les enjeux de pouvoirs auxquels elles renvoient, mais qui sont cependant toutes désignées par le vocable *utani*.

Voilà un regard sur ces mal nommées "relations à plaisanteries" qui se propose de sortir du cercle étouffant des théories juridico-fonctionnelles pour entreprendre un travail sur la multiplicité des formes, de s'éloigner des cohérences fonctionnelles, des systématisations formelles qui ensevelissent les rapports de pouvoir pour mieux les dévoiler dans leur signification passée et leur actualisation présente. Il montre en quoi ce qui pourrait sembler un sujet épuisé par les ethnologues n'est en fait qu'un sujet qui a été rendu banal.

Eléments de transcription Swahili/Français

Le swahili est une langue de la famille bantu[22], agglutinante, qui fonctionne par système de classes. Tous les termes du lexique sont classés dans une des 18 classes existantes.

Les êtres vivants sont classés dans la paire de classe 1-2, encore appelée classe (M-/Wa-). A une racine donnée sont rattachés les préfixes M(w)- au singulier, Wa- au pluriel. Les ethnonymes font partie de cette paire de classe. Une personne Swahili est un *Mswahili* (pluriel *Waswahili*), une personne Luguru est un *Mluguru*, (*Waluguru*), *Mnyamwezi* (*Wanyamwezi*), etc. Dans la littérature, on trouve des textes qui éludent ces préfixes et disent "un Luguru", "des Luguru". Pour ma part, j'applique les règles de la grammaire swahili, et choisi d'écrire "un Mluguru", "les Waluguru". Par contre, c'est la racine sans préfixe qui me sert d'adjectif qualificatif (une personne Luguru, la société Luguru, etc.). Dans le cas du groupe *Masai*, la personne est dite *Mmasai*, des personnes sont *Wamasai*.

On dira : *mtani* (sing.) *et watani* (pl.) qui sont les termes consacrés pour désigner les personnes en relations à plaisanteries dite d'*utani* en Tanzanie. Il m'arrive de désigner par le terme *mtani* un groupe en relations d'*utani* avec un autre groupe (*ex. Ils on rencontré leur groupe mtani*)

Dans la grammaire swahili, les noms de langues font partie de la classe 7, ou classe (Ki-). La langue swahili se dit *kiswahili*, la langue luguru le *kiluguru*, etc. Dans certains textes, le préfixe de classe 7 est omis. Je choisis d'appliquer la grammaire swahili, sauf pour désigner la langue swahili, le terme étant passé dans le français courant. Je parle donc du "swahili", mais du "kiluguru", du "kinyamwezi", du "kimasai", etc. Certains auteurs indiquent les préfixes en usage dans la langue locale, de sorte qu'au lieu de parler de "luguru" ou de "kiluguru" par exemple, ils indiquent l'orthographe suivante : *chiluguru*. Je n'opte pas pour cette solution, qui obligerait à connaître les préfixes de toutes les langues locales mentionnées.

Le swahili ne possède pas de distinction grammaticale du masculin et du féminin. C'est donc de manière tout à fait arbitraire que j'ai choisi de ranger le terme *utani,* qui appartient à la classe 11 (U-) en swahili, dans la catégorie des noms masculins en français.

La classe 11 (U-) contient les termes désignant des abstractions ou des états. Mais elle contient aussi les noms de lieux. C'est ainsi que les populations Waluguru vivent dans les monts "Uluguru", les populations Wanyamwezi dans la région d'"Unyamwezi", etc.

[22] Ce terme était autrefois plus volontiers orthographié "bantou", et accordé selon la grammaire française ("une langue *bantoue*", "des dialectes *bantous*", etc.)

Enfin, le swahili, qui s'écrivait autrefois en caractères arabes, s'écrit aujourd'hui en caractères latins, ce qui en simplifie la transcription. Voici quelques éléments de prononciation des lettres ou groupes de lettres qui diffèrent du français[23].

e	se prononce toujours *é* comme dans *thé*
u	comme dans *doux*
th	comme dans l'anglais *think*
dh	comme dans l'anglais *this*
s	toujours sifflant comme dans *assiette*
r	toujours roulé
ch	comme dans *Tchad*
sh	comme dans *chat*
j	comme dans *dieu, diamant, dièse*
ny	comme dans *montagne*
g	comme dans *guerre, gare*
gh	correspond au *r* français comme dans *grave*
ng'	son entre *ing* et *ingn*
h	comme l'anglais *home*

utani se prononce donc "outani" (c'est-à-dire [utani] en alphabet phonétique)

Quand je propose la traduction d'un terme swahili, je me réfère généralement au dictionnaire swahili-anglais de l'Institut de Recherche en Swahili, dit TUKI (*Taasisi ya Uchunguzi ya Kiswahili*), paru en 2001. J'indique la traduction en note de bas de page, sous la forme suivante :

TUKI. 2001. *ndugu* = 1.kin, sibling 2. relative 3. close friend 4. comrade.

J'ajoute enfin que la capitale administrative de la Tanzanie s'écrit de manière conventionnelle Dar es-Salaam en français mais Dar-es-Salaam en anglais et en swahili.

Lorsque je parle de "Tanzanie" dans un contexte précolonial et colonial, il s'agit d'un raccourci pour éviter la lourdeur de l'expression plus exacte qui serait "le territoire correspondant à la Tanzanie actuelle".

[23] Cette table de prononciation est tirée de Racine-Issa, O. 1998. *Le Swahili sans peine*, Paris : Assimil ; j'y apporte quelques compléments.

Lexique des principaux termes swahili

akidas : administrateurs dépêchés dans les zones de l'intérieur du Tanganyika à l'époque coloniale

askari : nom donné aux mercenaires qui constituaient une force militaire indigène de protection des représentants du pouvoir colonial dans les zones de l'intérieur du Tanganyika

liwali : gouverneur des villes côtières swahili pendant la période de domination arabe puis pendant la période coloniale allemande

kabila : terme aujourd'hui utilisé comme la traduction swahili du concept d'ethnie

mtani : selon une définition classique, ce terme désigne les personnes et les groupes qui mettent en œuvre dans pratiques dites d'*utani*, ou qui sont liés par une relation dite d'*utani*

mzaha : blagues, plaisanterie ; humour

mzee (pl. *wazee*): vieux, sages, personnes âgées (les *wazee* peuvent être des *bibi*, grands-mère, ou des *babu*, grands-pères)

mzungu (pl. *wazungu)*: le Blanc, l'Européen

pombe : alcool local produit par fermentation de fruits ou de céréales (bananes, sorgho)

swahili : nom donné aux populations de la côte de l'Afrique de l'Est, du sud de l'Ethiopie au nord du Mozambique. Historiquement, ces populations sont composées de vagues de migrations multiples à partir de l'intérieur de l'Afrique et de la péninsule arabique

tukano (pl. matukano) : injures

ugali : boule compacte cuisinée à partir de farine de maïs, qui sert de féculent accompagnant de la viande, des légumes ou des haricots secs en sauce

ukoo (pl. koo) : terme aujourd'hui utilisé comme la traduction swahili du concept de clan

utani : terme qui désigne des relations, des pratiques, des situations variées discutées dans le corps du texte

Tables des cartes et des figures

1) CARTES

Chapitre 1
Carte 1.1. Carte ethnique de Tanzanie (localisation des populations citées dans les comptes rendus sur l'*utani*) 37

Chapitre 3
Carte 3.1. Carte de la région de Morogoro 114

Chapitre 4
Carte 4.1. Etats et chefferies de Tanzanie (années 1880) 153
Carte 4.2. Contacts commerciaux dans l'espace Unyamwezi-Usukuma (années 1880) 161
Carte 4.3. Les routes des caravanes en Tanzanie à la fin du 19ème siècle 163

Chapitre 6
Carte 6.1. Les monts Uluguru (années 1940) 223
Carte 6.2. Carte ethnique des populations matrilinéaire de Tanzanie orientale (1967) 226

2) FIGURES

Chapitre 2
Figure 2.1. Table des *watani* de Tanzanie (1963) 73

Chapitre 3
Figure 3.1. Caricature de l'hebdomadaire *Bongo Daslam*, 12-18 novembre 2002 134
Figure 3.2. Caricature de l'hebdomadaire *Uwazi*, 4-12 mars 2003 134
Figure 3.3. Caricature de l'hebdomadaire *Uwazi*, 1-7 juillet 2003 134
Figure 3.4. Caricature de l'hebdomadaire *Bongo Daslam*, 8-14 juillet 2003 136

Chapitre 6
Figure 6.1. La ville de Morogoro, aux pieds des monts Uluguru (1886) 238
Figure 6.2. La ville de Muhale, aux pieds des monts Uluguru (1860) 238

Chapitre 8
Figure 8.1. Caricature du quotidien *Majira*, 2 juillet 2003 319
Figure 8.2. Caricature du quotidien *The Guardian*, 11 juillet 2003 322
Figure 8.3. Caricature du quotidien *Nipashe*, 22 juillet 2003 322
Figure 8.4. Caricature du quotidien *Majira*, 23 juillet 2003 324
Figure 8.5. Caricature du quotidien *The Guardian*, 17 juillet 2003 326
Figure 8.6. Caricature du quotidien *Alasiri*, 25 juin 2003 326

CHAPITRE I.
Utani et "relations à plaisanteries" : des pratiques aux coutumes

"In fact, as will appear, the utani *bond is one of extraordinary power, so that in some respects* watani *are closer than relatives by blood ; they have the most far-reaching mutual obligations of hospitality and the sharing of property, they perform special functions at each other's funerals, they have quasi-magical powers between themselves, and finally their mutual abuse and horseplay are not merely permissive but almost ritual and are linked with a remarkable system of forfeits".*
R.E. Moreau, "Joking relationships in Tanganyika", *Africa*, 1944.

Je conçois ce premier chapitre comme une présentation du contenu des écrits ethnologiques, un tour d'horizon des informations antérieures sur l'*utani*. Cela signifie que je n'opère pas, dans un premier temps, un travail critique sur les textes, au sens d'une opération de dévoilement des logiques sous-jacentes à la production de ces énoncés, qui ont été conçus par leurs producteurs comme des descriptions objectives de l'*utani*. Je réserve ce travail pour un chapitre suivant, parce qu'il me semble que son opérabilité, et les évaluations de sa pertinence, doivent reposer sur un minimum de "connaissances sur l'objet". Par cette expression de "connaissances sur l'objet", je ne veux pas dire que des vérités auraient été énoncées sur l'*utani*, et que ces vérités seraient une condition de possibilité de tout travail de recherche postérieur. J'entends plutôt qu'un certain nombre de *choses* (énoncés, données, propos, avis, préjugés, etc.) a été mis en texte et mis en discours, et qu'un travail sur l'*utani* nécessite de présenter ces *choses*, en quelque sorte de les mettre à plat. Cela permet de s'entendre, en tout cas dans un premier temps, non pas sur ce qu'est l'*utani*, sur sa *nature*, mais sur ce (ces *choses*) qui en a été dit, même si ce qui a été dit fera par la suite l'objet d'une analyse critique.

Ce chapitre tente donc de répondre à la question suivante : quelles sont les données de départ que l'on possède sur l'*utani* ? Certes, formulée ainsi, la question peut sembler ambiguë, dans la mesure où il n'y a pas une unité de données. Chacun des écrits n'est jamais la répétition exacte d'un écrit précédent. Il vient confirmer, ajouter, préciser un certain nombre d'informations, mais parfois aussi les reconsidérer, les critiquer, voire les invalider. De la sorte, il n'y a pas des "données de départ", dans le sens d'une entité homogène, mais des successions d'informations et d'énonciateurs. Ainsi, répondre à la question précédemment posée pourrait consister à présenter cette multitude d'informations de manière éclectique, dans l'optique d'être le plus exhaustif possible, au risque de produire une énumération factuelle

lassante. Elle pourrait aussi consister à opérer un travail de présentation ordonnée des informations, qui s'apparente à leur mise en résumé, mais cela signifie qu'on introduirait une certaine logique de classement qui n'était pas contenue dans les textes. Toutefois, parce qu'il me semble nécessaire d'avoir un minimum de référents pour saisir, même de manière vague ou approximative, ce dont on parle, en tout cas *ce dont les premiers observateurs ont parlé*, j'adopte une méthode de présentation qui consiste à suivre l'ordre historique, la chronologie de production des textes ethnographiques. J'indique pour chacun des textes produits successivement les informations principales qu'il contient et les variations qui peuvent le distinguer des textes antérieurs. A la suite de cette première modalité de présentation, j'opère un travail de mise en résumé dont l'objectif est de restituer la matrice informative à partir de laquelle des analyses ethnologiques, et non plus des descriptions, ont commencé à prendre consistance. Certes, cette matrice n'a pas été produite sous la forme que je lui donne dans aucun des textes que j'ai eu à ma disposition, mais elle constitue la structure sous-jacente aux élaborations théoriques des auteurs suivants, donc une structure dont nous avons besoin (aussi bien le producteur des propos présents que le lecteur) pour saisir les enjeux des réflexions théoriques sur l'*utani*.

Avant de présenter une partie de la littérature ethnologique, je tiens à préciser que je n'ai pas délibérément omis la littérature swahili précoloniale de mon champ de recherche. Dans les écrits compulsés, je n'ai trouvé aucune référence à la présence du terme *utani* renvoyant à des écrits arabes ou swahili, aucune indication sur des textes anciens où apparaîtrait le terme *utani*. La difficulté de la tâche qui aurait consisté à passer en revue tous ces textes, sachant que je n'étais pas assurée d'y découvrir ce que j'y cherchais, m'a amenée à me concentrer sur la littérature ethnologique. En outre, j'ai proposé, dans l'introduction, de mettre en lumière le travail de fixation des concepts et des pratiques opéré par les observateurs européens. Les orientations analytiques suivies, conjuguées aux logiques de recueil et d'analyses des données, les ont conduits à tenter de dresser un tableau cohérent de l'*utani*, conférant une caution savante à un usage pratique non systématique. Pour mener une telle réflexion, ce sont bien les écrits ethnographiques qui constituent la source incontournable de la première étape de cette recherche.

I. Entrée en scène de l'*utani* en Tanzanie

1. Premiers témoignages concernant l'*utani* : les récits d'exploration ? (1860-1890)

1.1. Les voyages d'explorations dans le centre du continent

Dans la seconde moitié du 19ème siècle, l'histoire du Tanganyika se confond, pour les Européens, avec l'organisation des grandes expéditions d'exploration vers les zones intérieures à partir de la côte orientale et de l'île de Zanzibar. Entre 1860 et 1885, au cours de la période qui précède le partage de l'Afrique entre les puissances coloniales, les sociétés missionnaires et les sociétés scientifiques allemandes, françaises et surtout britanniques, subventionnent des voyageurs aventuriers (missionnaires, officiers des colonies, etc.) dans l'objectif de cartographier les régions du centre de l'Afrique[1]. Encore inconnus des pays européens, ces espaces constituent à la fois de vastes zones d'ombre sur les cartes de l'Afrique et des lieux de cristallisation des représentations les plus extravagantes de la part des Européens. A l'objectif majeur de ces explorations, la détermination de l'emplacement des sources du Nil, s'ajoutent des considérations botaniques, géologiques, météorologiques, mais aussi ethnographiques. Répertorier les noms des peuples sauvages rencontrés sur le passage des caravanes et faire le compte rendu de leurs coutumes participent des activités centrales, de type ethnographiques, des explorateurs[2].

Les deux premiers explorateurs à parcourir le Tanganyika, le pasteur allemand J.L. Krapf, qui arrive à Zanzibar en 1844, puis le pasteur J. Rebman, qui le rejoint en 1848, explorent la partie nord-est du territoire. Leurs travaux consistent en des repérages géographiques et botaniques, et l'on ne trouve pas dans leurs ouvrages de référence à des pratiques qui pourraient être apparentées à celles de l'*utani*[3]. En 1856, Richard Burton, ancien administrateur de la colonie britannique des Indes, et son assistant, l'aventurier John Speke, sont envoyés à Zanzibar par la *Royal Geographical Society* afin d'organiser une expédition de grande ampleur qui doit permettre de déterminer l'emplacement des sources du Nil. Ils entreprennent de remonter la route arabe des caravanes d'est en ouest, jusqu'au lac Tanganyika. Il semblerait que ce soit dans leurs récits de voyage que l'on trouve les premières références à cette coutume qui sera plus tard connue sous le nom d'*utani*.

---

[1] Sur la cartographie de l'Afrique de l'Est, voir par exemple Médard, C. 1993. *Les représentations de l'Afrique orientale dans la géographie universelle française des XIXe et XXe siècle*, Centre d'Etudes d'Afrique Noire, IEP Bordeaux.

[2] Pour un regard critique sur les arguments scientifiques légitimant les expéditions, voir Fabian, J. 2000. *Out of our Minds. Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, University of California Press : Berkeley, Los Angeles, London.

[3] Krapf, J.L. 1860. *Travels, Researches and Missionary Labours in East Africa during the Eighteenth Years' Residence in Eastern Africa*, London.

1.2. Les écrits de John Speke

En effet, l'ethnologue R.G. Abrahams[4] indique la description, faite par J. Speke aux pages 271-272 de son récit *What led to the discovery of the source of the Nile*, d'une rencontre entre deux chefs de caravane dans la région centrale du Tanganyika dite Unyamwezi (orthographiée "Unyamuézi" par Speke), dans la partie appelée Unyanyembe. Se retrouvant face-à-face sur un chemin étroit, les chefs de caravane se rudoient et en viennent aux mains pour déterminer lequel d'entre eux va obtenir le droit de passer en premier.

Après un simulacre de combat, la scène finit dans le rire général :

"11th July 1858.

Towards the close of the journey a laughable scene took place between an ivory caravan of Wasukuma and my own. On nearing each other, the two kirangozis or leaders slowly advanced, marching in front of the single-file order in which caravans worm along these twisting narrow tracks, with heavy heads awry, and eyes stead fastly fixed on one another, and with their body held motionless and strictly poised, like rams preparing for a fight, rushed in with their heads down, and butted continuously till one gave way. The rest of the caravan then broke up their order of march, and commenced a general mêlée. In my ignorance – for it was the first time I had seen such a scrimmage – I hastened to the front with my knobbed stick, and began reflecting where I could make best use of it in dividing the combatants, and should not doubt have laid on if I only could have distinguished friend from foe ; but both parties being black, were so alike that I hesitated until they stopped to laugh at my excited state, and assured me that it was only the enactment of a common custom in the country when two strange caravan-leaders meet, and each doubts who should take the supremacy in choice of side. In two minutes more the antagonists broke into broad laughter, and each went his way"[5].

J. Speke fait part de l'existence de pratiques spécifiques et codifiées (il les nomme "coutume", sans préciser quel terme swahili il traduit ainsi), qui se produisent lorsque des caravanes menées par des guides qui ne se connaissant pas[6] se rencontrent. Il ne donne pas d'indications supplémentaires sur l'étendue géographique de cette "coutume", bien qu'il précise qu'elle est courante dans la région ("*in the country*"), ni sur les pratiques que cette

[4] Abrahams, R.G. 1967. *The People of Greater Unyamwezi, Tanzania (Nyamwezi, Sukuma, Sumbwa, Kimbu, Konongo)*, East Central Africa, Part XVII, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute.

[5] Speke, J.H. 1864. *What led to the discovery of the Nile*, London, p.271-272. "*Kirangozis*" est sans doute une déformation, conjuguée à une mise au pluriel suivant la logique du pluriel anglais courant, par suffixation de la lettre "-s", du terme *kiongozi* (singulier), *viongozi* (pluriel) : leader, chef, dirigeant (TUKI. 2001. *kiongozi* = leader, guide)

[6] Dans l'expression "*strange caravan-leaders*" employée dans le texte, le terme "*strange*" me semble pouvoir être traduit par "étrangers", "inconnus", et non par "étrange" ou "bizarre".

"coutume" appelle, ou sur la manière dont l'identité (la "tribu" d'origine) des guides caravaniers vient influer sur la rencontre. L'enjeu central porte, selon ses dires, sur les modalités de croisement des caravanes sur le chemin étroit qu'elles empruntent ("*it was only the enactment of a common custom in the country when two strange caravan-leaders meet, and each doubts who should take the supremacy in choice of side*"). On se rend compte que c'est surtout la dimension exotique de l'affaire qui est mise en exergue : J. Speke décrit dans le menu détail les attitudes physiques des guides, l'enchevêtrement des combattants noirs qui ne se distinguent plus les uns des autres (I "*should not doubt have laid on if I only could have distinguished friend from foe ; but both parties being black, were so alike that I hesitated*"), la vraisemblance des combats et la méconnaissance de cette coutume qui l'amènent à croire que les combats sont biens réels et provoquent son ridicule ("*they stopped to laugh at my excited state*"), enfin le contraste entre des combats apparemment violents et leur résolution dans le rire général. Le terme *utani* n'apparaît toutefois pas dans le texte, de sorte qu'on ne peut voir dans cet extrait la première indication, faite par un Européen, de cette "coutume" qu'à condition d'opérer des comparaisons avec des situations et des pratiques désignées par le terme *utani*.

1.3. Les écrits de Richard Burton

Dans les écrits de R. Burton se trouve le compte rendu d'un événement analogue à celui évoqué par J. Speke. La similitude des descriptions, de même que la concordance des dates et des lieux, permet de penser qu'il s'agit de la même rencontre entre deux caravanes[7].

> "*En cas de rencontre de deux caravanes, celle qui a pour chef un arabe exige qu'on lui livre passage. Si toutes les deux sont composées d'indigènes, personne ne veut céder ; il en résulte une querelle ; mais les armes qu'on s'empresse de saisir n'ont pas l'effet meurtrier qu'elles pourraient avoir : l'arc et la lance agissent comme le fouet et le bâton. Ces combats n'éveillent pas de haine entre les deux parties, à moins que le sang n'ait été répandu. Les gens de même race ne font pas même attention au bris d'un crâne, et se pardonnent volontiers une légère entaille à la peau ; mais si le coup de lance est rendu avec usure, il peut s'ensuivre une lutte acharnée, qui soit la cause de morts nombreuses. Quand les caravanes sont amies, les deux guides s'avancent au pas théâtral, le jarret tendu, la tête en arrière ; ils s'arrêtent à chaque enjambée, en se jetant des regards obliques, et vont jusqu'à ce qu'il n'y ait plus entre eux qu'une certaine distance ; plongeant alors tout à coup, ils se précipitent l'un vers l'autre, et se heurtent de front*

[7] Burton, R. 1862. *Voyage aux Grands Lacs de l'Afrique Orientale* (traduction française par Mme H. Loreau), Paris : Hachette et Cie. Le récit de Burton ne comporte pas d'indications temporelles très précises. L'auteur évoque cet événement au chapitre intitulé "Arrivée dans la terre de la Lune", entre la date du 30 octobre et la date du 8 novembre (p.325). Ce chapitre concerne la région de "l'Ounyamwezi", dans la zone Ounyanyembé, mais l'auteur rapporte des événements passés.

comme deux béliers qui s'attaquent ; chacun suit leur exemple, et la mêlée devient générale. On croirait une rixe furieuse ; mais le combat finit au milieu des acclamations et des rires, quand toutefois il n'y a pas eu de trop mauvais coups. La plus faible des caravanes cède le pas à l'autre, et reconnaît son infériorité en payant un léger tribut à la plus forte"[8].

Richard Burton met en lumière l'importance de l'identité des parties en présence dans l'émergence de l'événement qu'il décrit : il faut que les guides caravaniers soient tous les deux des "indigènes", c'est-à-dire des habitants de l'intérieur du pays. Tout comme J. Speke, il décrit le combat comme un spectacle ("*les deux guides s'avancent au pas théâtral, le jarret tendu, la tête en arrière*"), mais fait une distinction entre des combats réels qui font de nombreuses victimes, et des combats feints qui donnent lieu, *in fine*, à des scènes de réjouissances. Il ne précise pas si l'événement décrit est une "coutume" spécifique des habitants du Tanganyika, ni s'il existe un terme précis, employé par les protagonistes, pour désigner ces combats. Enfin, il fait mention de la nécessité, pour la caravane du groupe des vaincus, de fournir une contribution financière en signe de soumission aux vainqueurs des combats.

On aurait là, selon R.G. Abrahams, les premières observations et comptes rendus des types d'interactions codifiées caractéristiques de l'*utani* dans la zone est-africaine[9]. L'auteur précise pourtant que l'événement décrit par les explorateurs diffère quelque peu des relations d'*utani* telles qu'elles sont conceptualisées à l'époque où il écrit, dans les années 1960 ("*the relationship he [Speke] records is of a different type from those so far discussed*"). Il semble suggérer que la scène de la rencontre entre deux chefs de caravanes et les événements qui se sont produits constituent une sorte de proto-*utani*, une des modalités de contact entre des groupes n'ayant pas encore codifié, normalisé, institué la "coutume" de l'*utani* en tant que règle sociale intertribale garantissant des contacts pacifiques.

[8] Burton, R. 1862. *Ibid.*, p.305-306.
[9] Abrahams, R.G. 1967. *op.cit.*, p.66-67.

Carte 1.2. Carte ethnique de Tanzanie

Localisation des populations citées dans les comptes rendus sur l'*utani*

(Batibo, H. et Martin, D.C. 1989. *Tanzanie. L'ujamaa face aux réalités*)

2. Etudes ethnographiques et apparition du vocable *utani*, 1890-1960.

Après la création de l'Empire Allemand par Bismarck en 1871, les expéditions d'exploration géographique et scientifique prennent de l'ampleur en Afrique de l'Est, parallèlement aux missions d'évangélisation. Mais c'est surtout lorsque l'Allemagne obtient officiellement la gestion du Tanganyika en 1885, et que naît la *Deutsche Ostafrika*[10], que les explorateurs et les missionnaires allemands se déploient sur l'ensemble du territoire. Ils fournissent les premières informations sur les populations et les coutumes locales.

*2.1. Les premiers comptes rendus sur l'*utani *en Tanzanie*

Parmi ceux-ci, l'administrateur et explorateur allemand P. Reichar est le premier à évoquer le terme *utani* dans un article du *Deutsche Kolonialzeitung* datant de 1889-1890 et portant sur la population des Wanyamwezi du centre du Tanganyika[11]. Il fait part d'une "coutume" bien étrange (*"eigentümliche Sitte"*), nommée *utani*, qui lie des "tribus" de la zone nord-est du Tanganyika entre elles, mais aussi avec des tribus du centre du territoire, comme les Wanyamwezi[12]. Il constate que cette coutume existe entre des populations qui n'ont pas de frontières en commun, et qu'elle consiste en l'obligation pour un homme libre (*"Freier oder Freigeborener"*) de prendre les affaires personnelles (*"Eigentums"*) de son *mtani*. Ce dernier peut empêcher le bon déroulement des funérailles, des mariages ou de l'intronisation d'un chef, jusqu'à ce qu'un cadeau lui soit donné. L'auteur ajoute que ces relations d'*utani* (*"Utaniverhältnis"*) concernent des "tribus" et des villages entiers, et qu'elles sont censées prévenir tout conflit guerrier. L'auteur rend compte de façons de faire que les documents suivants confirment. En 1896 paraît un article sur la population des Wabondei du nord-est du Tanganyika[13]. L'auteur, G. Dale, y décrit les événements qui nécessitent l'intervention du *mtani* et les modalités de cette intervention. Il détaille les actions du *mtani* au cours des funérailles : celui-ci égaye un enterrement contre une petite rétribution (*"if you have lost a relation, he comes and cheers up, and tells the people to be quiet and not to lament. "He is not dead, he is asleep, etc.", and he has to be given something"*). Au quotidien, il peut s'emparer des biens de son *mtani*, simplement après avoir craché dessus (*"if you meet your* mtani *in the road, if you have something in your hand, if the* mtani *spits on it, it is his*

[10] La *Deutsche Ostafrika* (l'Afrique de l'Est Allemande) comprend les territoires du Rwanda, de l'Ouganda, et du Burundi et du Tanganyika.

[11] Reichar, P. 1889. "Die Wanjamuesi", *Zeitschrift der Gesellsch. für Erdk. zu Berlin*, 24, 246-60, 304-31 ; 1890. "Die Wanjamuesi", *Deutsche Kolonialzeitung*, 228-30, 239-41 ; 262-5, 276-8.

[12] Cette population est la même que celle mentionnée par J. Speke, c'est-à-dire les habitants da le région Unyamwezi (centre du Tanganyika).

[13] Dale, G. 1896. "Account of the Principal Customs and Tribes of the Natives inhabiting the Bondei Country", *J. R. Anth. Instit.*, 181-239.

property"), peut venir boire et manger dans la maison de son *mtani* sans y être invité, et sans en être empêché (*"If he comes to your house and your wife is stirring the* ugali *and there is a fowl setting, he catches it and eats it with* ugali*, and you cannot hinder him"*[14]). L'auteur indique en outre un des rôles spécifiques du *mtani* : il peut être amené à tuer les enfants qui, dans les représentations locales, portent malheur (les enfants nommés *vigego*), ainsi qu'à se débarrasser des lépreux et des personnes "indésirables" (*"people who were not wanted"*), caractéristique au sujet de laquelle l'auteur ne donne pas de précision.

Il faut attendre 1924 pour trouver à nouveau un article qui se réfère à l'*utani.* L'ethnologue Dora Abdy[15] reprend ce terme, qui qualifie des "relations de proximité" ("*close relationship*") entre deux familles d'un même clan résidant dans la même région. Elle ajoute que cette "coutume" existe aussi entre "tribus" (par exemple, entre les Wabondei et les Wazigua, ou entre les Washambala et les Wakilindi, populations du nord-est du territoire). Elle précise que l'ensemble des membres d'une famille/d'une tribu ont des liens d'*utani* avec l'ensemble des membres d'une autre famille/d'une autre tribu. Mais il semblerait selon elle que, dans le cadre familial, ce soient particulièrement les chefs de familles qui tissent de tels liens, lesquels s'étendraient par la suite au groupe dépendant de leur autorité. Le reste de l'exposé concerne les actes des *watani,* sans que l'on sache si l'auteur parle de familles ou de tribus. D. Abdy présente les deux fonctions principales d'un *mtani* : tuer les membres "indésirables" ("*inconvenient"*) de la famille avec laquelle il entretient des liens d'*utani* (lépreux, enfants *vigego*) ; participer aux funérailles d'un membre du groupe *mtani*. Elle décrit dans ce contexte les gestes du *mtani* : il chasse l'esprit du mort, distribue les affaires personnelles du mort (mais elle ne précise pas qui sont les bénéficiaires), partage la viande d'une chèvre sacrifiée pour l'occasion, et intervient au cours des cérémonies de purification ("*ceremonial cleansing"*) en aspergeant d'eau les parents du défunt.

[14] Dale, G. *Ibid.*, p.237 . L'*ugali* est une préparation compacte à base de farine de maïs.
[15] Abdy, D.C. 1924. "Notes on Utani and other Bondei Customs", *Man*, 113-114, october, 152-4, 164-6.

*2.2. Un accroissement de la visibilité de l'*utani

Dans les années 1930, l'*utani* attire l'attention d'un nombre croissant d'observateurs. Le révérend McVicar publie plusieurs articles sur la populations des Waluguru dans la revue *Primitive Man* en 1934 et 1935, dont un qui traite de l'*utani*, encore nommé *ugongo*, entre clans. L'auteur traduit ces termes par l'expression de "familiarité préférentielle" (*"priviledged familiarity"*)[16]. Il évoque la participation des *watani* aux rites funéraires, mais ne fournit pas d'informations complémentaires, puis mentionne le plaisir (*"chief pleasure in life"*) que trouvent les *watani* dans les plaisanteries, les moqueries et les insultes qu'ils s'adressent les uns aux autres. Enfin il précise qu'un homme peut à tout moment entrer chez son *mtani*, boire et manger ce qu'il y trouve, et se faire loger pour la nuit (en particulier s'il a bu trop d'alcool : *"in this event of his getting drunk, he must be put up for the night"*).

Dans un article paru en 1937, T.V. Scrivenor[17] insiste sur le fait que, dans la région de son étude, le district de Masasi, l'*utani* consiste en des obligations mutuelles entre des clans originaires de tribus différentes, et non entre les tribus dans leur ensemble (*"there is no general* utani *between the Yao and Maruka tribes as such"*). Pourtant il admet que les mêmes types de liens peuvent, dans d'autres régions, associer des tribus (Wangoni et Wayao, Wanyamwezi et Wazaramo). L'*utani* interclanique qu'il se propose d'étudier implique des devoirs d'hospitalité (accueil d'un *mtani* qui voyage hors de son village) et d'entraide (en particulier financière). Il rapporte que les *watani* ont la possibilité de s'injurier, mais précise aussitôt avoir reçu une information selon laquelle il ne s'agit pas tant d'injures que d'une manière décontractée de parler, d'un langage familier tel qu'il existe entre amis ou entre proches ("*slangy freedom of speech normally employed between close acquaintance*"). Enfin, il indique que l'*utani* implique certains actes spécifiques, tels qu'opérer les rites d'enterrement d'un chef de clan (creuser la tombe, organiser le menu détail des funérailles), participer à l'investiture d'un chef de clan ou se prêter assistance entre clans.

C'est un administrateur britannique du Bureau Colonial, F. Pedler, qui publie dans la revue *Africa*, en 1940[18], l'article suivant sur l'*utani*. Cet article prend pour point de départ un procès datant de 1934, dans lequel une femme accuse un homme de l'avoir violemment et sans raison poussée à terre. L'homme s'en défend en affirmant qu'il n'a fait que suivre la "coutume" de l'*utani*, et qu'il s'agissait avant tout d'un jeu ("*The woman was sitting and I*

[16] McVicar, Révérend T. C.S.Sp. 1935. "Sibs, Priviledged Familiarity, and Cross-Cousins Marriage Among the Waluguru", *Primitive Man*, July, vol.VIII, n°3. Il publie d'autres articles dans la même revue en 1934 ("The Position of Woman among the Wanguru" et "The Relations between Religion and Morality among the Wanguru", *Primitive Man*, 7).et en 1945 ("Death Rites among the Waluguru and Wanguru", *Primitive Man*, 18). C'est seulement dans ce dernier article qu'il cite les travaux de R.E. Moreau sur l'*utani* (1944).

[17] Scrivenor, T.V. 1937. "Some Notes on *Utani* or the Vituperative Alliance existing between the Clans in the Masasi District", *Tanganyika Notes and Records*, 4, 72-74.

[18] Pedler, F.J. 1940. "Joking relationship in East Africa", *Africa*, 13, Notes and news, 170-173.

took hold of her according to the custom of utani. *It was only a game"*[19]). Afin de mieux cerner cette "coutume" *utani* ("*custom of* utani") et pouvoir trancher le procès, la cour de justice décide de questionner des hommes dits "de savoir" : un policier Sukuma et un employé Ngoni ("*The court sought elucidation of the points of native custom involved by taking evidence from an intelligent Sukuma policeman and from an educated Ngoni clerk*"[20]). Les deux hommes témoignent de l'existence d'une telle coutume entre les tribus du Tanganyika. Elle impliquerait selon eux la présence et l'assistance des membres d'une tribu au cours des funérailles d'un membre d'une tribu de *watani*. Au quotidien, les *watani* peuvent faire semblant de se battre ou de s'injurier ("*pretending to fight, swearing and doing other bad things*"). F. Pedler conclue en insistant sur la nécessité de mener une étude à grande échelle des relations d'*utani* en Afrique orientale. Il est difficile de savoir si l'auteur a eu accès aux textes précédemment cités. Il parle de la rareté des informations ("*the scarcity of literature on this point*"), mais ne fournit pas d'indication sur ce que cette "rareté" englobe malgré tout. Son article donne cependant un nouvel élan aux travaux ethnologiques sur les relations d'*utani* : paru dans la revue *Africa*, il est facilement accessible aux ethnologues, qui ne manqueront d'ailleurs pas de l'évoquer.

En 1941 et 1944, le botaniste anglais R.E. Moreau publie deux articles restés célèbres, qui proposent une vaste étude de l'*utani* au Tanganyika[21] et fournissent un résumé des pratiques en question. L'auteur fait reposer son travail sur des entretiens menés en swahili avec des hommes d'une cinquantaine de tribus différentes. Il se désole de n'avoir trouvé que trois références à l'*utani*, la note de G. Dale (1896), celle de F. Pedler (1940), et enfin un écrit non publié d'un missionnaire, le père Schaegelen[22]. Il affirme que le manque de travaux sur l'*utani* l'empêche de "codifier" et de faire un résumé exhaustif des pratiques dont il rend compte. A la fin de son article, il cite en note les travaux de T.V. Scrivenor (1937) qu'il s'excuse de n'avoir pas eu en main au moment de la rédaction de son article. R.E. Moreau distingue dans un premier temps *utani* interne (entre individus d'une même tribu) et *utani* externe (entre individus de tribus différentes), mais il indique que les mêmes droits et les mêmes privilèges sont accordés aux *watani* quels qu'ils soient. On retrouve dans ses articles les mêmes pratiques que celles évoquées dans les textes précédents, auxquelles s'ajoutent quelques faits nouveaux : participer aux funérailles (creuser la tombe, empêcher la sortie du

[19] Pedler, F.J. *Ibid.*, p.171.
[20] Pedler, F.J. *Ibid.*, p. 171 (souligné par moi).
[21] Moreau, R.E. 1941. "The Joking Relationship (*Utani*) in Tanganyika", *Tanganyika Notes and Records*, 12, 1-9 ; 1944. "Joking Relationships in Tanganyika", *Africa*, 16, 386-400.
[22] Moreau, R.E. 1941. *op.cit.*, "*I have recently read unpublished notes made some years ago on the Vidunda by Father Schaegelen, who has generously given me permission to reproduce them exactly as they were written*", p.2.

corps, se coucher dans le lit qui sert de cercueil[23], se coucher dans la tombe et refuser d'en sortir, enterrer le mort, faire rire les membres de la famille du défunt) ; faire preuve d'hospitalité ; ponctionner la propriété d'un *mtani* (boire l'alcool trouvé dans la maison de son *mtani*, lui dérober n'importe quel objet, demander sa fille en mariage) ; réclamer des objets qui ne sont pas portés de manière adéquate par leur propriétaire, et qui peuvent attirer le malheur sur leur détenteur (viande transportée sans être emballée, habits portés à l'envers, habits portés sans être lavés, habits mis sur le toit d'une hutte pour sécher, habits mangés par les rats ; ces objets peuvent être rendus à leur propriétaire après paiement d'une rançon : "*My cook, Ngoni, seeing shoes put out to dry on the roof of a hut here inhabited by a Nyamwezi, made forfeit of them, later accepting a hen as ransom*")[24] ; plaisanter au cours d'un mariage (maudire une union, usurper la place du marié dans le lit nuptial) ; se moquer (*"to jeer"*) et s'insulter (*"to cuss each other"*, *ku-tukana* en swahili) en tout lieu et à tout moment ; enfin, opérer des actes "sanitaires" et "quasi-magiques" (rassembler les os d'une victime *mtani* et les détruire au cours de sacrifices d'expiation, se débarrasser des lépreux et des enfants malchanceux (Dale), soigner certains maux physiques comme les torticolis, faire des prophéties).

*2.3. L'*utani *: un classique des études ethnologiques*

On trouve donc dans les écrits de R.E. Moreau une mise à plat des pratiques de l'*utani*, dont les données concordent avec les écrits précédents. Ce résumé va servir de point de départ à tous les écrits postérieurs, qui semblent ne se fonder que de manière très approximative sur des faits de terrain. L'article du révérend O.S.B. Eberhard Spies, paru en 1943[25], entre les deux publications de R.E. Moreau, reprend cette distinction entre *utani* interne (interclanique) et *utani* externe (intertribal), à laquelle il ajoute la catégorie d'*utani* familial. Il renvoie aux mêmes pratiques que celles résumées par Moreau. L'article suivant, celui de l'ethnologue J.B. Christensen (1963)[26], repose sur les travaux de Scrivenor, de Moreau et de Eberhard Spies. L'auteur s'appuie sur des travaux de terrain chez les Waluguru, mais les pratiques qu'il présente sont très similaires à celles évoquées par Moreau. Il insiste particulièrement sur l'aspect langagier du phénomène, assurant que les membres des clans *watani* prononcent des "paroles hautement suggestives et obscènes", qui sont en fait des

[23] R.E. Moreau n'indique pas de quelle(s) population(s) il s'agit. Dans les enterrements auxquels j'ai assisté dans les monts Uluguru, le corps du défunt était toujours déposé sur un lit en cordes, lequel est retourné pieds vers le haut. Des tissus recouvraient le lit, de manière à ce que le corps du défunt, glissé entre le sommier en corde et ces tissus, ne soit pas visible lors de son transport vers la tombe.

[24] Moreau, R.E. *Ibid.*, p.2.

[25] Eberhard Spies, Révérend. O.S.B. 1943. "Observations on *Utani* customs among the Ngoni of Songea District", *Tanganyika Notes and Records*, 16, 49-53.

[26] Christensen, J.B. 1963. "Utani : Joking ; Sexual License and Social Obligations Among the Luguru", *American Anthropologist*, vol.165, n°6, p. 1314-1327.

propositions sexuelles, et qui vont de pair avec la grande liberté sexuelle octroyée aux époux dans la société Luguru. On retrouve les mêmes dimensions dans les travaux de l'ethnologue T.O. Beidelman. L'auteur atteste de l'existence des relations d'*utani* et des pratiques afférentes dans la société Kaguru de la côte est-africaine. Dans un article paru en 1966[27], il rappelle le rôle primordial des *watani* de clans dans les rites mortuaires et souligne la possibilité de faire des allusions sexuelles et de s'injurier. Il ajoute des informations concernant les actions spécifiques des *watani* lors des rites de propitiation et des sacrifices opérés pour une famille de *watani*. Ce sont les *watani* qui nettoient les tombes des ancêtres. Il révèle une pratique semble-t-il tombée dans l'oubli, qui consistait à injurier une terre stérile ("*If a field unaccountably yielded poor crops, people insulted and abused the field*"[28]). Enfin, le dernier article paru à la fin des années 1960 et portant sur le thème de l'*utani* est celui de Peter Rigby[29]. Appelé *wutani* chez les populations Wagogo du centre de la Tanzanie, l'*utani* lie les membres des différents clans qui composent cette "ethnie". Les données de l'auteur concernant les pratiques dites *wutani* concordent avec les informations sur les autres populations de Tanzanie.

Le dernier travail en date qui fournit des informations conséquentes sur l'*utani* est la publication de l'ethnologue américain Stephen Lucas. En 1974, il fait paraître sept volumes sur l'*utani* au Tanganyika[30]. Ces volumes conjuguent des articles d'analyse et de synthèse rédigés par l'auteur, et des comptes rendus de traditions orales concernant les origines de l'*utani* et ses modalités pratiques, recueillies et mises en texte par ses étudiants de l'université de Dar es-Salaam. Les informations contenues sont foisonnantes et se rapportent à une trentaine de groupes ethniques de Tanzanie. Il est donc impossible de les présenter en quelques lignes. J'y fais référence dans le paragraphe suivant concernant les origines attribuées à l'*utani*, puis dans la suite du présent travail pour illustrer certaines des réflexions développées.

[27] Beidelman, T.O. 1966. "*Utani* : Some Kaguru Notions of Death, Sexuality and Affinity", *Southwest Journal of Anthropology*, vol.22-4, 354-380.

[28] Beidelman, T.O. *Ibid.*, p. 360.

[29] Rigby, P. 1968. "Joking Relationships, Kin Categories and Clanship among the Gogo", *Africa*, 38(2), 133-155.

[30] Lucas, S. 1974. *Utani relationships in Tanganyika*, Université de Dar-es-Salaam, 7 volumes. Stephen Lucas a fait partie de ce groupe d'intellectuels étrangers d'extrême gauche présents à l'université de Dar es-Salaam dans les années 1960-1970, voir Blommaert, J. 1998. "Le leadership idéologique. Les intellectuels tanzaniens en quête d'une nation". In Le Guennec-Coppens et Parkin, D. (ed). *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Paris : Karthala.

3. La recherche des origines de l'*utani*

*3.1. Origines de l'*utani *entre groupes ethniques*

Malgré une inattention flagrante de la littérature ethnologique pour l'histoire, on trouve des éléments d'interrogation sur la naissance des relations d'*utani*. Différentes origines de la coutume *utani* sont relatées. Etant donné que les anciens comptes rendus opèrent une distinction entre *utani* interne et *utani* externe, je vais ici aussi, en tout cas dans un premier temps, la reprendre. Je développe par la suite une critique de cette distinction, qui me semble infondée, mais qui ne trouve sa pertinence qu'en exposant tels quels, dans un premier temps, les arguments passés sur les origines de l'*utani*. Je laisse de côté la catégorie des relations intrafamiliales, qui est secondaire dans cette étude, et à propos de laquelle aucune donnée sur les origines possibles n'apparaît. Un fait important mérite d'être mentionné, à savoir que certains auteurs ajoutent la catégorie de sous-clans à la distinction faite habituellement entre ethnies et clans. C'est le cas de Peter Rigby, qui montre que dans la population des Wagogo, les clans (*mbeyu,* sing. et pl.) sont divisés en sous-clans (sing. *mulongo*, pl. *milongo*), qui entretiennent aussi des formes de relations à plaisanteries[31].

Dans le cas des relations interethniques, c'est l'origine guerrière de la coutume *utani* qui est citée en premier lieu par les informateurs des ethnologues précédents. L'*utani* est pensé comme une forme préconisée de relations entre des groupes, instaurée par un pacte afin de mettre fin à des combats guerriers. Moreau insiste sur le fait que toutes les relations d'*utani* ont pour condition préalable des combats effectifs ("*warfare is the precedent condition to* utani"). Il rappelle les propos d'un de ses informateurs, pour lequel il ne peut y avoir d'*utani* entre des groupes qui n'auraient pas combattu *("For example, a Nyiramba, after mentioning several tribes who were* watani*, added : « "The Irangi wanted* utani *with us but we refused because we had not fought with them* »"[32]). La mise en place des liens d'*utani* prend la forme d'un "contrat", d'une "alliance" entre anciens groupes guerriers. Scrivenor parle de ce pacte comme d'un "traité de paix", le révérend Eberhard Spies comme d'une "armistice". Ces auteurs ajoutent des informations sur les conditions de la mise en place de ces alliances : Eberhard Spies affirme la nécessité que les combattants aient été des soldats courageux ("utani *originated as a rule in warfare, but only if both sides were brave soldiers, so that on both sides heavy losses were inflicted"*)[33], et on trouve chez Moreau l'indication suivante : il aurait fallu, pour que des liens d'*utani* existent, que les groupes respectent les mêmes normes guerrières, les mêmes "conventions" de guerre (*"There is also the suggestion that the fight*

[31] Rigby, P. *op.cit.*, p.137.
[32] Moreau, R.E. 1941. *op.cit*, les deux citations se trouvent à la page 3 de son article.
[33] Eberhard Spies, *op.cit.*, p.49.

must have been "fair", for the Ngoni have rejected with indignation that they might have utani *with the Pogoro, people with whom they must have come into collision. The reason may be that the Pogoro « fought dirty » by Ngoni standards, preferring the poisoned arrow from the ambush to a hand-to-hand encounter"*)[34].

Dans les volumineux tomes publiés par Lucas sur l'*utani* en Tanzanie en 1974, on trouve des comptes rendus sur l'origine de l'*utani* dans un grand nombre de populations de Tanzanie. Ces comptes rendus concordent avec les informations fournies dans les articles des administrateurs et des missionnaires. Les mêmes explications reviennent population après population, à savoir qu'un pacte a été passé entre des groupes autrefois en conflits, afin de faire cesser les querelles, et que ce pacte a donné naissance aux relations d'*utani* et aux pratiques que ces relations impliquent, bref à la coutume *utani*[35]. En outre, cette façon d'"enterrer la hache de guerre", qui a eu pour but l'atténuation de la conflictualité entre groupes, est envisagée comme un règlement pacifique des conflits sur le long terme. Dès 1890, Reichar mentionne l'interdiction qui est faite aux tribus liées par *utani* de se combattre (*"Eigentlich dürfen sich Stämme, welche mit einander im* Utani*verhältnis stehen, nicht bekriegen. Früher soll dies Gebot streng befolgt worden sein"*[36]), et l'on retrouve les mêmes caractéristiques dans les travaux des auteurs suivants. On aurait donc affaire, selon les récits oraux, à une alliance qui aurait mis un terme final aux frictions guerrières entre les sociétés. Il est frappant de constater que le groupe des Wangoni, dans la plupart des travaux et dans les propos de l'ensemble des informateurs d'aujourd'hui, est mentionné comme le groupe ethnique ayant le plus d'alliances de ce type. Dans les travaux de J.A.K. Leslie sur la ville de Dar es-Salaam parus en 1963, les Wangoni sont ceux qui détiennent le plus grand nombre de groupes de *watani*, soit 15, alors que les liens d'*utani* des autres populations oscillent entre 2 et 10.[37] En outre, les groupes ethniques *watani* des Wangoni se répartissent sur l'ensemble du territoire, puisqu'on y trouve des gens du nord-est (Waluguru, Wapogoro), du sud-est (Wahehe, Wayao, Wamwera, Wamakonde), des gens du centre (Wanyamwezi), du nord (Wasukuma), du sud-ouest (Wabena), etc. En 1935, les époux Culwicks témoignent des relations pacifiques entretenues par les Wangoni et les Wabena. Selon eux, ces relations feraient suite à des combats entre ces deux groupes autrefois ennemis (*"We may note in passing that extraordinary cordial relations are said by the Wabena to exist between them and the Wangoni of Songea, an affection based on mutual regard of old well-known opponents in the great game*[38]*"*).

[34] Moreau, R.E. *op.cit.*, p.3.
[35] Lucas, S. *op.cit.*
[36] Reichar, P. 1890. *op.cit.*, p.278.
[37] Leslie, J.A.K. 1963. *A Survey of Dar-es-Salaam*, Oxford : Oxford University Press, p.36.
[38] Culwicks, A.T. et G.M. 1935. *Ubena of the River*, London : George Allen and Unwin Ltd, p.171. L'expression "*the great game*" renvoie à la thèse des époux Culwicks selon laquelle la guerre était perçue comme un véritable jeu auquel

Une seconde origine des liens d'*utani* est indiquée par les ethnologues, celle d'une assistance entre les individus de deux populations distinctes. Scrivenor qualifie ces pratiques d'entraide de "*good Samaritan act*", pour montrer le caractère de gratuité, de spontanéité, de libre-arbitre qui les préside. Il présente trois formes d'entraide que les histoires orales ont retenues : être présent aux funérailles des membres d'un groupe étranger sans y avoir été convié ; sauver un camarade de la mort au cours d'un combat ; aider un étranger après un accident ou pendant une maladie grave[39]. Les auteurs suivants insistent particulièrement sur le contexte des funérailles dans la production des liens d'*utani*, et les récits recueillis par les élèves de l'université de Dar es-Salaam mentionnent abondamment cette origine.

Enfin, la troisième modalité de naissance des liens et des pratiques d'*utani* interethnique dans les récits oraux est celle d'une mise en contact entre des sociétés éloignées due à des migrations ou à des déplacements commerciaux. Moreau affirme que les relations d'*utani* qui existent entre le groupe des Wanyiramba et le groupe Wambungwe, agriculteurs sédentaires, est la conséquence du passage des premiers vers les provinces du nord, mais il ne précise ni l'objet des déplacements Nyiramba, ni s'il s'appuie, pour proposer cette origine, sur des récits oraux ou sur une reconstitution historique. Peter Rigby, dans son étude sur les Wagogo, mentionne un récit selon lequel cette population entretient des relations d'*utani* avec les Wanyamwezi suite aux déplacements à buts commerciaux de ces derniers. Les Wanyamwezi, en route pour la côte, passaient par le pays Gogo et s'arrêtaient pour se reposer dans un lieu nommé Cigwe. Constatant la présence de nombreuses bûches (sing. *gogo*, pl. *magogo* en swahili), ils auraient décidé de nommer les populations de cette région les Wagogo[40]. L'auteur affirme qu'aucun récit ne vient étayer une origine guerrière des liens d'*utani* entre Wagogo et Wanyamwezi, ni celle d'une entraide spontanée à laquelle ces contacts auraient pu donner lieu. Moreau défend l'hypothèse qu'origines commerciales et migratoires, et origines guerrières de l'*utani,* ne sont pas contradictoires. Certes, d'après ses informations, les Wanyamwezi n'étaient pas un peuple de guerriers, mais rien n'empêche selon lui d'envisager qu'ils étaient armés dans leur route vers la côte et qu'ils terrorisaient les habitants des zones côtières et intérieures, pour se fournir nourriture et logis.

[39] Scrivenor, T.V. *op.cit.*, p.72 et Eberhard Spies, *op.cit.*, p.50.
[40] Rigby, P. *op.cit.*, p.135.

*3.2. Origines de l'*utani *entre clans.*

Les origines des relations d'*utani* entre clans sont aussi l'objet de récits oraux. Si Moreau ne développe pas d'hypothèses précises sur les origines de l'*utani* interclanique, mais émet uniquement quelques suggestions, selon lesquelles il pourrait résulter de querelles intestines (*"I have failed to obtain any clear expression opinion as to how it started, though one or two informants supposed vaguely that the ancestors of internal* watani *must have quarrelled"*[41]), d'autres auteurs affirment posséder des informations plus explicites. Par exemple, Christensen défend la thèse de l'émergence de querelles entre des clans à propos des terres et de leur résolution par la formation de liens d'*utani.* C'est la victoire d'un des groupes qui aurait entraîné la formation de liens d'*utani*, les vaincus ne pouvant rester sur place qu'à la condition de devenir les *watani* des vainqueurs (*"according to the Luguru, the* utani *relationship between clans developed as a result of warfare during the initial occupany of Uluguru. An immigrant group would defeat, or be defeated by, a group already residing there, but the victors would permit the losers to remain and become* watani*"*[42]). Dans son article sur les Wagogo, Peter Rigby rapporte les paroles d'un individu qui attribue les relations d'*utani (wutani* en kigogo) entre les clans Mhalala et Pulu à des combats intenses (*"Very occasionally, warfare, sheer physical conflict between clans in the past, is said to give rise to* wutani *between them (...) : « Our* wutani *with the Pulu is 'of the spear' (*wa mugoha du*) »"*). L'auteur explique que ce type de conflits armés n'était pas fréquent, mais qu'il pouvait émerger, comme c'est le cas entre les Pulu et certains autres clans, de la compétition pour les ressources en eau ou pour les zones de pâturages. Enfin, il souligne avec force le fait que les conflits qui opposaient deux clans portaient le plus fréquemment sur la détention du pouvoir. Certains groupes pouvaient chercher à accaparer les positions de dominant dans une société donnée, et ceci par la force ou par des manœuvres stratégiques cachées plutôt que de manière ouverte (there were *"conflicts in the past over ritual leadership (*wutemi*), which was either usurped or obtained by one clan from the other by trickery or treachery"*). On retrouve dans les récits d'origine de l'*utani* publiés par Lucas cette thématique de la conflictualité interne à un groupe social composé de clans. C'est suite à des querelles à propos des terres, de l'eau, des femmes, des richesses, du pouvoir politique, etc. que les clans en seraient venus à se combattre. Dans ce cas, l'*utani* est perçu comme une modalité de pacification des relations entre clans au sein d'un groupe ethnique miné par des querelles intestines.

La seconde origine qui est souvent mentionnée pour expliquer les relations d'*utani* entre groupes claniques est celle des mariages entre les membres de clans différents. Selon les propos rapportés à Christensen par des membres du groupe Luguru, il semblerait qu'une

[41] Moreau, R.E. *op.cit.*, p. 5.
[42] Christensen, J.B. *op.cit.*, p.1315.

longue période d'intermariages ait pu entraîner la mise en place de ce type de relations (*"it was also stated that considerable intermarriage between two clans over a long period could result in their becoming* watani*"*). L'auteur ne précise cependant pas ce qui aurait entraîné le passage de l'un à l'autre. Peter Rigby fait aussi part de cette origine chez les Wagogo et affirme qu'elle est liée à l'existence de ce type de relations, aussi nommées *wutani* en kigogo, entre cousins-croisés.

Des actes gratuits d'entraide, effectués non par convention mais par "gentillesse", sont présentés comme des origines possibles de l'*utani*. Un récit d'origine sur l'*utani* entre les clans chez les Kwere, paru dans les volumes sur les relations à plaisanteries au Tanganyika édités par S. Lucas, rapporte un acte de solidarité envers une personne affamée : "*One day, someone was found in somebody's banana plantation eating some bananas. When the owner asked him why he was eating someone else's food without permission, that person said, he was so hungry that he could not have awaited for permission lest he should die because of hunger. The owner of the* shamba *said : « Well, I belong to the Wanhozo clan. You must tell me your clan so that we can make an agreement on that, with effect from now on, a «* kibaka [43]*» is hereby signed between us and henceforth declared that we are related as wagongo. Any time in future, if any member of the clan comes to your clan, and eats or takes anything without his permission should be freed without question as I have freed you today. The hungry guest said to belonged to Wang'hango clan. From then on, the two clans began to share their interests as joking kins*"[44]. Ce type d'explication de l'*utani* interclanique est récurrent dans la plupart des textes. Il comprend aussi les cas d'entraide au cours de funérailles. Moreau, Eberhard Spies et Scrivenor évoquent cette origine (Scrivenor : "*the stranger from clan A may hear that an elder of clan B has just died, and as an act of courtesy he attends and assists at the burial rites*"[45]).

Un premier regard synthétique sur les propos évoqués laisse entrevoir que, quand il n'est pas le produit de la guerre, l'*utani* émerge d'actes de gentillesse ou de pitié, opérés par un individu dans le but d'aider un étranger. On trouve donc deux types de discours : (1) le discours d'un état de guerre originel, dans lequel les relations d'*utani* viennent mettre de l'ordre en établissant une paix obligatoire, (2) un discours de l'harmonie originelle que les relations d'*utani* viennent confirmer en instituant des comportements pacifiques prescrits entre des groupes bien définis.

[43] *kibaka* signifie "contrat" (mais en swahili moderne : *kibaka* = pickpocket). Dans le reste de la citation, ce sont les termes locaux qui apparaissent, *ugongo* et *wagongo*, qui signifient *utani* et *watani*.
[44] Lucas, S. *op.cit.* Partie sur les populations Kwere, voir en annexes.
[45] Scrivenor, T.V. *op.cit.*, p.72.

3.3. *Double réponse à la question : "Qu'est-ce que l'*utani *?"*

Poussons jusqu'au bout la logique systématique et totalisante, qui a imprégné l'ethnologie aussi bien que l'ensemble des sciences sociales, par la mise en résumé des différents textes jusqu'à présent analysés séparément. Ceci devra permettre de dégager les points centraux autour desquels les réflexions passées sur l'*utani* se sont cristallisées. Je me suis déjà démarquée de cette logique dans l'introduction, et je m'appliquerai plus loin à démonter les ressorts de sa construction. Pour l'instant, je propose un tel résumé dans l'objectif de clarifier ce que fut la matrice de réflexions des précédents ethnologues.

L'*utani* est présenté comme un type de relations qui implique la mise en œuvre de pratiques spécifiques entre certains individus et/ou certains groupes.

Ces relations sont schématiquement divisées en deux sortes par la plupart des auteurs :

1. les "relations internes" à une société, parmi lesquelles sont distinguées (i) les relations entre certains membres du groupe de parenté (le cas de l'oncle maternel et de son neveu est bien connu des ethnologues, ainsi que les relations entre cousins croisés, ou les relations entre grands-parents et petits-enfants), (ii) les relations entre alliés (beaux-frères et belles-sœurs, gendres et belles-mères) et enfin (iii) les relations qui concernent les lignages et les clans,
2. les "relations externes" qui s'effectuent entre les membres de sociétés (d'"ethnies") différentes.

Certains ethnologues préfèrent opposer les "relations au sein de la famille" (encore nommées "parenté à plaisanteries"), entre consanguins ou entre alliés, et les "relations entre grands groupes", que ce soit entre lignages, clans, ethnies.

Pour chacune de ces relations, deux types d'attitudes sont présentés : des *devoirs* (ou *obligations)* et des *droits* (ou *privilèges).*

> L'*utani* familial se définit principalement à partir d'un ensemble de droits spécifiques entre certaines catégories de personnes. Les textes ethnologiques indiquent la présence de ces droits entre grands-parents et petits-enfants. Un petit-enfant peut appeler son grand-père "mon mari" et sa grand-mère "ma femme", tandis que le grand-père appelle sa petite-fille "ma femme" et une grand-mère son petit-fils "mon mari". Les beaux-frères et belles-sœurs, aussi bien que les cousins-croisés, peuvent se faire des avances sexuelles sous forme de plaisanteries ou utiliser un langage obscène (Christensen). Enfin, un homme peut plaisanter avec son oncle maternel, se moquer de lui et lui voler des affaires. Il peut en outre faire des allusions sexuelles quand il parle à la femme de cet oncle.

Les membres de clans liés par *utani* se doivent entraide ou assistance pendant les moments difficiles. Les *watani* aident une famille à se débarrasser des enfants indésirables, des lépreux et des malades incurables (Dale, McVicar, Abdy). Les *watani* conduisent les funérailles d'un membre du groupe avec lequel ils sont liés par *utani* (Abdy, Eberhard Spies, Scrivenor, Moreau, Christensen, McVicar). Ils participent aux dépenses (achat du vêtement dans lequel est enterré le défunt, de la nourriture et de la boisson), creusent la tombe et enterrent le mort, préparent la cuisine ; ils partagent l'héritage entre les héritiers sans rien recevoir (Moreau). Scrivenor précise qu'ils effectuent les rites d'enterrement du chef de clan avec lesquels ils ont des liens d'*utani*. Ils sont présents lors de la cérémonie d'investiture des chefs. Ils peuvent participer aux cérémonies d'initiation. Le droit le plus marquant des *watani* consiste en une grande liberté de paroles et de comportements. Chaque fois que les *watani* se rencontrent, ils s'insultent ou se raillent. Au quotidien, ils utilisent entre eux un langage non châtié, et ils peuvent aller jusqu'à l'injure (*matukano*) ou aux coups (Moreau, McVicar, Christensen, Scrivenor, Eberhard Spies, Abdy). Tout *mtani* peut entrer chez son *mtani,* boire les réserves de bière et se servir dans les stocks de nourriture (McVicar). Il peut transporter un morceau de viande non emballé, réclamer des habits portés à l'envers ou des vêtements qui sèchent sur le toit d'une hutte, ainsi que des vêtements neufs portés sans avoir été lavés. Moreau et Eberhard Spies évoquent les fonctions "quasi magiques" du *mtani*. Il peut sauver son *mtani* de la magie noire en prophétisant sa mort. Au cours des funérailles, les *watani* peuvent s'emparer d'un poulet, se coucher dans une tombe et refuser d'en sortir (Moreau) tant qu'un peu d'argent ne leur est pas donné, ou parfois se coucher dans le lit qui sert de cercueil (Moreau). Ils peuvent empêcher la sortie du corps en restant devant la porte (McVicar, Moreau). Ils demandent généralement une petite pièce pour cesser leurs comportements (McVicar). Ils peuvent faire semblant de nier que le défunt est mort (Moreau). Ils ont le droit de réclamer une part de l'héritage et certains morceaux de l'animal abattu pour l'occasion

Le premier devoir évoqué dans le cas de l'*utani* interethnique est celui d'hospitalité : il convient de loger un voyageur qui est membre d'un clan ou d'une ethnie *mtani*, de fournir boisson et repas à un voyageur de passage, de lui fournir une assistance financière (Scrivenor), d'effectuer si nécessaire les rites d'enterrement que les parents, trop éloignés, ne peuvent mener. Comme les *watani* de clans, les *watani* de groupes ethniques différents sont conviés aux enterrements d'un membre d'une ethnie avec laquelle ils entretiennent une relation d'*utani*, aidant au bon déroulement des funérailles et adoptant un langage et des comportements qui seraient qualifiés d'irrespectueux dans d'autres situations et avec d'autres individus. Les droits des *watani* sont nombreux. Le droit qui est évoqué en premier chef est celui de se moquer, d'insulter, de railler, de tenir des propos obscènes. Comme dans l'*utani* interclanique, il arrive aux *watani* de prendre les affaires d'un *mtani* et de demander de l'argent pour les restituer.

Ce sont généralement les mêmes comportements (droits aussi bien que devoirs) qui sont évoqués pour l'*utani* interclanique et l'*utani* intertribal, à savoir des types d'entraide conjugués à une "permissivité" de langage et d'actions. En outre, de nombreux auteurs indiquent que les attitudes adoptées par les parents et les alliés, bien qu'elles soient plus mesurées que celles des *watani* de clans ou de tribus (par exemple, les membres d'une même famille ne vont pas aller jusqu'à s'injurer), sont de même nature. Le référent *utani* surplombe des pratiques variées effectuées par des acteurs divers. Ces pratiques ont pour commun dénominateur un pôle de solidarité et un pôle de liberté langagière et gestuelle. Toutefois, le terme *utani* est bien souvent utilisé par les ethnologue pour désigner la relation elle-même, le lien qui attache les membres de groupes sociaux différents. On a donc ce double usage du terme, à la fois comme relation et comme pratiques sociales impliquées par l'existence de cette relation.

II. La découverte de pratiques analogues dans le monde entier

Dans un premier temps, les observateurs européens en Tanzanie restent ancrés dans leur région d'étude, et décrivent l'*utani* sans se référer à d'autres travaux. Mais ils ne peuvent ignorer que des pratiques similaires ont déjà été observées et analysées dans d'autres régions du monde. Un processus de mise en comparaison entre des aires culturelles distinctes va prendre place.

1. L'Afrique orientale et méridionale

1.1. Les travaux précurseurs du missionnaire Henri Junod

C'est sans doute l'ouvrage publié en 1913 par le missionnaire Henri Junod sur les populations Thonga d'Afrique du Sud qui ouvre la voie des études sur les relations à plaisanteries. L'auteur met en effet en évidence l'importance des comportements familiers, moqueurs voire agressifs entre un homme et son oncle maternel, appelé *maloumé* dans la langue vernaculaire : "*Pour son neveu utérin, le* maloumé *est en effet entièrement différent des autres parents. Vis-à-vis de lui aucun respect n'est nécessaire! "Vous allez* bombeal *dans son village, vous faites ce qu'il vous plait. Vous prenez de la nourriture dont vous avez besoin sans en demander la permission. Si vous être malade, il prendra soin de vous tout spécialement, et offrira un sacrifice pour vous*"[46]. L'auteur témoigne donc de l'existence de relations à plaisanteries mais uniquement au sein du groupe familial. Son étude pionnière est citée par l'ensemble des penseurs de l'ethnologie ayant proposé des réflexions sur les mécanismes des relations à plaisanteries.

1.2. Découverte des relations à plaisanteries entre clans totémiques : la Rhodésie du Nord

De multiples travaux attestent de la présence de pratiques comparables à l'*utani* en Rhodésie du Nord, l'actuelle Zambie. Dans une monographie parue en 1920[47], E.W Smith et A. Dale apportent quelques éléments sur les relations spécifiques qui existeraient entre clans. Chez les Ba-Ila, le terme *mukoa* désigne les membres de clans différents unis par des liens spécifiques dits *mikoa*, qui sont le résultat d'une convention d'amitié ("*convenant of friendship*") et qui ont pour conséquence principale d'instaurer des pratiques d'entraide dans des situations de famine ("*One kind of* mukoa*", he said," pertains to food. When a man is*

[46] Junod, H. 1936 (1913). *Mœurs et coutumes des bantous. La vie d'une tribu sud-africaine*, Paris : Payot. Le verbe "*bombeal*" signifie piller, saccager, voler les affaires de quelqu'un.
[47] Smith, E.W. et Dale, A. 1920. *The Ila-Speaking peoples of Northern Rhodesia, London* : McMillan and Co.

desperateky hungry, he will call to another, 'My clansman, don't you see I need food ?'. But it is not true clan"[48]). Les *mukoa* aident aussi les membres des clans ainsi alliés dans tout type de situations difficiles, en particulier au moment des funérailles.

En 1923, F.H. Melland fait paraître un ouvrage qui témoigne des liens spécifiques, nommées *bunungwe*, entre les clans totémiques chez les Bakaonde[49]. A chaque clan correspond un animal, et les relations entre clans sont perçues sur le modèle des relations entre animaux : dans le règne animal, la chèvre est la proie du léopard ; dans le monde social, le clan de la chèvre est soumis au clan du léopard. Melland précise que cette relation de domination symbolique est l'objet de nombreuses plaisanteries (*"inter-totem jesting", "joke"*) : *"The leopard may say, « Ha ! You of the goats, we eat you ». Or the other may say it by saying, « You of the leopards, take care you don't eat me"*[50]. Chacune des relations de cette sorte est pensée sur ce modèle du chasseur et de la proie (éléphants et fourmis, champignons et fourmis, champignons et singes, etc.). L'auteur indique qu'il s'agit toujours de plaisanteries qui se font en public, et que celui qui plaisante ne cesse ses moqueries qu'à partir du moment où l'autre lui donne un peu d'argent. Il cite une coutume analogue entre les groupes Aluanda et Andembu, qui est nommée *muzenze*. Selon lui, cette coutume se caractérise par des plaisanteries et des railleries. Si un Kandembu traverse le pays des Alunda, *"he considers all the Alunda to be* azenze nindi, *and the Alenda would refer to him as* muzenze netu *; and a form of joking known as* ku-zenzeka *is carried on. The stranger can banter and chaff his* azenze *as much as he likes"*[51].

Audrey I. Richards s'empare de ce thème et publie, dans la revue *Man,* un article sur les relations spécifiques de *banungwe* entretenues par les clans chez les Bemba de Rhodésie du nord[52]. Elle cite Goodall et Melland, et rapporte comme eux que la cinquantaine de clans matrilinéaires qui composent la population des Bemba sont appariés par une relation qui implique des devoirs rituels réciproques et permet l'échange de plaisanteries. Parmi ces devoirs rituels, elle mentionne celui d'assister aux funérailles d'un membre du groupe *banungwe* opposé, d'aider les parents endeuillés (nettoyage de la hutte où est entreposé le corps du défunt, préparation de la bière pour la fête qui suit l'enterrement). En contrepartie de ces devoirs existe un droit rituel qui consiste à faire des reproches et des plaisanteries à la

[48] Smith, E.W. et Dale, A. *Ibid.*, p.21.

[49] Melland, F.H. 1923. *In Witch-Bound Africa. An Account of Primitive Kaonde Tribe and their Beliefs, London* : Frank Cass & Co. Ltd.

[50] Melland, F.H. *Ibid.*, p.251-252.

[51] Melland, F.H. *Ibid.*, p.254. *Muzenze* désigne la relation, *muzenze* (sing) / *azenze* (pl.) les personnes impliquées dans cette relation, *ku-zenzeka* les actions caractéristiques de la relation *muzenze*.

[52] Richards, A.I. 1937. "Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of Northern Rhodesia", *Man*, december, 222, 188-193. L'auteur évoque aussi la relation de *banungwe* dans un article de 1935, "Preliminary Notes on the Babemba of North-Eastern Rhodesia", *Bantu Studies*, septembre, 225-253.

famille du défunt (*"they also taunt them at funeral, irritate them and make jokes"*[53]). Elle décrit le type de "plaisanteries" énoncées par les *banungwe* : "*« You, there ! Why do you bury a man who is alive ? Listen to him knocking down there ! Can't you hear him ? He is asking for some snuff. You enemies you ! » / « Look out you now ! He has risen from the grave, that man you buried. He is coming after you asking for porridge »*"[54]). Elle atteste du fait que les personnes les plus âgées du groupe étudié lui ont affirmé qu'autrefois, les *banungwe* allaient jusqu'à frapper les parents du défunt. Enfin, elle ajoute que la relation de *banungwe* autorise au quotidien une certaine familiarité et l'échange de propos obscènes.

Il semble qu'en Rhodésie du nord, des relations du type de celle de *bunungwe/banungwe* découvertes chez les Bakaonde et les Babemba se retrouvent dans la plupart des populations voisines : chez les Aluanda et les Adnembu *(muzenze),* les Lambas *(awalongo)* ou encore les Luvale. En 1931, le missionnaire C.M. Doke, professeur en philologie bantu à Johannesbourg, évoque l'existence de liens d'*awalongo* entre clans totémiques Lambas qui donnent lieu à des plaisanteries (*"jesting"*)[55]. En 1958, un officier régional de Rhodésie du nord, C.M.N. White, fait paraître un article dans la revue *African Studies* sur les relations à plaisanteries chez les Luvale[56]. Il mentionne l'existence de relations de familiarité, mais aussi d'assistance et de solidarité, au sein de la structure familiale et entre clans. D'après l'auteur, il ne s'agit pas, comme pour d'autres populations d'Afrique Centrale, de relations réciproques entre des clans appariés. Il indique que ces pratiques spécifiques n'existent pas entre ethnies. Enfin, l'ouvrage le plus récent qu'il m'a été donné de consulter à propos des relations à plaisanteries en Rhodésie du Nord est celui du père Bronislaw Stefaniszyn[57]. Ce missionnaire a principalement travaillé sur les populations Ambo entre 1938 et 1943 puis 1950 et 1953. Il cite les travaux de E.W. Smith et A. Dale, ainsi que de C.M. Doke. mais n'apporte pas d'analyses nouvelles sur les relations à plaisanteries.

La Rhodésie du Nord n'est pas le seul pays d'Afrique de l'Est où les observateurs témoignent de relations comparables aux relations d'*utani*. Le grand nombre de travaux effectués dans ce pays s'explique avant tout par la présence d'un institut de recherches très actif, le *Rhodes-Livingstone Institute of Social Sciences*. Des ouvrages plus tardifs, publiés

[53] Richards, A.I., *Ibid.*, p.190.
[54] Richards, A.I. *Ibid.*, p.190.
[55] Doke, C.M. 1931. *The Lambas of Northern Rhodesia*, London : George G. Harrap & Co. Ltd.
[56] White, C.M.N. 1958. "A note on Luvale Joking Relationship", *African Studies*, 17, 28-33.
[57] Stefanyszyn, père B. 1964. *Social and Ritual Life of the Ambo of Northern Rhodesia*, Oxford : Oxford University Press. Voir aussi son article datant de 1950, "Funeral friendship in Central Africa", *Africa*, 20, 290-306.

dans les années 1960, vont mettre en évidence l'existence de relations analogues entre clans et tribus en Tanzanie bien sûr, mais aussi en Ouganda[58] ou au Kenya[59].

2. *Senankuya, magou,* etc. : analogies troublantes entre Afrique de l'Est et Afrique de l'Ouest

On ne peut pas comprendre l'engouement pour les pratiques de l'*utani* ni les perspectives analytiques des auteurs sans élargir le champ de recherche hors de la zone est-africaine. En effet, de nombreux témoignages indiquent qu'en Afrique de l'Ouest, des pratiques similaires à celles de l'Afrique orientale existent entre membres d'un même groupe familial et entre membres de groupes sociaux distincts.

2.1. Les administrateurs coloniaux, premiers observateurs des relations à plaisanteries

Dans son ouvrage *Haut-Sénégal et Niger* paru en 1912, Maurice Delafosse mentionne l'existence d'alliances nommées *sénékoun* ou *sinankou* en mandé, qui lient les clans d'un même groupe ethnique[60] : Taraoré et Diara chez les Banmana, Sangaré et Sidibé chez les Foulanké, Bâ et Kane chez les Toucouleurs. Ces alliances autorisent l'injure en public, sans que la personne injuriée puisse répliquer ou se fâcher, mais exigent des comportements d'entraide et d'assistance. Il mentionne le fait qu'un *sénékoun* ne peut pas témoigner en justice car il pourrait "*sciemment porter un faux-témoignage sous la foi du serment dans le but de faire innocenter l'autre*"[61]. C'est dans un des *Bulletin du Comité d'Etudes Scientifiques et Historiques de l'AOF,* publié en 1918, que l'on trouve une nouvelle mention des relations spécifiques entre des groupes d'origines diverses. L'article de P. Humblot[62], qui porte sur la Guinée Française, rend compte d'une d'alliance entre groupes ethniques, qui sont localement appelés des *diamou*[63]. Ces groupes ethniques sont dits être des "*sanan'koun*". Malgré une orthographe différente, il s'agit du même terme que celui dont fait part M. Delafosse. Sans toutefois expliquer la manière dont il a eu connaissance de cette appellation, P. Humblot fournit au lecteur une liste des différents groupes *sanan'koun* de la région guinéenne, tels les "Kéïta et Fofana", les "Kondé et Taraoré", les "Kéïta, Bérété, Sérifou et Sissé", etc. Il poursuit en décrivant les comportements qui seraient selon lui requis entre ces groupes : échanger des

[58] Middelton, J. 1965. *The Lugbara of Uganda, Case Studies in Cultural Anthropology*, Holt, Rimehart and Winston, Inc., Standford University. L'auteur indique avant tout l'existence de relations à plaisanteries obligatoires entre certains membres du groupe de parenté ("*It is thought that a man who does not joke will later get scabies as a punishment for ignoring correct kinship behavior*"), p.59.

[59] Spencer, P. 1965. *The Samburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, Berkeley and Los Angeles : University of California Press.

[60] Delafosse, M. 1912. *Haut-Sénégal et Niger*, t.3, *Les Civilisations*, p.106, p.151.

[61] Delafosse, M. *op.cit.*, p.151.

[62] Humblot, P. 1918. "Du nom chez les Malinkés des vallées du Niandou et du Milo", *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.*, p.532.

[63] Le terme *diamou* est aujourd'hui orthographié *jamu*. Il désigne le nom (ou patronyme) d'un groupe social.

cadeaux, se prêter mutuellement secours dans la misère, se porter assistance dans l'adversité. Il rejoint les propos de Delafosse sur la question du parjure en justice, et insiste sur la liberté de langage et de gestes des *sanan'koun* ("*possibilité d'échanger des injures, et même des coups, sans qu'il y ait matière à susceptibilité, à dispute ou à procès*")[64]. La proximité entre les propos de P. Humblot et de ceux de Delafosse montre avec évidence la part d'intertextualité qui les fonde, d'autant que l'auteur reste peu éloquent sur la manière dont il a recueilli les informations qu'il présente dans son article.

2.2. Les ethnologues sur le terrain

L'article suivant de référence sur les relations à plaisanteries, souvent cité par les ethnologues quelles que soient leurs aires de recherche, est celui de Henri Labouret, paru dans la revue *Africa* en 1929, et concernant l'ancien Soudan Français, aujourd'hui le Mali[65]. Intitulé "La parenté à plaisanteries", l'article porte pourtant sur les relations entre les grands groupes d'Afrique de l'Ouest[66], que l'auteur nomme des "peuples" (tels les Toucouleurs, les Mandingues, les Peuls, les Wolofs, etc.). Dès l'introduction de son article, Labouret se réfère aux travaux de Delafosse ("*M. Delafosse remarque à ce propos qu'il s'agit d'une espèce d'alliance entre clans dont les membres sont placés les uns par rapport aux autres dans une situation particulière, entraînant pour les intéressés le devoir d'assistance réciproque et le droit de s'injurier sans qu'il en résulte aucune conséquence*"[67]), mais il ne cite par la suite aucun autre auteur. Son travail, qui propose des descriptions de ces relations à plaisanteries, adopte une démarche analytique que n'avaient pas les textes précédents. Après avoir noté l'extension géographique de ces pratiques sociales (il cite les populations de Haute-Volta – Birifo, Bobo, Dian, Dagari, Dorossié, Gan, Lobi, Oulé, etc. – mais aussi les populations Mandingues, Peuls, Wolofs, Dioula et Sérènes), il opère une distinction entre relations entre cousins, relations entre membres de clans et relations entre peuplades. Il insiste sur l'opposition entre pratique d'échanges de services (principalement sous forme de cadeaux) et pratiques de plaisanteries ou d'échanges de grossièreté. Il indique que ces types de relations sont requis dans les moments formels comme les mariages, les accouchements et les funérailles. Contrairement à la majorité des ethnologues de cette période, africanistes ou non, il porte moins son attention sur la liberté de paroles et de comportements permise par les relations à plaisanteries que sur les pratiques de services qui lient les groupes entre eux. Son analyse sera présentée plus loin.

[64] Humblot, P. *op.cit.*, p. 532.
[65] Labouret, H. 1929. "La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale", *Africa*, 2, 244-54.
[66] Comme indiqué précédemment, l'expression "parenté à plaisanteries" renvoie plus fréquemment aux relations entre les membres du groupe familial (consanguins et alliés).
[67] Labouret, H. *op.cit.*, p.244.

Dans le travail de P.E.N. Doumbia[68], paru en 1936, et qui porte plus spécifiquement sur le clan des forgerons, deux "institutions" sont présentées, celle du *tanaï* ou tabou, et celle de la *séninkougna*, ou relations à plaisanteries et à injures. Les individus liés par ces relations, appelés *séninkoun*, "*s'adressent des plaisanteries et même des injures sans se fâcher les uns contre les autres*"[69]. L'auteur indique que les groupes entre lesquels existent les relations de *séninkougna* sont toujours des "*diamou*", c'est-à-dire des castes ou des clans. Ces relations impliquent des pratiques de plaisanteries ou des échanges de grossièretés, et l'appropriation des biens du *séninkoun*. Mais elles imposent l'entraide entre groupes ainsi que des interdits matrimoniaux. Citons enfin les travaux de Denise Paulme, qui reprennent la perspective des auteurs antérieurs. Son article de 1939, paru dans la revue *Africa*, consiste non pas en un ajout de données ethnographiques concernant une population ou une zone géographique d'étude, mais en une synthèse des écrits ethnographiques sur les relations à plaisanteries, toutes aires géographiques comprises. Elle cite un grand nombre d'auteurs (M. Delafosse, P.E.N. Doumbia, le capitaine Haffenden, P. Humblot, H. Junod, H. Labouret, M. Leenhardt, M. Mead, C.K. Meek, A. I. Richards). Elle distingue services rendus et liberté de paroles et de comportements, mais c'est surtout la dimension permissive des relations à plaisanteries qu'elle met en avant dans son texte.

2.3. Quelques données sur le Nigeria

Les travaux du capitaine Haffenden témoignent de l'existence de pratiques très comparables au Nigeria. L'auteur appelle en effet "*comradeship-in-sport*" ou "*playmateship*" une relation qui impose des pratiques amicales d'entraide entre groupes Fulani, Beriberi et Wangara, et qui permet en contrepartie l'expression de plaisanteries ("*The relation, on the one hand, imposes obligation of mutual aid and friendship on the parties, which manifests itself, for example, in the frequent giving of presents to each other. On the other hand it allows of considerable familiarity and practical joking between comrades (...)*[70]"). Selon l'auteur, ces plaisanteries prennent la forme caractéristique de "vols" d'objets, retournés à leur propriétaire contre une petite rançon pécuniaire ("*If either sees the other wearing a gown, or cloth, any part of which has been burned, the comrade may seize the wearer and forcibly strip him or her of the cloth. He will then hold it to ransom, not returning it until the wearer has assumed an attitude of humiliation, prayed for forgiveness, and paid a fine to his comrade, of a small sum, say, sixpence*"[71]). Il indique que c'est généralement au cours du festival de Nouvel An

[68] Doumbia, P.E.N., 1936, "Etude du clan des forgerons", *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.*, avril-septembre, 19(2-3), 334-380.
[69] Doumbia, P.E.N. *Ibid.*, p.358.
[70] Haffenden, Capt. W. 1930. *The Red Men of Nigeria*, London, p.117.
[71] Haffenden, *op.cit.*, p.118.

qu'on donne libre cours à toutes sortes de plaisanteries, allant jusqu'au combat. Ces pratiques avaient été rapidement évoquées quelques années auparavant par l'anthropologue du gouvernement colonial, C.K. Meek, puis dans un ouvrage de recueil de données ethnographiques de 1931.[72] Les indications principales qu'il fournit concernent ce qu'il nomme les "*playmate relationships*" entre les membres du groupe de parenté. Selon l'auteur, ce type de relation existe chez la plupart des populations "primitives" du monde, et consiste à adopter des comportements de familiarité forte marquée du sceau de la plaisanterie : "*The playmate relationship is a social institution found among primitive people, notably those of Africa, Melanesia and North America. It is practised among certain classes of relatives between whom the strict rules of etiquette governing social intercourses are so relaxed that they display towards each other an attitude of joking familiarity*"[73]. Il indique l'existence d'une relation analogue entre les clans mais n'apporte pas plus de précisions.

On constate que les traits principaux qui caractérisent les pratiques de l'*utani* sont largement similaires à ceux de la *senankuya*, du *gamou*, du *dendiraga*, etc. découverts en Afrique de l'Ouest. Les administrateurs et les ethnologues soulignent la double dimension qui découle de ces relations à plaisanteries : l'entraide et la solidarité entre groupes ou entre parents, l'échange de plaisanteries et d'injures. La proximité de ces pratiques indigènes d'Afrique avec les pratiques indigènes d'autres régions du monde n'échappent pas aux ethnologues africanistes.

[72] Meek, C.K. 1925. *The Northern Tribes of Nigeria. An Ethnographical Account of the Northern Provinces of Nigeria together with a Report on the 1924 Decennial Census*, London : Cambridge University Press, t.1, p.213 ; 1931. *Tribal Studies in Northern Nigeria*, London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.
[73] Meek, C.K. *Ibid.*, p.31-32.

3. Les "relations à plaisanteries" dans le reste du monde

3.1. Relations à plaisanteries en Amérique du Nord

Sans proposer des comptes rendus aussi détaillés sur les textes qui concernent d'autres continents que le continent africain, il convient de rappeler que les ethnologues africanistes ont fait des rapprochements entre les relations à plaisanteries en Afrique et les relations du même type découvertes en Amérique du Nord ou en Océanie dès les années 1910. C'est d'ailleurs l'américaniste R. H. Lowie, qui est le premier à utiliser le terme de "relations à plaisanteries" ("*joking relationships*") pour désigner les relations spécifiques qui existent entre les membres du groupe de parenté chez les Indiens Crow. Dans une étude pionnière publiée en 1912[74], il met en évidence l'existence de relations spécifiques entre certains membres du groupe de parenté caractérisées par une liberté excessive ("*social licence*"). Des pratiques similaires sont mises en évidence dans des études menées aux Etats-Unis des années 1910 aux années 1930, dont certaines ont été regroupées dans un ouvrage collectif édité par l'américaniste F. Eggan en 1937[75]. L'ensemble de ces études ont toutefois en commun de ne traiter que de la dimension intrafamiliale des relations à plaisanteries.

3.2. Le cas des relations à plaisanteries en Océanie et en Mélanésie

En Océanie et en Mélanésie, les rapports entre l'oncle maternel et le neveu utérin sont incontestablement caractérisés par des comportements très spécifiques. Dans un ouvrage paru en 1914, W.H.R. Rivers rapporte l'existence de tels rapports dans la majorité des îles étudiées. Aux îles Torres aussi bien qu'aux îles Bank, il témoigne du droit que possède le neveu utérin de se saisir des affaires personnelles de son oncle maternel aussi bien à son décès que durant sa vie ("*In addition to his potential right to the property of an uncle after his death, any of his goods may be taken by the sister's son during his life-time, a right which is the source of many quarrels. It was said that even the most valuable possessions, such as pigs or canoes, might be taken in this way, but there is little doubt that this is a prescriptive right which is not out into practice*")[76]. Aux îles Bank, il relève la spécificité et la force de l'institution du *poroporo*, qui consiste à se moquer d'une personne ou à la tourner en ridicule. Cette institution concerne en particulier beaux-frères et belles-sœurs[77].

---

[74] Lowie, R. H. 1912. "Social Life of the Crow Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 9, part 2.
[75] Eggan, F. (ed). 1937. *Social Anthropology of North American Tribes*, Chicago : University of Chicago Press.
[76] Rivers, W.H.R. 1914. *The History of Melanesian Society*, Cambridge : Cambridge University Press, p.37.
[77] Rivers, W.H.R. *Ibid.*, p.45-47.

Le père Maurice Leenhardt fait part de relations de familiarité et de liberté de paroles au sein des populations de Nouvelle-Calédonie[78]. Il appelle "*parenté à libre parler*" ces relations de parenté non soumises au respect rituel qui préside habituellement aux relations sociales. Ces relations se caractérisent avant tout par des plaisanteries et des moqueries : "*Ces gens, qu'ils soient du même sexe ou du sexe opposé, ont la faculté de parler aussi librement qu'il leur agrée, ils peuvent se moquer l'un de l'autre sans blesser les susceptibilités, et causer sans peser leurs mots. Ils ne s'en font pas faute, et c'est la joie de la galerie que de les entendre se décocher des gauloiseries (...). Ils ont le droit d'*averhono *(litt. Parler pour tordre parole), c'est-à-dire : d'avoir des propos subversifs, de se moquer, de plaisanter*"[79].

Enfin, dans les îles de l'Amirauté, Margaret Mead indique qu'un homme et son neveu entretiennent des rapports spécifiques qui s'expriment dans les moqueries du neveu à l'égard de son oncle et dans le "vol rituel" de ses biens. Mais elle rapporte aussi l'existence d'une alliance nommée *ngang,* dans la population des Manus[80]. Cette alliance est instaurée entre deux groupes par le mariage de certains de leurs membres. Elle établit des droits de pillages rituels de la maison d'une personne récemment décédée, conjugués à des insultes adressées aux membres du groupe allié. Dans son article de synthèse sur les relations à plaisanteries, Denise Paulme indique qu'un équivalent du *ngang* existerait chez les Maori de Nouvelle-Zélande sous le nom de *muru*[81].

Je propose de laisser là cet inventaire qui avait pour unique objectif d'illustrer la grande diffusion de cette thématique au fur et à mesure du développement de la discipline. D'un bout à l'autre du globe, les témoignages se sont accumulés pour confirmer qu'il y avait sans doute quelque chose de proprement universel dans les attitudes de familiarité et d'agression ritualisées, qu'elles concernent les membres d'un même groupe de parenté ou les membres de sociétés voisines mais distinctes.

[78] Leenhardt, M. 1930. *Notes d'Ethnologie Néo-calédoniennes*, Paris : Institut d'Ethnologie ; 1947. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris : Gallimard.
[79] Leenhardt, M. 1930. *Ibid.* p.86.
[80] Mead, M. 1934. "Kinship in the Amiralty Island", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol.34, part 2, p.314.
[81] Paulme, D. 1939. "Parenté à plaisanterie et alliance par le sang en Afrique Occidentale", *Africa,* 12, 433-444, p.436.

III. Passage des termes vernaculaires à l'expression de "relations à plaisanteries"

A l'évidence, l'existence de "coutumes" si diverses, répandues semble-t-il dans de nombreuses régions du monde, n'a pu qu'éveiller la curiosité des observateurs. Il s'est agi dans un premier temps d'essayer de traduire les termes locaux, afin de restituer, dans un langage compréhensible pour les lecteurs, la "quintessence" de ces pratiques ; de tenter de créer une expression, valable pour toutes ces coutumes, quelles que soient les spécificités de chacune d'elle.

1. Le terme *utani* : une origine controversée

1.1. Les hypothèses sur l'origine du terme utani

Comme nous l'avons vu, le terme *utani* revient d'une étude à l'autre à propos des relations entre groupes sociaux de Tanzanie, et des pratiques que ces relations impliquent. Les auteurs affirment que c'est le référent en usage parmi les informateurs, mais ils fournissent peu d'indications sur la manière dont il a été recueilli. Comme le rappelle Johannes Fabian, les modes de recueil des informations par les voyageurs et explorateurs européens du 19ème siècle, auxquels nous devons ajouter les premiers administrateurs et ethnographes du 20ème siècle, n'apparaissent pas dans les écrits : "*The ways and means by which European travellers of the 19th c. gained access to information other than what could be observed, sampled and measured remain obscure*"[82]. On sait que la majeure partie d'entre eux passait par l'intermédiaire d'un informateur et d'un traducteur local, de sorte que les informations restituées sont empreintes des catégories de pensées de ces collaborateurs. Dans son article sur les Wanyamwezi, dont nous avons dit qu'il était le premier à mentionner le terme *utani*, l'administrateur allemand P. Reichar n'évoque à aucun moment les circonstances dans lesquelles ce mot a été entendu. Aucun des auteurs suivants ne le fait. Une recherche linguistique est menée par le linguiste Frédérick Johnson, qui publie le plus fameux des dictionnaires swahili-anglais en 1939[83]. Il est intéressant de voir qu'il attribue une origine arabe au terme *utani*. Selon lui, *utani* serait le résultat de la bantouisation de la racine arabe *watan*, qui signifie "habiter dans un endroit". *Watan* aurait donné *watani* en swahili, "village, pays d'origine, région d'origine", et sans doute, par transposition du préfixe arabe *wa-* avec le préfixe bantu *-u* (classe 11), aurait formé le terme *utani*. Dans son article de 1944, Moreau conteste cette origine. Il indique qu'un arabe de Zanzibar lui aurait affirmé que le terme de *mtani* (pluriel *watani*) signifiait "une personne de ma famille", "un parent", et n'avait aucune

[82] Fabian, J. *Language on the Road. Notes on Swahili in two Nineteenth Century Travelogues*, p. 9.
[83] Johnson, F. 1939. *A Standard Swahili-English Dictionary* et *A Standard English-Swahili Dictionary*, Oxford.

signification supplémentaire. L'origine arabe d'*utani* continue à être évoquée par de nombreux ethnologues, mais elle est contestée par les partisans de l'origine bantu des coutumes afférentes. Dans cette optique, le terme serait dérivé de la racine bantu *-tan*, dont la signification reste toutefois obscure, si ce n'est impossible à déterminer. En 1924, Dora Abdy traduit le verbe *ku-tana* par sympathiser avec quelqu'un ("to condole", "to sympathise with"), racine qui aurait mené au verbe *ku-tania*, plaisanter. Le révérend Eberhard Spies (1943) suggère que le terme *utani* serait d'origine bantu, plus spécifiquement d'origine kisutu, c'est-à-dire de la langue des gens du sud-est de la Tanzanie. Il ajoute que des anciens lui auraient affirmé qu'ils ne connaissaient aucun équivalent d'*utani,* ce qui signifierait selon lui qu'il s'agit bien d'un terme local, et non importé ("*Very old people whom I asked do not know of any other word for these inherited tribal customs except* utani *and affirm that even their fathers and grandfathers used only this word*"[84]). Le débat n'a toujours pas été tranché quant à l'origine linguistique du terme *utani,* mais les auteurs s'entendent sur le fait qu'*utani* est un mot swahili, c'est-à-dire qu'il appartient au vocabulaire des gens de la côte est-africaine.

1.2. La diffusion d'un terme swahili

Contrairement à ce qu'affirme le révérend Eberhard Spies, on sait que d'autres terminologies locales, différentes du terme *utani,* étaient d'usage à l'arrivée des Européens au Tanganyika. Le révérend McVicar mentionne le terme *ugongo* en kiluguru, Peter Rigby celui de *wutani* en kigogo[85], Monica Wilson celui d'*ubutani* en kinyakyusa[86], etc. Certains auteurs défendent l'idée que ces termes désignaient uniquement les relations entre clans au sein d'un même groupe ethnique, et entre parents au sein d'une famille, alors que le référent *utani* était réservé à la désignation des relations entre tribus. D'autres affirment la stricte équivalence entre ces termes. Il apparaît clairement que le débat est difficile à trancher car les données linguistiques et ethnographiques sont quasiment absentes pour le 19ème siècle, et que les ethnologues du 20ème siècle fournissent des informations insuffisantes. Je voudrais malgré tout proposer l'hypothèse suivante, que j'étayerai par la suite, en confrontant matériaux historiques et pratiques sociales, à savoir que l'usage d'un terme unique, celui d'*utani*, constitue un premier mouvement de traduction des terminologies locales. Ce référent est lié au développement du swahili comme langue véhiculaire dans toute la zone est-africaine, d'abord sur la côte, sous des multiples formes dialectales, puis à l'intérieur des pays, suite aux interactions commerciales croissantes entre commerçants swahili ou arabes, et populations bantu de l'intérieur des terres. Je ne veux pas dire que les pratiques connues aujourd'hui sous

[84] Eberhard Spies, Rév. O.S.B., *op.cit.*, p.49.
[85] Rigby, P. *op.cit.*
[86] Wilson, M. 1957. "Joking Relationships in Central Africa", *Man*, 1vii, 140.

le nom d'*utani* sont nées de ces contacts, mais que c'est le terme lui-même qui devient le référent principal des relations entre groupes sociaux et des pratiques hétérogènes afférentes.

2. les "*joking relationship(s)*" : passerelle confortable d'une aire culturelle à une autre

2.1. Mise en place d'une traduction des termes vernaculaires

Les traductions en langues européennes du terme *utani* tardent à se mettre en place : P. Reichar affirme qu'il est impossible de traduire le terme *utani,* mais il en parle selon les cas comme d'une coutume ("*Sitte*"), comme d'une relation ("utani*verhältnis*"), voire comme d'une alliance ("*Bündnis*"). Il insiste tout au long de son exposé sur le caractère étrange de l'*utani* ("*eigentlich*"/"*sonderbar*"), ce qui explique selon lui la difficulté à en rendre compte. Dans son article sur les Wabondei paru en 1915, G. Dale ne mentionne pas le terme *utani*, mais parle de ses acteurs, les *watani*. Il définit le *mtani* comme une personne qui aime plaisanter ou se moquer ("*a jester*") et se contente de présenter les comportements que ce dernier adopte, sans tenter d'opérer d'analyse générale. Dora Abdy (1924) ne fournit aucune traduction, et parle uniquement de l'*utani* comme d'une relation de proximité ("*close relationship*") entre groupes.

Le premier texte dans lequel apparaît l'expression "joking relationships", pour traduire le référent *utani,* est celui du révérend McVicar (1935). L'auteur jongle entre cette expression et celle de "*priviledged familiarity*", qu'il donne pour équivalente, et qui constitue le titre de son article. Ces deux expressions ne sont pas reprises par les auteurs suivants. T.V. Scrivenor (1937) préfère recourir à l'expression "*vituperative alliance*" et le révérend Eberhard Spies (1943) se contente de parler d'"*utani*-relationships" ou d'"*utani*-ties". L'expression "joking relationships" va pourtant devenir la traduction principale dans les textes ultérieurs. A partir de la note de F. Pedler paru en 1940 dans la revue *Africa*, "*Joking relationship in East Africa*", les auteurs traduisent tous le terme *utani,* et ses équivalents dans les langues vernaculaires, par cette expression anglaise : R.E. Moreau en 1941 et 1944, J.B. Christensen en 1963 (qui emploie aussi "*priviledged familiarity*"), T.O. Beidelman en 1963. C'est aussi le cas des auteurs de monographies sur les populations de Tanzanie : R. Young et H.A. Fosbrooke (1965)[87], R.G. Abrahams (1967), S. Lucas (1974), etc.

La constance de l'expression "joking relationships" comme traduction du terme *utani* doit être recherchée dans son institutionnalisation par les travaux de Radcliffe-Brown. On sait que cette expression, ainsi que celle de "*priviledged familiarity*", a été forgée par l'américaniste R.H. Lowie dans ses travaux des années 1910 sur les indiens Crow d'Amérique du Nord[88].

[87] Young, R. and Fosbrooke, H.A. 1960. *Smoke on the hills,* Evanston : Northwestern University Press.
[88] Lowie, R. H. 1912. "Social Life of the Crow Indians", *APAMNH, op.cit.*

D'autres auteurs avaient, avant lui, révélé la dimension "comique" qui est attachée aux relations entre parents et entre alliés, mais ils n'avaient pas fait correspondre ce concept à des comportements spécifiques. Ces deux expressions ont été reprises par ses collègues américanistes[89], et apparaissent peu de temps après dans des travaux de synthèse des concepts ethnologiques, comme ceux de Murdock[90]. En Afrique de l'Est, seuls quelques travaux y font référence (McVicar, 1935 ; A.I Richard, 1937 ; Pedler, 1940). Il faut attendre l'usage qu'en fait Radcliffe-Brown pour que l'expression "joking relationships" passe à la postérité, aussi bien dans les travaux des africanistes que dans ceux des spécialistes d'autres régions du monde. Dans deux articles parus en 1940 et en 1949[91], Radcliffe-Brown adopte cette traduction, et il n'y a guère de doute que l'ancrage de cette catégorie dans le vocabulaire de l'ethnologie, plutôt que toute autre expression, résulte de la stature scientifique internationale de l'auteur. Aujourd'hui, Radcliffe-Brown est l'auteur le plus souvent cité dans les travaux modernes sur les dites "relations à plaisanteries", et on lui attribue souvent par erreur la paternité de l'expression et la découverte des pratiques afférentes.

Quand en 1928, Marcel Mauss reprend cette expression à R.H. Lowie, il la traduit en français par "parenté à plaisanteries"[92], ce qui souligne la dimension familiale du phénomène. Cette traduction est utilisée sous cette forme dans les études suivantes sur la parenté, et devient l'étiquette officielle d'une des deux modalités des relations dites "formalisées" au sein du groupe de parenté, la seconde étant désignée par l'expression "relations d'évitement" ou "parenté à étiquette". Les expressions de "relations à/de plaisanteries", d'"alliances à plaisanteries" et d'"alliance par le sang" sont plus généralement utilisées pour évoquer les relations entre groupes (clans, ethnies), relations qui possèdent des caractéristiques similaires aux relations intrafamiliales. Mais il est à noter que l'expression de "parenté à plaisanteries" a aussi été en usage pour désigner ce type de relations dans les années 1930-1950 (en particulier chez H. Labouret, D. Paulme et G. Dieterlen).

[89] Eggan, F. 1937. *op.cit.*

[90] Murdock, G.P. 1949. *Social Structure*, New York : McMillan.

[91] Radcliffe-Brown, A.R. 1940. "On joking relationships", *Africa*, 13, 195-210 ; 1949. "A Further Note on Joking relationships", *Africa*, 19, 133-140.

[92] Mauss, M. 1968, "Parenté à plaisanteries". In *Essais de Sociologie*, Paris : Editions de Minuit. (1ère éd. 1928)

2.2. Apparition de nouvelles traductions

Marcel Griaule, qui critique fortement cette appellation, préfère parler d'"alliance cathartique". Il affirme en effet que le terme de plaisanterie est tout à fait inadapté pour rendre compte de ce qui unit l'ensemble de ces pratiques : "*Retenir l'aspect 'plaisanteries' de plusieurs phénomènes risque de lier les choses les plus hétéroclites. Une cloche sonne le glas et les mariages. Il ne viendrait à l'idée de personne de prétendre que les funérailles et les noces se rencontrent dans une série dite « cérémonie à cloches »*".[93] Griaule n'est toutefois pas le seul à critiquer la trop grande propension à insister sur la dimension comique des relations à plaisanteries. Ce biais théorique résulte d'une fascination pour les comportements à la fois les plus manifestes pour un observateur étranger, mais aussi les plus étonnants, voire les plus choquants. Dans les écrits ethnographiques passés, on repère aisément que ces plaisanteries sont souvent l'objet de condamnation morale de la part des observateurs. Elles prennent, selon eux, la forme d'injures, de propositions obscènes, de bourrades parfois violentes, de vols, d'irrespect envers les personnes endeuillées, etc., c'est-à-dire de comportements socialement réprouvés dans le milieu d'origine de ces observateurs. En outre, focaliser l'attention sur l'aspect comique du phénomène laisse de côté des pans entiers de comportements moins spectaculaires, comme l'entraide, l'assistance dans le besoin, l'hospitalité envers les étrangers, etc. Pour corriger ce déséquilibre, certains ethnologues font souvent suivre l'expression de relations à plaisanteries d'un court passage sur son inadéquation, et tentent parfois de forger de nouvelles expressions destinées à mieux éclairer les pratiques indigènes.

Dans certains travaux ethnologiques, récemment publiés, qui abordent de front ou comme un thème secondaire l'objet "relations à plaisanteries", les chercheurs sont soucieux de mettre en place une terminologie plus adéquate. De nouvelles expressions, telles que "relations de solidarité" et "pactes interlignagers"[94], "pacte d'alliance"[95], "engagement mutuel formalisé"[96], deviennent plus courantes. Ces traductions ont l'avantage de ne pas uniquement mettre en exergue l'aspect comique de ce type de relations et de pratiques, et de révéler la dimension proprement politique qui les fonde. Cependant, la tactique la plus fréquente des chercheurs consiste à recourir aux termes locaux. On a là comme un aveu d'impuissance à rendre compte d'une réalité étrangère aux catégories de pensées des chercheurs. Mais ce choix résulte aussi d'une orientation de la discipline ethnologique. Au comparatisme passé, fonctionnaliste mais aussi structuraliste, s'est substituée une approche culturaliste ou

[93] Griaule, M. 1949. *op.cit.*, p.242.

[94] Amselle, J.-L. 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot.

[95] Canut, C. 2002. "Pouvoirs, places et filiation. Les *Senankuya* au Mali", *Cahiers de Praxéologie*, 38, 175-197.

[96] Fay, C. 1995. "Car nous ne faisons qu'un. Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali)", *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, 31(2).

relativiste des sociétés, fondée sur l'idée que les pratiques et les représentations d'un groupe lui sont spécifiques, et donc incomparables avec des pratiques et des représentations existant dans d'autres groupes sociaux[97]. Il s'ensuit une impossibilité à traduire les signifiants auxquels recourt un groupe social, dans la langue d'un autre groupe social, notamment celui de l'ethnologue.

L'adoption du terme *utani* dans ce travail s'enracine dans une perspective toute autre. Etant donné que je propose une réflexion sur les catégories sémantiques et leurs usages par les ethnologues européens, le terme swahili *utani* constitue le référent autour duquel se construit toute mon analyse. Le terme *utani,* en tant qu'il est un signifiant, c'est-à-dire dans la mesure où la signification à laquelle il renvoie est construite et reconstruite par les sujets parlants au moment de l'énonciation, est un objet d'étude en lui-même.

[97] Je fais référence aux réflexions de l'anthropologie culturaliste qui considère qu'une "culture" se compose d'un ensemble stable et clos de représentations et de croyances associées à des attitudes et des comportements précis, aussi bien qu'aux travaux dits subalternistes qui se sont développés aux Etats-Unis dans le champ des "Cultural Studies" (années 1970-1980) et qui connaissent un écho grandissant dans les anciennes "périphéries" du monde occidental. Ces travaux remettent en question l'idée d'une humanité commune impliquant le partage de normes de pensées et d'actions similaires entre les groupes humains.

Conclusion

Des premiers temps de la présence européenne au Tanganyika jusqu'aux années 1970, on constate qu'un processus de description des pratiques que le terme swahili *utani* désigne s'est mis en place. Les administrateurs et les ethnologues ont apporté des informations sur cette "coutume" est-africaine, à la suite d'entretiens menés avec leurs informateurs. Par la classification de ces informations, ils ont produit un tableau cohérent des pratiques multiples (ce que j'ai appelé ailleurs une *matrice informative*). Il ressort de ce tableau que l'*utani* se caractérise par des relations spécifiques et codifiées entre des catégories bien déterminées d'individus (membres du groupe de parenté, membres du clan, membres de groupes ethniques distincts). Ces relations impliqueraient d'un côté des actes d'entraide, de l'autre des paroles et des gestes de moquerie. Enfin, elles trouvent naissance soit dans des traités de paix, et viennent alors mettre fin aux multiples guerres et querelles entre groupes ethniques ou claniques, soit dans des alliances d'amitié, scellées à la suite d'actes de gentillesse ou de pitié, opérés de manière volontaire et gratuite, entre les membres de groupes étrangers. La comparaison avec les "coutumes" diverses repérées dans d'autres pays d'Afrique ou du monde a permis aux ethnologues d'en déterminer les points principaux, et de faire émerger un concept générique, celui de "relations à plaisanterie", ou *joking relationships* en anglais.

En conséquence, au fil des travaux ethnologiques, on assiste à une double opération d'abstraction : tout d'abord une abstraction des informations à partir des pratiques dont rendent compte les informateurs indigènes, qui a permis de définir l'*utani* en Tanzanie, la *senankunya* au Mali, etc.; ensuite, une abstraction des données concordantes d'une région à l'autre du monde, bref une abstraction d'abstractions qui a conduit à proposer l'expression générique de "relations à plaisanteries" et à en définir le noyau dur (c'est-à-dire les points communs malgré la variété de leurs mises en œuvre pratiques). Il semblerait dès lors que les travaux savants aient fait le "tour de la question". On saurait ce dont on parle quand on parle d'*utani* (ou de "relations à plaisanteries").

Pourtant, le doute s'installe sur la capacité de ce type d'énoncés à réussir à s'approcher au plus près de la *nature* de l'*utani* (ou des "relations à plaisanteries"). Ayant à l'esprit les réflexions récentes sur les présupposés qui rendent possible la construction des informations et leur agencement en vue de la détermination de coutumes indigènes, conçues comme des manières de faire codifiées par des règles strictes qui commandent leur reproduction à l'identique, la question se pose de savoir si les savants européens savent bien de plus en plus de chose sur l'*utani*. Rien n'est moins sûr. C'est ce dont je discute dans le chapitre suivant.

CHAPITRE II.
La production des étiquettes savantes et le refus des multiplicités

"Pour que le nom accède à son statut ethnologique, à sa fonction de désignation d'une entité unique, les Bambaras, il faut lui retrancher du sens, l'appauvrir de son ambiguïté par des opérations de prélèvement, de sélection, de censure qui lui confèrent l'univocité".
Jean Bazin, "A chacun son Bambara", *Au cœur de l'ethnie, Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*, 1985.

Le concept de "relations à plaisanteries" est devenu un objet du sens commun de tout bon ethnologue. Associé à la figure de Radcliffe-Brown, souvent réduit à la relation entre oncle maternel et neveu utérin amplement discutée par les grands noms de la discipline, il fait "partie du paysage" ethnologique. Pourtant, la fréquentation des principaux textes qui traitent de ce thème m'a rendu sensible aux variations dans les modes d'analyses des pratiques qu'il désigne, ainsi qu'aux multiples terminologies qui ont précédé sa fixation en tant que concept de référence. Un souci grandissant pour le refus de l'évident, du banal, du consensuel, m'a incitée à entreprendre une analyse qui repose sur la mise en évidence des présupposés sur lesquels s'est bâtie la construction de ce concept. C'est donc à un travail de déconstruction du concept de "relations à plaisanteries", à une "archéologie" du discours ethnologique, au sens où l'entendait Michel Foucault, que je m'attache dans cette partie. Il permettra de déplier et de dévoiler les multiples strates aujourd'hui indistinctes qui ont contribué à le forger et à déterminer la définition quasi unanime qui en est faite.

Sans présager des résultats de cette entreprise de déconstruction, il ne semble pas inutile de préciser qu'en toile de fond de cette étude se trouve le dévoilement des logiques sous-jacentes, voilées, implicites, qui sont à l'œuvre dans la production de l'ensemble de ces descriptions, mais aussi dans les élaborations théoriques auxquelles ces descriptions ont donné lieu. Dévoilement tout d'abord du dispositif graphique, sur lequel repose la présentation des données sous la forme d'un système cohérent, qui induit l'effacement de la dynamique de production des pratiques sociales et l'élimination des informations contradictoires. Dévoilement de la prégnance du modèle juridique dans la perception et l'analyse des pratiques humaines, qui contribue à faire de celles-ci le produit de déterminations extérieures auxquelles les individus sont soumis. Dévoilement enfin des logiques communes aux élaborations théoriques des paradigmes que sont le fonctionnalisme, le structuralisme et le symbolisme,

logiques caractérisées par le déni de l'histoire des pratiques sociales et de leur inscription dans les rapports de pouvoir entre groupes sociaux, ainsi que par le travail de fixation des frontières entre ces groupes. L'analyse de l'ensemble de ces discours de l'ethnologie permet d'énoncer l'idée que l'*utani* a été l'objet d'une construction savante opérée par la "raison ethnologique", c'est-à-dire par cette démarche caractéristique de tout un pan de l'ethnologie qui a consisté et consiste parfois encore à figer les groupes humains et les pratiques sociales.

I. Les soubassements implicites des travaux ethnographiques

1. Le travail de la "raison graphique"

*1.1. Les premières listes de données sur l'*utani

Des premières apparitions du terme *utani* aux descriptions plus systématiques des années 1940-1960, l'objectif des missionnaires, des administrateurs et des ethnologues est de dresser un tableau cohérent et exhaustif des pratiques sociales indigènes. Le passage par la technique particulière qu'est l'écrit leur permet d'opérer des synthèses de données éparses, provenant de terrains variés, de descriptions ethnographiques différentes, de temporalités multiples. Cet objectif est apparent dans différents articles. Les auteurs ont recours à la technique de la liste, c'est-à-dire à la présentation des données détachées de leur contexte d'émergence. Dans l'article de R.E. Moreau paru 1941, on trouve la retranscritption des notes non publiées du père Schaegelen sous la forme d'une liste de pratiques, conçues comme des "droits". Ces pratiques sont toutefois présentées sans hiérarchisation, ni par degré d'importance ni par probabilité d'occurrence.

> "An *mtani* has many rights : -
> " (a) He may abuse his *mtani* by words (*matukano*) with impunity
> " (b) He may go to the corn-bin of his *mtani* and help himself to foodstuffs without asking permission
> " (c) He may enter his *mtani*'s house and drink as much beer (*pombe*) as he wants
> " (d) He is obliged to bury his *mtani*, to help buy the burial cloth (*sanda*) and divide the inheritance (he himself receiving no part thereof)
> " (e) In some cases he receives a gift from the man who wished to marry the daughter of his *mtani*, etc.
> " (f) When others have no right to bruise the bones of the victim, the *mtani* has the right to gather the bones to destroy them in case of a sacrifice of expiation."[1]

La même logique totalisante imprègne, par exemple, la liste que l'on trouve dans l'article de J.B. Christensen. Cette liste est construite comme un résumé synthétique des attitudes du *mtani*. La logique de classification par ordre de récurrence n'est pas explicitée par l'auteur mais elle apparaît avec évidence lorsqu'on consulte les points auxquels l'auteur accorde une importance fondamentale dans son article. Le dernier fait cité, mais posé hors liste, fait ressortir les limites de la liste. Celle-ci ne permet pas de rendre compte des données dont l'ethnographe n'est pas totalement assuré, des informations contradictoires, de la relation entre les faits et le contexte.

[1] Moreau, R.E. 1941. *op.cit.*, p.2.

"The following traits [of behaviour] seems to obtain between members of watani clans of most tribes, although one cannot assume them to be present in all cases :

1. Joking, horseplay, jeering and obscene comments, irrespective of age and sex
2. An obligation to function at funerals in preparation of the corpse for burial, digging the grave and providing the shroud
3. The right to request or take food
4. Assisting the watani clan in settling estates and adjudicating disputes.

Serving as officiants at ceremonies is also noted"[2]

Enfin, la liste des groupes *watani* présentée par J.A.K. Leslie dans son ouvrage sur Dar es-Salaam repose sur l'appréhension des groupes comme totalités homogènes et sur la cohérence supposée entre les propos des informateurs[3].

1.2. Tableau des correspondances

Dans l'article de T.O. Beidelman sur l'*utani* chez les Wakaguru, on trouve non plus des listes de données mais un tableau de classification, de rangement ordonné des pratiques[4]. Comme le montre Jack Goody dans son travail sur l'impact de l'écrit dans le travail ethnographique, le tableau est le point d'aboutissement de la logique encore vague de la liste. Il n'opère pas uniquement un travail de décontextualisation des pratiques, mais oblige à penser la réalité comme une totalité sans contradictions, bref comme un système : "*Dans le discours oral, il est parfaitement possible de traiter la "rosée" dans un certain contexte comme une chose terrestre et dans un autre contexte comme une chose céleste. Mais quand il faut lui assigner sa place dans un sous-ensemble d'une liste ou dans une colonne d'un tableau, on est alors contraint de choisir entre deux solutions : il faut la mettre soit dans les rangées du bas, soit dans celles du haut, soit dans la colonne de gauche, soit dans celle de droite. Le seul fait d'avoir à insérer cet élément dans une liste tout à fait détachée du contexte parlé ordinaire confère au choix retenu une généralité qu'il n'aurait pas autrement*"[5]. Toutes les lignes et les colonnes du tableau que présente T.O. Beidelman sont complétées, et permettent la présentation d'une concordance parfaite entre les domaines humains et surnaturels *via* les états et les objets qui se trouvent dans une position liminaire[6] :

[2] Christensen, J.B. *op.cit.*, p.1324.
[3] Leslie, J.A.K. 1963. *A Survey of Dar-es-Salaam*, Oxford University Press.
[4] Beidelman, T.O. 1966. *op.cit.*
[5] Goody, J. 1979. *op.cit.*, p.187.
[6] Beidelman, T.O. 1966. *op.cit.*, p.359.

Figure 4.1. Table des *watani* de Tanzanie

(d'après Leslie, J.A.K. 1963. *A Survey of Dar es-Salaam*, p.36-37)

Utani and Language Relationships

The following tribes have *utani* relationships and understand languages as indicated :

Tribe	*Watani*	*Language understood*
Zaramo	Nyamwezi, Nyagatwa, Ndengereko Dido, Doe	Kutu, Kwere, Kami, Nyagatwa, Luguru
Luguru	Sagara, Vidunda, Zigua, Doe, Digo	Vidunda,Sagara, Zigua,
	Sambaa, Bondei, Ngoni, Mbunga, Pogoro, Segeju	Kwere, Doe, Kutu, Kami, Zaramo, Kaguru
Rufiji Ndengereko	Ndengereko, Nyagatwa, Matumbi Ngindo, Makonde	Matumbi, Ngindo
Ngindo	Makonde, Mwera, Rugiji, Ndengereko	Matumbi, Ndegereko, Rufiji
Nyamwezi	Zaramo, Ngindo, Sukuma	Sukuma
Yao	Mwera, Ngoni	Mwera, Makua
Matumbi	Ngindo, Makonde, Ndengereko	Ngindo, Ndengereko
Mwera	Ngoni, Yao, Ngindo, Makonde	Yao
Ngoni	Hehe, Yao, Mwera, Makonde, Ngindo Pogoro, Nyamwezi, Sukuma, Pangwa Bena, Ndendeule, Matengo, Nyasa Safwa, Sokile	Ndendeule, Matengo, Nyasa, Bena, Pangwa
Pogoro	Ngoni, Hehe, Ngindo, Sagara, Mbunga	Mbunga, Safwa
Makonde	Mwera, Ngindo, Ngoni, Matumbi Ndengereko	Matumbi; Ndengereko
Makua	Ngoni, Ngindo, Makonde, Yao	Bena
Hehe	Ngoni, Pogoro, Gogo, Bena	Bena
Bondei	Luguru, Zigua, Sambaa	Zigua, Sambaa

Ordinary Sphere of Man	*Medial or Limited Objects and States*	*Sphere of Supernatural Beings*
living persons	ghosts	god
living kin	*watani*	ghostly kin (*wasimu*)
settlement	bush	land of ghosts (*kusimu*)
land	mountain side	sky
life	death	supernatural existence
path from one's village	crossroads	path from another village

Dans la logique de cette appréhension totalisante et synoptique de la réalité sociale[7], les variations dans les pratiques sont soit évacuées, soit présentées comme des spécificités culturelles, liées aux groupes sociaux qui les mettent en œuvre. Les ethnographes appellent alors *utani* un ensemble de pratiques coupées des circonstances de leur occurrence, auxquelles ont été retranchées les informations contradictoires, les données qui n'entrent pas dans le cadre qui leur a été attribué. Comme le rappelle Jean Bazin et Alban Bensa, en rendant compte des réflexions de Jack Goody : "*Les contradictions entre les différents discours sont soit gommées par l'élimination des variantes jugées non pertinentes, soit au contraire promues au rang d'oppositions structurales. En permettant d'ordonner, d'assembler, de reconstruire après coup ce qui dans la pratique est disparate et fragmentaire, l'analyse graphique a pour effet d'engendrer l'illusion d'une cohérence formelle parfaite. Par les conditions mêmes de l'analyse, on en vient à supposer qu'il y aurait derrière les phénomènes observés de véritables systèmes (symboliques, politiques, généalogiques...) qui pourtant n'ont d'existence effective que dans les écrits dont l'ethnologue est l'auteur*"[8]. C'est à cette condition d'être abstraites de leurs conditions pratiques d'émergence que les pratiques appelées *utani* deviennent une "coutume *utani*", caractéristique de toutes les populations du territoire tanzanien.

Le résumé des pratiques d'*utani* que j'ai proposé dans le chapitre précédent, et que j'avais nommé "matrice de réflexions", contient tous les travers des opérations de systématisation et de construction de cohérence. Comme les listes et les tableaux des autres ethnologues, il présente des données coupées des contextes de leur émergence et de leur effectuation. Son seul avantage, et donc les raisons de sa construction, était de donner un premier aperçu des

[7] Voir Goody sur la travail ethnologique de mise en listes des catégories et des pratiques indigènes, *La raison graphique, op.cit.* ; sur l'appréhension synoptique par congruence entre passé et présent, voir Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique*, Paris : Editions de Minuit.

[8] Bazin, J. et Bensa, A. 1979. "Avant-propos". In Goody, J. *La raison graphique, op.cit.*, p.15.

données que les ethnographes passés avaient présentées et considérées comme les caractéristiques de l'*utani*.

Le passage en revue des modes de mise en forme des informations ethnographiques permet de mettre en évidence les logiques totalisantes qui les imprègnent. La seconde logique qui caractérise ces informations, c'est leur inscription dans une perspective fortement marquée par le modèle du droit.

2. Droits et devoirs : le *jural* en ethnologie

Le modèle de la science ethnologique naissante de la fin du 19ème siècle au début du 20ème siècle est celui du droit. Les "pères" de l'ethnologie, spécialistes en droit, ont orienté tout un pan de l'ethnologie vers la recherche des règles qui fonderaient le groupe et son organisation sociale. Une rhétorique juridique caractérise les écrits ethnographiques de cette période, jusque dans les années 1960-1970, que ce soit à propos de l'*utani* d'Afrique de l'Est ou des pratiques similaires de la *senankuya*, du *mangou*, du *dendiraga*, etc. Le paradigme du droit constitue la première étape de la mise en discours des "relations à plaisanteries". Ce paradigme est aussi bien repris par les fonctionnalistes, qui perçoivent les activités sociales dans leur concordance avec les règles sociales constitutives d'une société et déterminantes de son bon fonctionnement, que par les tenants de la détermination de l'organisation sociale par les valeurs d'un groupe, qui envisagent les mythes fondateurs comme une charte sociale dictant les comportements à éviter et ceux à reproduire. Sans entrer dans les détails de chacun des articles qui s'échelonnent au cours du 20ème siècle, je vais évoquer les principaux d'entre eux et mettre en lumière les fondements juridiques sur lesquels ils s'appuient.

2.1. Le paradigme du droit en Afrique de l'Ouest

Il est frappant de constater qu'une terminologie du droit est en usage dès les premiers travaux ethnographiques produits par les administrateurs des colonies en Afrique de l'Ouest. Les informations que Maurice Delafosse fournit en 1912 sur la *senankuya*, qui reposent sans doute sur des entretiens avec informateurs avant d'être les descriptions d'événements auxquels il aurait assisté, sont présentées sous la forme de la règle : les *sénankoun* ont "*le droit*[9] *de s'injurier*", "*ils doivent se porter assistance*". Dans son article de 1918, P. Humblot rend compte de l'alliance *sanankuya* entre groupes ethniques en déployant une terminologie juridique encore plus prononcée que chez M. Delafosse : "*les indigènes dont les clans sont* « sanan'koun » *sont moralement astreints, toutes les fois que l'occasion se présente,*

[9] Delafosse, M. 1912. *op.cit.*, p.106. Souligné par moi dans toutes les citations de cette partie.

d'échanger des cadeaux, de se prêter mutuellement secours dans la misère, assistance dans l'adversité ; après la victoire ils devaient se partager le butin et plus spécialement les captifs". Il insiste sur les privilèges des *sanan'koun*, toujours en ayant recours à un vocabulaire de la règle et du devoir moral : *"des privilèges d'ordre moral sont conférés aux «* sanan'koun *»"*, comme la *"possibilité d'échanger des injures, et même des coups, sans qu'il y ait matière à susceptibilité, à dispute ou à procès"*[10]. On sait que chaque auteur prenait connaissance des travaux publiés par les autres, et à l'évidence, la rhétorique juridique qui les imprègne, née des orientations analytiques de l'époque, contribue à l'homogénéité des discours. La formation en droit des administrateurs coloniaux les portait à concevoir les pratiques indigènes en termes de droits et de devoirs, de règles d'organisation sociale et de transmission des biens[11].

La même perspective juridique est adoptée par les premiers ethnologues de terrain dans les années 1930-1950. Dans son article de 1929, Henri Labouret s'inscrit dans ce courant interprétatif fondé sur la codification juridique des pratiques. Il se propose de considérer les "*droits et les devoirs réciproques entre membres de clans alliés*" et entre "*peuplades*", et les exemples qu'il fournit sont ponctués d'un vocabulaire de type juridique. L'auteur suit la même ligne directrice dans un ouvrage de 1934, dans lequel il explique que la *sanaku ya* "*consiste en l'obligation de se plaisanter et de s'insulter entre alliés. (...). Les coups sont admis dans des circonstances fixées par la coutume*"[12]. Dans le travail de P.E.N. Doumbia, paru en 1936, cette orientation normative des pratiques sociales transparaît. La *senankuya* est perçue sur le modèle d'une loi qui défend, ordonne, interdit (*"La* séninkougna *défend quelques fois aux personnes de 2 clans de se marier entre elles (...). Elle ordonne la protection et l'entraide (...). Il est interdit de faire verser des larmes à son* séninkoun*, de le battre, de le blesser, et a fortiori de le tuer ou de le réduire en esclavage"*[13]). Les travaux de Denise Paulme de 1939 reprennent la perspective des auteurs antérieurs ("*le* mangu *dogon se manifeste par le droit pour les alliés qui se trouvent en présence de s'injurier"*[14]), de même que ceux de Germaine Dieterlen, dans les années 1950 ("*Une telle alliance a la valeur absolue d'une parenté ; elle comporte l'obligation absolue de ne jamais attenter à la vie, aux biens du* senanku")[15].

[10] Humblot, P. 1918. "Du nom chez les Malinkés des vallées du Niandou et du Milo", *op.cit.*, p. 532.
[11] Amselle, J.-L. 1996. *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris : Aubier.
[12] Labouret, H. 1934. *Les Mandingues et leur langue*, Paris, p.101.
[13] Doumbia, P.E.N. 1936. "Etude du clan des forgerons", *op.cit.*, p.359.
[14] Paulme, D. 1939. *op.cit.*, p.435.
[15] Dieterlen, G. 1951. *Essai sur la religion bambara*, Paris : PUF, p.84.

2.2. L'Afrique de l'Est

La prédominance du juridique transparaît dans les écrits portant sur l'Afrique de l'Est, mais de manière moins affirmée qu'en Afrique de l'Ouest. Ce n'est qu'à partir des années 1920 que la présentation de l'*utani* en termes de droits et de devoirs est manifeste. Le travail de P. Reichar, paru en 1890, fait preuve d'un grand éclectisme dans les approches suivies, mais son hypothèse majeure consiste en l'idée que l'*utani* serait une relation de type juridique ou *jural* (*"Rechtsverhältnis"*), fondée par une alliance (*"Bündnis"*) entre des groupes qui ont été en contact par le passé. On voit donc émerger chez lui des interprétations qui se fondent sur une vision contractuelle des relations entre groupes sociaux. Les deux auteurs suivants, G. Dale (1915) et D. Abdy (1924), ne présentent pas les pratiques de l'*utani* en parlant de droit, d'obligation ou de devoirs, mais ils ont recours au présent de l'indicatif[16], aussi nommé présent ethnologique ou présent aoriste (si le *mtani* voit ceci, il fait cela ; quand il y a tel événement, il se comporte comme cela), qui donne aux actions humaines une telle impression d'automaticité, de vérités durables et immuables, que l'on est proche d'une rhétorique juridique. Dans son article sur les *watani* chez les Waluguru paru en 1935, le révérend Thomas McVicar use par moment d'un vocabulaire de droit (*"it is the right of the Wabunga to insult him"* ; *"this right to banter or joke"*) et du devoir (*"he must be put up for the night"*[17]), bien que les explications qu'il fournit soient, comme chez G. Dale et D. Abdy, souvent présentées par des tournures au "simple present", qui n'indiquent aucun aspect prescriptif ou prohibitif mais confère l'idée que les choses ne peuvent être autrement. Les auteurs suivants poursuivent cette inclination juridique. En 1937, le court article de T.V. Scrivenor sur l'*utani* chez les Wangoni du Tanganyika définit cette pratique comme un ensemble d'obligations mutuelles, conjuguées à des libertés de comportements. Dans la note très succincte de l'administrateur Britannique, F. Pedler, on retrouve ce même thème juridique (*"it would be interesting to know what assistance, if any, is due from one mtani to another"*)[18]. En 1943, le révérend Eberhard Spies évoque la pratique de l'*utani* chez les Wangoni et les lois coutumières qui la régissent (*"restricted by the laws of customs"*[19]). Dans ses articles de 1941 et 1944, R.E. Moreau reprend cette rhétorique du droit (*"mutual obligations"*, *"the rule of"*), de même que J.B. Christensen, qui ponctue systématiquement ses descriptions de l'*utani* des termes de droits et d'obligations dans son article sur les Waluguru en 1963 : des expressions de permission (*"it is permitted"*, *"it is permissible"*, *"it permits"*), de droits (*"the right to"*,

[16] Les articles étant rédigés en anglais, il est plus exact de dire que les auteurs emploient le présent simple (*simple present*), qui indique une action qui se répète dans le temps, ou qui a une valeur générale, au contraire du présent continu (*present continuous*) qui est employé dans les descriptions par exemple, pour signifier qu'une action est en train de se faire. Bazin parle d'"aoriste", c'est-à-dire d'un temps qui indique un passé indéterminé (Bazin, J. 1996., *op.cit.*, p.415.). On parle aussi de "présent ethnologique".

[17] McVicar, Rev. 1935. "Sibs, Privileged Familiarity and Cross-Cousin Marriage among the Waluguru", *op.cit.*, 8.

[18] Pedler, F.J. 1940, *op.cit.*, p.172.

[19] Eberhard Spies, Rev. 1943, *op.cit.*, p.

"rights and privileges") et de devoirs (*"it must be viewed in terms of duties and obligations", "the obligatory aspect of", " it was not admitted"*) apparaissent dans tous les paragraphes du texte, et l'auteur affirme que l'*utani* est une relation de type juridique ("utani *may be defined as a jural relationship, for it must be viewed in terms of duties and obligations as well as rights and privileges*"[20]).

On pourrait poursuivre cette énumération, mais elle ne ferait rien d'autre que renforcer nos convictions. C'est bien une perspective juridique qui a gagné l'ensemble des travaux concernant les pratiques des "relations à plaisanteries". Chaque auteur en use à sa manière, certains n'évoquant ces pratiques qu'au travers du vocabulaire du droit, d'autres se montrant plus circonspects, évoquant la possibilité là où d'autres affirment l'obligation. Il est évident que la grande homogénéité d'orientation analytique est en partie le résultat de l'intertextualité des écrits. Certains auteurs font référence aux prédécesseurs qui ont étudié la thématique des "relations à plaisanteries", et s'inscrivent clairement dans leur filiation. L'homogénéité des modalités de mise en discours de l'*utani* résulte aussi du paradigme majeur de l'époque. Ethnologues en fauteuil et administrateurs-ethnographes appliquent les préceptes juridiques qui font partie de leur formation scolaire et universitaire. On constate que ce sont les articles de "terrain", en particulier ceux des missionnaires, qui montrent le plus de mesure dans l'usage de ce vocabulaire du droit, alors que les écrits d'analyse l'utilisent bien plus volontiers. De cette perspective juridique découle une vision statique du fonctionnement des groupes sociaux. Puisque, dans cette logique, tout y est codifié, puisque les individus agissent en suivant les lois du groupe, alors le travail de l'ethnologue est la détermination de ces lois et de leurs modalités d'action. C'est cette inclination qui transparaît dans de nombreux travaux à partir des années 1930-1940, et que l'on retrouve de manière emblématique dans les écrits de l'ethnologue britannique Radcliffe-Brown.

Ce que masque souvent la rhétorique juridique, c'est le hiatus entre théorie et pratique. Recourir au vocabulaire du devoir est une facilité stylistique et stratégique qui évite d'avoir à étudier non pas ce que les individus disent qu'ils font, mais bien ce qu'ils font. Dans certains textes, cette rhétorique est conjuguée à des manœuvre sémantiques qui laissent dans l'ombre le mesure dans laquelle il s'agit de description ou de propos rapportés. On obtient par exemple des phrases qui recourent sans cesse au verbe pouvoir ("l'individu *peut* faire ceci, il *peut* faire cela")[21], et font apparaître cette interrogation chez le lecteur : certes, il *peut* le faire, mais le *fait*-il ? ou plutôt : l'ethnologue l'a-t-il vu le faire ? Et s'il l'a vu, où et quand ?

[20] Christensen, J.B. 1963. *op.cit.*, p.1320.

[21] Par exemple, le texte de Scrivenor est ponctué d'expressions qui usent de ces stratégies rhétoriques, cachant ainsi le hiatus entre théorie et pratique: "*Theorically the obligations are identical*", "*In theory an Amilasi travelling through Arope country is entitled to free food, money and hospitality*", "*He can, if he wishes, take any without asking*". Le vocabulaire juridique est plus habile, puisqu'en recourant aux expressions : "il doit", "il ne peut pas faire autrement que", etc. le lecteur ne peut plus se demander si les acteurs font ou non les pratiques qu'on leur imputent : ils les font, puisqu'ils en est de leur devoir.

II. Les principaux modèles théoriques : structuralo-fonctionnalisme et symbolisme

1. Les balbutiements des réflexions sur les relations à plaisanteries au sein du groupe de parenté

Les premières réflexions théoriques sur les relations à plaisanteries se fondent sur des données ethnographiques exclusivement rattachées aux attitudes entre parents au sein du groupe de parenté (j'y inclus les alliés). Un survol rapide des réflexions auxquelles les relations à plaisanteries dites "intrafamiliales" ont donné lieu permet ici de présenter les principaux points à partir desquels vont être théorisées les relations à plaisanteries entre groupes sociaux larges. C'est Radcliffe-Brown qui peut être considéré comme le "passeur" entre ces deux dimensions des relations à plaisanteries.

1.1. Relations à plaisanteries et disponibilité sexuelle

Dans son ouvrage de synthèse *Primitive Society*, R.H. Lowie théorise la distinction entre relations à plaisanteries et relations d'évitement en s'appuyant sur la notion de disponibilité sexuelle[22]. C'est parce que dans les sociétés "primitives", certaines personnes font partie de la catégorie des époux/épouses potentiels (les personnes de sexe opposé du groupe allié, les cousins-croisés), alors que d'autres sont l'objet d'un interdit sexuel fort (parents, enfants, parents du mari ou de la femme) que les attitudes des individus se répartissent entre les deux pôles de la plaisanterie et de l'évitement. Les relations à plaisanteries autorisent les propos familiers voire obscènes entre les personnes qui sont potentiellement des partenaires sexuels ; les relations d'évitement prescrivent des attitudes de grand respect entre les personnes pour lesquelles toute pratique sexuelle est tabou ("*there is ample evidence for the correlation (...) between social and sexual taboos, and between social licence and the possibility of sexual relations*"[23]). Dans cette conception des relations à plaisanteries, les normes sociales sont pensées comme le reflet des modes de catégorisation des individus, ou pour le dire dans le vocabulaire classique de l'époque, elles sont déterminées par les systèmes de classification opérants dans une société donnée.

Dans sa vaste monographie sur les populations Thonga parue en 1912, le missionnaire Henri Junod souligne que la disponibilité sexuelle n'est pas le seul facteur à prendre en compte pour expliquer les relations à plaisanteries. Si elle permet d'expliquer les rapports de grande familiarité entre un homme et ses *tinamou* (les sœurs cadettes de sa femme et les filles

[22] Lowie, R.H. 1920. *Primitive Society*, New York, p.102-105. Il reprend des réflexions développées dans un ensemble d'articles parus dans les années 1910. On trouve des données similaires chez Murdock, G.P. 1949. *Social Structure*, *op.cit.*, mais il s'agit principalement d'une synthèse des données ethnographiques disponibles.
[23] Lowie, R.H. *Ibid.*, p.102.

des frères cadets de sa femme, qui peuvent toutes être regroupées dans la catégorie des épouses présomptives)[24], la notion de disponibilité n'explique en rien l'importance des comportements familiers, moqueurs, voire irrévérencieux, entre un homme et son oncle maternel. L'auteur défend l'idée que ces comportements prennent sens si on admet l'hypothèse que toutes les sociétés sont passées par le stade du matriarcat, c'est-à-dire par une période de l'histoire au cours de laquelle les femmes détenaient le pouvoir et transmettaient leurs biens et leurs noms à leurs enfants par filiation maternelle. Autrement dit, les prétentions du neveu utérin à un statut particulier sont considérées par Junod comme une survivance des temps anciens : les relations spécifiques entre neveu et oncle maternel sont "*la preuve évidente d'un droit qui n'existe plus, qui en réalité est devenu inusité, mais qui s'offre en vertu de la survivance d'une coutume. (...) On les voit* [les neveux] *exécuter des actes, contraints par une sorte de nécessité, et sans savoir pourquoi ils agissent ainsi. Le facteur hypnotique ne serait-il pas l'influence mystérieuse de l'hérédité, de toute cette antiquité lointaine qui appartient en effet au passé, mais qui s'exerce encore sur la vie inconsciente de la tribu* ?"[25].

Les arguments de Junod se rattachent à une vision évolutionniste de l'organisation sociale. Il se réfère de manière évidente aux stades de développement successifs d'une histoire universelle linéaire théorisés par L.H. Morgan[26] et J.J. Bachofen[27] : à la promiscuité sexuelle originelle ferait suite le matriarcat, et enfin, comme un point d'aboutissement indépassable, le patriarcat. Pourtant, lorsqu'il défend cette explication des relations à plaisanteries, d'abord en 1912 puis en 1936, Junod s'inscrit dans un courant qui commence à être critiqué de toutes parts[28]. Aux Etats-Unis, le programme boasien impliquait une rupture avec les perspectives comparatistes totalisantes et un repli sur un travail de description rigoureuse des sociétés. Lowie fait partie de ce courant qui privilégie le travail de recueil des données sur le terrain, mais il inaugure, à partir des années 1910, une nouvelle approche centrée sur le recueil des terminologies de parenté. L'idée centrale est que le système des termes classificatoires, qui désignent les parents et les alliés, permet d'expliquer le fonctionnement des pratiques sociales. Ce sont les réflexions développées par Lowie sur la question des relations à plaisanteries qui constituent les fondements théoriques sur lesquels les auteurs suivants vont s'appuyer.

[24] Junod, H. 1912. *op.cit.*, p.229-232.
[25] Junod, H. *Ibid.* p.260.
[26] Morgan, L.H. 1871. *Systems of consanguinity and affinity*, Smithsonian Reports, vol.XVII.
[27] Bachofen, J.H. 1861. *Das Mutterrecht*, Stuttgart.
[28] Eggan (1957. *op.cit.*) note que les traces des théories évolutionnistes sont encore visibles dans des travaux publiés dans les années 1940. De nombreux ethnologues continueraient à considérer les relations à plaisanteries et les relations d'évitement comme des survivances de temps passés ("*they promise to be survivals of more archaic forms of social and marriage systems*", p.170-2).

1.2. Les apports de Marcel Mauss

L'article de Marcel Mauss sur la "parenté à plaisanteries" paru en 1928 marque l'histoire des réflexions sur les relations à plaisanteries, en tout cas dans le domaine français.[29] Se référant principalement aux travaux effectués dans l'aire nord-américaine[30], Mauss considère que les réflexions des précédents auteurs ne sont guère abouties, mais constituent des pistes de réflexions intéressantes pour saisir le fonctionnement et les fonctions des relations à plaisanteries.[31] L'auteur reste ancré dans une logique juridique, qu'il juge indispensable à l'étude du fonctionnement des sociétés exotiques, et qui est fondée sur l'appréhension des pratiques en termes de droits et de devoirs. Il recommande que les analyses futures de ces prestations insistent sur les "positions juridiques" des individus, c'est-à-dire leurs places dans le système de parenté, fonctions des règles sociales qui organisent le groupe et déterminent les attitudes des uns et des autres. Mais il évoque une voie nouvelle, qui consiste à sortir du "tout juridique" pour prendre au sérieux le rôle des représentations religieuses d'un groupe donné sur ses pratiques. Il défend l'idée que les "positions mythiques" des individus, c'est-à-dire la place qui leur est allouée dans le système social en tant qu'elle est le reflet des représentations religieuses du groupe, doivent être prises en considération. Si ces positions mythiques permettent de saisir le fondement des hiérarchies sociales au sein du groupe étudié, elles constituent aussi une voie unique pour dévoiler les aspects psychologiques du phénomène "relations à plaisanteries", en particulier le besoin de "laisser aller" dans des sociétés où les modes de relations sont hautement formalisés.

La défense de cette double approche des pratiques sociales repose sur l'idée que les phénomènes sociaux ne peuvent être expliqués par une cause unique. Ils sont pour la plupart des phénomènes sociaux totaux en ce qu'ils ont des causes et des effets dans les différents domaines de la réalité que le chercheur distingue : ils sont donc toujours économiques, religieux, symboliques, politiques, etc. C'est donc aussi le cas du phénomène social de la parenté à plaisanteries. A la fin de son article, Mauss explicite le rapport qu'il entend tracer entre parenté à plaisanteries et systèmes de prestations totales. Il développe l'idée que ce sont des institutions de même nature, caractérisées par des échanges marqués du sceau de l'amitié

[29] Mauss, M. 1968. *Essais de sociologie*, Paris : Editions de Minuit. Chapitre 6 : "Parentés à plaisanteries", paru en 1928 dans l'Annuaire de l'EPHE : c'est avec étonnement qu'on constate une absence quasi générale de références aux réflexions développées par Marcel Mauss dans les travaux américains et anglais sur les relations à plaisanteries, alors qu'on trouve généralement les noms de Denise Paulme, de Marcel Griaule ou de Henri Labouret en bonne place.

[30] Sur l'Amérique du nord, Mauss cite les travaux de Lowie sur les Indiens Crow, mais il mentionne aussi l'ouvrage de Howitt (1904. *Native Tribes of South-Eastern Australia*) en Australie, de Junod sur les Thonga, de Rivers en Mélanésie aux îles Bark (1914. *The History of Melanesian Society*), de M. Fox sur l'archipel des Salomon et du père Lambert en Nouvelle-Calédonie. Son étude se veut donc une réflexion comparative sur des pratiques observées dans des lieux variés.

[31] Mauss, M. *Ibid.*, : "*Les observateurs américains ont été très frappés de la singularité de ces usages. Ils ont un vaste champ à labourer et n'en sortent guère. Ils ont un peu exagéré l'originalité et renoncé presque à donner une explications de ces faits*", p.153.

mais aussi de la rivalité[32]. Préoccupé par la question du lien social, dans une filiation durkheimienne évidente, Mauss a défendu l'idée, quelques années avant la parution du présent article[33], que les individus et les groupes qui composent une société sont liés par des échanges réciproques de biens et de services de toutes sortes, sous la forme de dons obligatoires qui appellent des contre-dons, dans un processus de réciprocité sans fin. Ces prestations s'accompagnent d'attitudes spécifiques, dont un pôle est le respect ou l'évitement, le second pôle la plaisanterie, c'est-à-dire des attitudes de familiarité, de relâchement de l'étiquette, voire d'irrespect.

Mais il s'inscrit dans une perspective résolument évolutionniste lorsqu'il énonce l'idée que les parentés à plaisanteries et les parentés à étiquette sont des formes passées, archaïques, primitives, de ces prestations totales. Dans une métaphore de la conception (la parenté à plaisanteries constitue "*une matrice dont le nouveau-né ne s'est pas encore détaché*")[34] , il affirme que ces types de parenté ont engendré les formes plus achevées, "*infiniment développées*", des prestations totales de type *potlatch*.

Débarrassées de cette référence évolutionniste, les réflexions développées par Marcel Mauss présentent les deux voies qui seront suivies de manière largement indépendante, par Radcliffe-Brown, figure emblématique du fonctionnalisme anglais, et par Marcel Griaule, partisan d'une appréhension des pratiques sociales à partir des valeurs et des croyances du groupe.

2. L'hégémonie fonctionnaliste : les travaux de Radcliffe-Brown *et al.*

2.1. Le modèle fonctionnaliste chez Radcliffe-Brown

Dans deux articles successivement parus dans la revue *Africa* en 1940 et 1949[35], repris quelques années plus tard dans l'ouvrage *Structure and Function in Primitive Society*[36], Radcliffe-Brown applique le modèle d'analyse fonctionnaliste aux relations à plaisanteries. Il se réfère aux exemples et analyses de H. Labouret, D. Paulme et F.J. Pedler pour le continent africain, glane des exemples divers chez H. Junod (Afrique du sud), F. Eggan et W.H. Gilbert (Amérique du Nord), et mentionne le travail généraliste de Marcel Mauss. L'existence de

[32] Mauss, M. 1924. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*". In *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF.
[33] Mauss, M. 1924. *Ibid.*
[34] Mauss, M. *Ibid.*, p.160.
[35] Radcliffe-Brown, A.R. 1940. "On joking relationships", *Africa*, 13, 195-210 ; 1949. "A Further Note on Joking relationships", *Africa*, 19, 133-140.
[36] Radcliffe-Brown, A.R. 1952. *Structure and Function in Primitive Society*, Glencoe : Free Press, p.90-104 et p.104-116. Rappelons qu'en 1925, Radcliffe-Brown a fait paraître un article sur l'oncle maternel, qui est sans doute en partie à l'origine de son intérêt croissant pour les relations à plaisanteries. ("The Mother's Brother in Africa", *South African Journal of Science*, 21, 514-555).

pratiques aux caractères similaires, découvertes dans le monde entier par les ethnographes, justifie selon lui l'usage d'une méthode comparative pour rendre compte du phénomène en question.

Ses réflexions prennent pour point de départ les relations à plaisanteries au sein du groupe familial. Il se fonde sur la terminologie de parenté, c'est-à-dire sur le système de classement des parents et alliés, pour expliquer cet ensemble d'attitudes spécifiques, conçues comme des comportements socialement prescrits, et qui seraient en outre le double-inversé des relations dites d'évitement ("*relation of avoidance*") ou de respect fort entre certains individus. Dans son optique, ce sont les structures de la parenté qui définissent les relations entre membres de la famille restreinte et étendue : relation de domination (marquée par le respect) entre ascendants et descendants, relations égalitaires entre frères et sœurs, relations à plaisanteries entre oncle et neveu utérin, beaux-frères et belles-sœurs, relations d'évitement entre un homme et sa belle-mère, une femme et son beau-père, etc. Les relations à plaisanteries imposent des comportements prescrits très spécifiés dans le but de prévenir les conflits qui pourraient naître entre la famille de l'époux et celle de l'épouse ("*Any serious hostility is prevented by the playful antagonism of teasing, and this in its regular repetition is a constant expression or reminder of that social disjunction which is one of the essential components of the relation, while the social conjunction is maintained by the friendliness that takes no offence at insult* "[37]). Elles sont un palliatif à la dérive vers des querelles entre groupes alliés, mais ayant des intérêts potentiellement divergents.

Un développement sur les relations entre groupes ethniques ou claniques suit ces réflexions sur le groupe de parenté. Les relations entre groupes sociaux ont ceci de commun avec les relations entre les membres du groupe familial qu'elles sont des alliances entre groupes étrangers potentiellement en conflit (entre les deux familles des époux ; entre deux clans ; entre deux ethnies). Elles permettent donc de favoriser l'émergence de relations pacifiques là où pourraient poindre et croître des relations belliqueuses : "*The theory that is here put forward, therefore, is that both the joking relationship which constitutes an alliance between clans or tribes, and that between relatives by marriage, are modes of organising a definite and stable system of social behaviour in which conjunctive and disjunctive components, as I have called them, are maintained and combined*"[38]. Que Radcliffe-Brown mette en lumière la question de conflits potentiels entre groupes (ce qu'il appelle "*social disjonction*") pourrait sembler propice à une analyse des enjeux de pouvoir. Mais aucune description fine des situations de pouvoir où se révèlent ces enjeux et aucune analyse de la manière dont les attitudes adoptées par les individus dans le cadre des relations à plaisanteries

[37] Radcliffe-Brown, *op.cit.*, p.92.
[38] Radcliffe-Brown, *Ibid.*, p.95.

sont liées à ces enjeux, ne viennent étayer ses propos. Le but du travail reste de mettre en évidence la réduction des conflits et le développement de relations cordiales ("*social conjunction*") rendus possibles par les relations à plaisanteries. Radcliffe-Brown met le doigt sur un problème qui nous semble des plus intéressants pour mieux retomber dans une perspective systémique et fonctionnelle des groupes sociaux comme systèmes stables et équilibrés. La question qui guide son étude, et qu'il pose à nouveau dans son article de 1949, en réponse au scepticisme critique de Griaule sur la pertinence des travaux précédents, à savoir : "*What is there in all the relationships that makes this type of behaviour appropriate, meaningful and functional ?*"[39] fait apparaître clairement ses axes analytiques, à partir desquels a été défini le fonctionnalisme en anthropologie.

2.2. Ancrage fonctionnaliste des travaux africanistes

Les travaux de l'ethnologue Meyer Fortes[40] sur les populations Tallensi du Ghana sont fidèles à la voie fonctionnaliste tracée par Radcliffe-Brown. L'auteur indique l'existence de relations à plaisanteries entre les clans Tale qui s'expriment selon deux modes : le mode de la moquerie ("*mock abuse*"), et celui de l'agressivité ("*gesture of aggression*", "*snatching*"), en particulier dans certaines occasions bien spécifiques, telles les enterrements[41]. Il les définit comme des mécanismes de réduction des tensions entre des groupes nécessairement interdépendants mais entre lesquels ne peuvent manquer d'émerger des conflits d'intérêts (joking is "*a means of reconciling and counter-acting the tensions of a double-edged social relationship*"[42]). Les relations à plaisanteries participent donc, selon l'auteur, au maintien des bonnes relations entre les membres de groupes bien définis qui se trouvent en relations de dépendance (politique, économique, rituelle)[43].

Les travaux de l'ethnologue américain James B. Christensen sur les populations Waluguru de Tanzanie affichent clairement leurs références à la théorie fonctionnaliste de Radcliffe-Brown. Dans un article de 1963[44], après avoir cité en introduction les réflexions de Radcliffe-Brown sur l'importance des relations à plaisanteries dans le maintien du tissu social, l'auteur montre comment, dans la société Luguru, ces relations sont caractérisées par leur fonctionnalité dans la reproduction du système. Il considère qu'elles sont génératrices de pratiques qui permettent la réduction des conflits qui peuvent émerger ("*the joking permitted*

[39] Radcliffe-Brown, *Ibid.*, p.101.

[40] Fortes, M. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London : Oxford University Press (for the International African Institute).

[41] Fortes, M. *Ibid.*, p.91-96.

[42] Fortes, M. *Ibid.*, p.95.

[43] Rappelons que les travaux de J. Goody, qui ont traité de la question des relations à plaisanteries et des rapports entre oncle maternel et neveu utérin, s'inscrivent dans la même perspective fonctionnaliste que l'ouvrage de M. Fortes (voir en 1969, *Comparative Study in Kinship*, London : Routledge & Kegna Paul). L'auteur contesté de *La Raison Graphique* a, par le passé, participé à la production de cette logique réductrice de la complexité des pratiques sociales qu'il pourfend aujourd'hui.

[44] Christensen, J.B. 1963. *op.cit.*

between watani is functional in reducing friction in the compound or the hamlet"). Il analyse les relations interclaniques et interethniques selon les mêmes schèmes, montrant que ce type de relations, quel que soit le niveau d'analyse, permet le maintien de "l'harmonie" entre les groupes sociaux ("*Utani exists on an intertribal as well as an intratribal level, and serves much the same function of dissipating hostility and maintaining harmony between groups*"). Son étude est une application des réflexions de Radcliffe-Brown dans une société de dimension réduite, envisagée comme un tout homogène, et dans lequel les velléités de dissension sont mises en déroute par des pratiques sociales "adaptées" au maintien de la cohésion, ainsi qu'au maintien de la paix entre groupes voisins.

Je voudrais ici, à la suite d'une multitude de travaux critiques, affirmer que le jeu sur la nomenclature de parenté vide l'action de son sens social. Réduire les manières de faire collectives à un ensemble de règles ou de normes sociales, déterminées par la place des individus dans la structure de parenté, et qui conditionnent de manière contraignante leurs actions, passe à côté de la réalité des contraintes de l'action observée dans une conjoncture historique donnée. Le code d'agencement des comportements individuels que les ethnologues fonctionnalistes cherchent à dévoiler, fournit un dispositif explicatif des déterminants de l'action sociale qui rejette toute possibilité de manipulations de ce code. Les pratiques des individus qui composent le groupe familial, si elles sont orientées par les liens de parenté, et par conséquent par un certain nombre de normes de comportements et d'attentes sociales de la part des autres, ne sont pas réductibles à des comportements mécaniques. La critique de Bourdieu à l'égard des théories qui transforment les pratiques des individus en un "*enchaînement mécanique d'actions réglées à l'avance*", en des "*actes obligés rigoureusement réglés*", et qui reconstruisent *a posteriori* une cohérence qui était absente *a priori*, est éloquente. Comparant les constructions opérées par les ethnologues à celles des géographes, il utilise l'image de la carte pour affirmer que "*les relations logiques que l'ethnologue construit sont aux relations usuelles pratiques ce que l'espace géométrique d'une carte comme représentation imaginaire de tous les chemins et de tous les itinéraires théoriquement possibles est au réseau des chemins réellement entretenus*"[45]. Autrement dit, l'ethnologue croit trouver dans le système des noms de parenté qu'il construit, plutôt qu'il ne met à jour, le principe explicatif des relations entre parents, alors que ce système n'a de réalité que théorique. Au *jural* s'oppose la *praxis*, à la mécanique la pragmatique.

[45] Bourdieu, p. 1972. *op.cit.* p.227-228.

3. Une alternative au fonctionnalisme ? Marcel Griaule et T.O. Beidelman.

3.1. Les critiques griauliennes du fonctionnalisme

Le souci de Marcel Griaule, dans son article "L'alliance cathartique", est d'invalider les réflexions comparatistes et fonctionnalistes précédemment publiées sur le thème des relations à plaisanteries. Il ne cite pas explicitement les travaux de Radcliffe-Brown, mais la réponse qu'a donné ce dernier en 1949 suggère qu'il se sentait, si ce n'est attaqué, tout au moins impliqué par Griaule. En outre, on ne sait pas à quels autres auteurs Griaule se réfère, puisqu'il n'en cite aucun, alors qu'il a sûrement lu les travaux des ethnologues français, comme Henri Labouret et Denise Paulme. L'auteur présente une analyse sans précédent sur les relations à plaisanteries, qui cherche à montrer que la compréhension des comportements des "parents" ou des "membres de clans" à plaisanteries passe par la connaissance des valeurs et de la cosmologie des groupes en jeu dans ces relations.

Les échanges de plaisanteries entre Bozo et Dogon, deux groupes du Niger sur lesquels il a recueilli une importante documentation avec l'aide de Germaine Dieterlen, de Solange de Ganay et de Geneviève Griaule[46], sont la conséquence d'une alliance nommée *mangou*[47]. Selon sa définition, cette alliance "*comporte une gamme étendue de prestations matérielles, morales et religieuses : hospitalité, services de nourriture, de purification, services rituels (...). Ces obligations s'accompagnent de l'interdiction absolue de tout rapport sexuel entre les deux peuples et de tout acte comportant versement de sang ou atteinte à la vie (...). Dans la vie courante les manifestations les plus fréquentes de l'alliance sont les purifications réciproques, les échanges d'injures entre alliés et les conciliations*"[48]. Pour comprendre la signification des comportements impliqués par l'alliance *mangou*, évoqués dans cette citation, il convient selon Griaule de les faire correspondre aux théories de la personne ainsi qu'aux récits d'origine de la naissance des deux groupes. Griaule affirme que chez les Dogon, la personne humaine est pensée comme l'agencement de différents éléments, dont une âme double et un *nyama*. Le *nyama* est une force vitale transmise à un individu par des puissances naturelles ou surnaturelles. L'individu est responsable de ses actes vis-à-vis de ces puissances. S'il vient à rompre un interdit, un déséquilibre se produit, et une part maléfique s'insinue dans le *nyama*, habituellement positif, voire le remplace totalement. La purification est alors

[46] Dans son article de 1949, Radcliffe-Brown parle toujours de Griaule et ses collaborateurs ("*Griaule and his associates*", "*Griaule and his co-workers*"). On sait en effet que Griaule a mené ses terrains en équipe. La somme des informations prises en compte est le résultat du travail de regroupement des données recueillies par chacun.

[47] Griaule précise que dans la langue dogon de la région de Sanga, cette alliance se dit *mangu*, de la racine mana qui signifie mettre en boule', et 'créer'. Nous choisissons la propre transcription de Griaule faite en française, *mangou*. Ce terme désigne à la fois le partenaire à plaisanteries et la relation à plaisanteries - c'est-à-dire l'alliance cathartique dans le vocabulaire de Griaule. Dans le langage courant, ce terme désigne l'allié, mais aussi "*une boule de matière pétrie, par exemple une boule de crépi, d'oignons pilés ; ce qui est mangou est ce qu'on a pétri et serré de manière à constituer un ensemble en forme de boule*", p.242.

[48] Griaule, *op.cit.*, p.243.

indispensable et a pour but de rétablir le *nyama*. Si le partenaire à plaisanteries, le *mangou*, est l'agent requis pour cette action purificatrice (purification par des actes rituels proprement dits –sacrifices, offrandes, formules religieuses– ainsi que par les insultes qu'il peut adresser à son partenaire), ceci tient aux liens spécifiques qui unissent les Bozo et les Dogon. Pour Griaule, ce lien n'est pas historique mais mythique. A l'origine du monde, les deux groupes Bozo et Dogon étaient couplés (règle de gémelléïté selon laquelle les êtres devaient naître par couples)[49] et les deux parties avaient des prérogatives et des devoirs complémentaires. Une alliance fut créée après un serment solennel prononcé sur une enclume, "*disant, entre autre, que les deux peuples sont mangou, réciproquement, puisqu'ils étaient ensemble sur l'édifice céleste*"[50], et s'accompagnant d'un échange d'une partie de leur *nyama*. Cette croyance dans la création des liens entre les Bozo et les Dogon, et dans les pouvoirs réciproques qu'ils ont de se purifier, explique la pratique de services rituels et d'injures quotidiennes.

L'analyse de Griaule parait plus à même de montrer la signification de cette institution pour les groupes en jeu[51] qu'une analyse de type fonctionnaliste, dans la mesure où elle semble accorder la priorité à ce que les individus Bozo et Dogon disent de leurs sociétés. Radcliffe-Brown le reconnaît dans son article de 1949, qualifiant l'article de Griaule d'"admirable", et relevant la pertinence d'une mise en évidence de la perception qu'ont les "indigènes" de leurs propres pratiques. Mais la critique pointe chez Radcliffe-Brown à la fin de son article. S'il est selon lui intéressant de montrer, comme le fait Griaule, la spécificité de chaque groupe étudié, cela n'invalide pas la pertinence théorique des comparaisons faites par l'ethnologue, entre des institutions dont les traits généraux sont similaires : "*That the Dogon explain the exchange of insults as a means of purifying the liver does not prevent us from treating the Dogon institution as one exemple of a very widespread form of 'friendship' in which such exchange is a distinctive feature*"[52]. Et on croit sentir une critique envers la fascination qu'exerce la culture Dogon sur Griaule, alors que pour Radcliffe-Brown, cette culture n'a rien de tellement spécifique, même en regard des représentations duales du monde social qui imprègnent sa cosmologie, et qui se retrouvent dans beaucoup d'autres groupes et dans des aires culturelles variées.[53].

---

[49] Les origines mythiques des groupes est relatée p.249-52. Voir aussi 1948. *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotêmmeli*, Paris, pour l'exposé de la cosmogonie dogon.

[50] Griaule, M., *op.cit.*, p.249.

[51] Ce que Malinowski nomme le "point de vue indigène", cf. 1989 (1ère ed. 1922). *Les Argonautes du pacifique occidental*, Paris : Gallimard.

[52] Radcliffe-Brown, *op.cit.*, p.114. Je n'ai pas présenté la croyance dogon selon laquelle le foie (*liver*) est le siège du *nyama*. C'est donc dans le foie que s'opèrent les opérations de transferts entre parts maléfiques et parts positives du *nyama* qui sont effectuées par les partenaires de l'alliance cathartique.

[53] Radcliffe-Brown, 1949, "*Relations of this kind between paired groups are to be found in many parts of the world*", p.114. L'auteur cite des types d'organisation sociale par moitiés complémentaires, et rappelle l'exemple fameux de la dyade yin/yang théorisée dans la philosophie chinoise.

Aux reproches de Radcliffe-Brown adressés à Griaule et aux limites qu'il pose à l'analyse symbolique des pratiques sociales, s'ajoutent deux grandes critiques élaborées plus tardivement. Selon la première de ces critiques, il est erroné de vouloir penser les institutions humaines en référence aux croyances cosmologiques qui leur donneraient forme, c'est-à-dire de poser les valeurs et les croyances comme les déterminants des pratiques sociales. Ces croyances sont à analyser comme des constructions idéologiques destinées à légitimer le fonctionnement d'une société ou à le remettre en question en fonction des intérêts des différents groupes en recherche de pouvoir. Autrement dit, croyances et valeurs sont politiquement orientées et efficaces. Elles ne viennent pas tant orienter les actions humaines que leur donner une justification après coup[54]. En second lieu, on a fait observer que Griaule a été l'artisan, avec la collaboration de ses informateurs privilégiés, Ogotemmêli et Ongnonlou, de la construction d'une cosmologie, d'un système de valeurs et de croyances qui n'avaient pas ce caractère d'ensemble cohérent pour les individus. Clifford parle de cette cosmologie comme d'une somme imposante de savoirs métaphysiques, à l'image de la mythologie grecque, empreinte d'une *sophie* spécifique à la culture dogon[55]. Contrairement à la foi de Griaule en un travail de dévoilement ou de révélation de la vérité à travers l'initiation[56] de l'ethnologue, une approche dialogique de l'entreprise ethnologique aboutit à l'idée que l'ethnologue et ses informateurs sont les créateurs actifs, les auteurs des représentations culturelles. Ces auteurs ont des intérêts plus ou moins conscients à participer à cette construction. Pour les informateurs, ces intérêts peuvent être de renforcer l'unité du groupe par la construction d'une identité, à travers celle de valeurs communes de référence, mais aussi de légitimer leurs positions de détenteurs légitimes des savoirs du groupe. Quant à l'ethnologue, il peut vouloir acquérir la reconnaissance de ses pairs, le statut de meilleur connaisseur d'un groupe et de légitime porte-parole des valeurs à sauvegarder dans un contexte colonial.[57]

---

[54] Voir par exemple les analyses d'A. Bensa et de J.C. Rivierre sur l'usage politique des mythes (1988. "De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du roché Até (Nouvelle-Calédonie)", *L'Homme*, 106-107, 2-3, p.263-295) ou les analyses de J. Bazin et A. Bensa sur la manière dont les mythes ne retracent pas tant les valeurs du groupe que des intérêts particuliers ("Avant-propos". In : J. Goody, 1976. *La raison graphique, op.cit.*).

[55] Clifford, J. 1983. « Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation ». In Stocking, G.W. Jr. (eds), *Observers Observed. Essays on Ethnographic fieldwork., Ibid.* : *"More than just explanations or theories, these superb compendia present themselves as coherent arts of life, socio-mythic landscapes of physiology and personality, symbolic networks incarnate in an infinity of daily details"*, p.123-4.

[56] Dans cette optique, l'initiation n'est pas la participation de l'ethnologue à des rites qui autoriseraient son intégration au groupe ou l'accès à certaines informations secrètes cachées aux membres non-initiés du groupe (comme l'a fait Pierre Verger par exemple), mais un travail de long terme avec des informateurs qui révèlent peu a peu les connaissances métaphysiques de la culture locale. C'est ainsi que Clifford la définit *: « To say that ethnography is like initiation is not to recommend that the researcher should actually undergo the process by which a native attains the wisdom of the group. Griaule has little use for such a comédie. (...). The metaphor of initiation evokes, rather, the deepening of understanding that accrues to long-term field research with repeated visits throughout the anthropologist's career*" (p.144 et 152).

[57] Clifford évoque ces points dans le cas de Griaule : *"In the early fifties, Griaule presents himself as someone who knows Africa ; and he knows, too, what is good for Africa"*, p. 151.

3.2. Analyses symbolistes en Afrique de l'Est

En Afrique de l'Est, l'ethnologue américain T.O Beidelman affiche clairement ses références à la théorie griaulienne. Dans un article de 1966[58], il compare les points de vue de Radcliffe-Brown et Marcel Griaule sur les relations à plaisanteries, puis vient inscrire son travail dans une perspective symbolique : "*Yet in the case of joking relationships, it is only when we understand the ideology behind such behaviour that we can grasp the various motives and effects which this behaviour involves*"[59]. Il présente un panorama des croyances religieuses de la population Kaguru du nord-est de la Tanzanie et des représentations symboliques relatives à la notion de pollution du corps. Il développe alors une analyse centrée sur la figure du *mtani* comme intermédiaire entre le monde des vivants et le monde des morts, entre le profane et le sacré. La position liminaire qui échoit au *mtani* dans l'espace des représentations symboliques explique les tâches qui lui sont assignées dans le monde social. Son rôle principal consiste à rétablir l'ordre moral que les individus mettent en danger par leurs actions quotidiennes ("Watani *perform acts which help to re-establish moral order in the Kaguru world*"). Beidelman reprend donc les conceptions griauliennes de services rituels de purification opérés par les partenaires à plaisanteries, qui trouvent leur sens dans leur mise en perspective avec les conceptions symboliques du monde.[60]

Malgré les points de divergence dans les positions théoriques qui les fondent, fonctionnalisme et analyse symbolique reposent sur une conception normative de la société. Qu'elles soient énoncées par les instances politiques ou par les autorités religieuses, ce sont les règles qui permettent de penser le fonctionnement d'une société. Les règles ne sont pas appréhendées comme des modèles théoriques reconstruits par le chercheur, mais comme le moteur des actions individuelles. Elles ne laissent aux individus aucune marge de manœuvre et agissent comme un pouvoir de coercition sur les pratiques individuelles. Enfin, la société est perçue comme une entité homogène, sans clivages entre groupes, sans points de rupture, sans heurts entre générations, entre hommes et femmes, entre familles, entre regroupements sociaux autour d'intérêts propres et spécifiques.

[58] Beidelman, T.O. 1966. "*Utani* : some Kaguru Notions of Death, Sexuality and Affinity", *Southwestern Journal of Anthropology*, 22, 4, 354-80.
[59] Beidelman, T.O. *Ibid.*, p.356.
[60] Beidelman, T.O. 1997. *The cool knife. Imagery of gender, sexuality and moral education in Kaguru initiation ritual*, Smithsonian Institute.

4. Conséquence pour l'étude des "relations à plaisanteries"

Les orientations structuro-fonctionnalistes et symboliques des réflexions ethnologiques, marquées par une approche juridique des pratiques sociales, entraînent trois conséquences principales dans l'étude des "relations à plaisanteries" : le refus de l'histoire, le déni du politique, la fixation des groupes et des pratiques. Leurs caractéristiques et leurs limites, déjà évoquées de manière éparse, sont récapitulées ici. Cette présentation me permet d'indiquer les analyses que je souhaite développer dans la suite de ce travail, analyses qui prennent le contre-pied des réflexions précédentes, et qui s'inscrivent dans les développements récents de la discipline ethnologique et des réflexions sur les relations à plaisanteries.

4.1. Anhistorisme de l'ethnologie classique

La plupart des textes ethnologiques ne portent qu'un intérêt très secondaire à l'histoire des groupes sociaux. Les pratiques sociales, perçues comme des manières de faire qui se répètent sans changement au cours du temps, ne sont donc pas prises dans le cours de l'histoire. Ce désintérêt apparaît avec évidence dans la manière dont tout questionnement historique est évacué dès l'introduction d'un grand nombre de texte, et dans les styles rédactionnels adoptés. Ainsi, Dora Abdy, dans son article de 1924, se contente d'un lapidaire : "*the custom is said to be a very old one*"[61], et passe immédiatement à une compilation des attitudes des *watani* dans la région des monts Usambara. De même, T.O. Beidelman évacue tout questionnement historique dans son article de 1966 sur l'*utani*[62]. Il propose quelques points historiques dans un court paragraphe, avant de développer son analyse de la symbolique de l'*utani*, qui délaisse toute perspective historique. Ces deux exemples illustrent un mouvement général de désintérêt pour l'histoire palpable dans une grande partie des textes. On a évoqué plus haut que les auteurs rédigent généralement la présentation des actes effectués par les *watani* au présent simple, c'est-à-dire sous la forme de vérité générale, valable de tout temps. A aucun moment n'apparaissent des réflexions sur les possibles changements, les évolutions, les déplacements de pratiques selon les époques de leur mise en œuvre. Certes, redessiner les contours de l'histoire des sociétés qui n'ont pas laissé d'archives, et dont les récits oraux sont caractérisés par des trous noirs, des oublis, des remaniements stratégiques, est malaisé. En outre, les ethnologues dont nous présentons les textes n'ont pas toujours été en mesure de revenir sur leur terrain après plusieurs années, pour constater (ou non) que les pratiques auraient été modifiées. Mais il semble surtout que le souci de prendre en compte l'histoire était absent de l'esprit des chercheurs. La prise en considération de

[61] Abdy, D. 1924. *op.cit.*, p. 152.
[62] Beidelman, T.O. 1966. *op.cit.*, p.357.

l'histoire était même perçue comme une erreur méthodologique et un biais axiologique. On sait que Bronislaw Malinowski, chef de file de l'école fonctionnaliste et défenseur de l'ethnologie de terrain, rejetait les perspectives évolutionnistes qui avaient recours à l'histoire pour justifier la supériorité de certaines sociétés sur d'autres[63]. Contre cette tendance ethnocentrique, il soutient que le travail ethnologique doit être une saisie de chaque société dans sa spécificité, au temps de l'observation. Ce faisant, il déniait toute légitimité à un travail sur l'histoire de la société étudiée par l'ethnologue. L'influence de Durkheim sur l'ethnologie française et l'audience du structuralisme ont longtemps mis des barrières à la réhabilitation de la dimension diachronique. Ces optiques ont ouvert la voie à une conception très rigide du fonctionnement des sociétés exotiques : elles sont perçues comme des "sociétés froides"[64], figées, ancrées dans l'immuabilité de leurs coutumes ancestrales, ne pouvant être sujettes aux changements de leurs frontières ou de leurs pratiques sociales. Dans le cadre de l'*utani*, ce qui était valable en 1890 doit donc l'être en 1966. Et ce qui l'est en 1966 l'est toujours en 1997[65]. Pour ces chercheurs, il est évident que l'on peut, sans se poser des questions d'ordre épistémologique, produire des résumés de la "coutume *utani*" qui mélangent les données recueillies à des moments historiques distincts. C'est bien de cette manière, par une compilation de textes produits à différentes époques, que j'ai pu proposer au lecteur un résumé des pratiques de l'*utani*[66]. La devise semble être : on ne réfléchit pas au problème de l'anachronisme quand on n'est pas historien.

C'est seulement à partir du moment où l'histoire à été réintroduite en ethnologie, non pas sous la forme d'une histoire linéaire des évolutions mondiales, marquée par l'évolutionnisme, mais sous la forme d'une micro-histoire des sociétés étudiées, que la conception selon laquelle les sociétés exotiques étaient des sociétés immobiles a pu être combattue. Dans le cas de l'*utani*, il est incontournable de revenir sur l'histoire des sociétés du territoire tanzanien, pour comprendre les relations à plaisanteries et les pratiques qui les caractérisent. En apportant des éléments historiques sur les migrations, les contacts, les chevauchements, les constructions identitaires, les modalités diplomatiques, etc. entre les différentes sociétés, on est amené à donner de la profondeur à l'*utani*.

---

[63] Malinowski, B. 1945 (1961). *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press.

[64] Il faut distinguer entre l'abstraction des travaux structuralistes de Claude Lévi-Strauss (1949. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Mouton & Co, 1958. *Anthropologie Structurale*, Paris : Plon, 1964-1971. *Mythologiques*, Paris : Plon) et certaines de ses professions de foi sur la nécessaire appréhension de l'histoire (1973. *Anthropologie Structurale II*, Paris : Plon, p.23. "*Dédaigner la dimension historique, sous prétexte que les moyens sont insuffisants pour l'évaluer sinon de façon approximative, conduit à se satisfaire d'une sociologie raréfiée où les phénomènes sont comme décollés de leur support*").

[65] Reichar, 1890. *op.cit.* Beidelman, 1966. *op.cit.* Beidelman, 1997. *op.cit.*

[66] *Supra*, chapitre I.

4.2. Le déni du politique

Les approches fonctionnalistes et symboliques de la réalité sociale ne se sont pas données les instruments adéquats pour saisir la dimension politique qui donne corps aux pratiques sociales. L'une insiste sur le bon fonctionnement du groupe, sur la reproduction des modes d'organisation et des représentations qui le fonde, l'autre sur la stabilité des valeurs et des symboles sur lesquelles s'appuie le groupe pour se perpétuer. Elles ont donc ceci en commun qu'elles passent sous silence les dysfonctionnements, la conflictualité, les stratégies de prise de pouvoir, les conflits entre groupes. Elles soulignent la reproduction stable et homogène du groupe là où d'autres voient des changements et des ruptures.

Dans les analyses de l'*utani*, le premier phénomène qui indique le refus de prendre en considération la dimension politique des sociétés africaines, et "exotiques" en général, c'est l'intérêt incessant des auteurs pour les relations à plaisanteries dites intra familiales. Cet intérêt prend corps dans une optique structuro-fonctionnaliste, qui valorise d'un côté la cohésion, le bon fonctionnement, la "conjonction sociale" pour reprendre l'expression de Radcliffe-Brown ; de l'autre la détermination des comportements individuels à partir de la position d'un individu dans la structure familiale. Le domaine de la parenté est un "poids lourd" de l'ethnologie, qui n'a cessé d'appeler les chercheurs et de donner lieu à une quantité innombrable de travaux. On constate que la dimension interethnique des relations à plaisanteries se réduit souvent à une mention en bas de page, un paragraphe perdu dans une montagne d'arguments en termes d'attitudes prescrites et prohibées. Lorsque cette dimension est prise au sérieux, on constate avec regret que les auteurs ont tendance à mettre en œuvre le même type d'analyse que celui développé dans le cadre intrafamilial. Par un tour de passe-passe, en remplaçant, dans les définitions les plus courantes des relations à plaisanteries, le terme "intrafamilial" par celui d'"interethnique", et les termes de "parents" ou d'"alliés" par celui de "groupes ethniques", on obtient l'avatar suivant : "les relations à plaisanteries *interethniques* sont une technique pour éviter l'explosion des conflits entre des *groupes ethniques* aux intérêts potentiellement discordants". La mise en parallèle entre des pratiques dont la comparaison dévoile des similarités déroutantes est non seulement légitime mais sans doute incontournable. Toutefois, plaquer la logique des relations entre des formations sociales larges sur celle des relations entre individus relève de la gageure (d'autant plus que de nombreuses voix s'élèvent depuis longtemps contre la manière dont ces relations familiales ont été théorisées). En second lieu, l'accent qui a été porté sur la dimension comique et/ou sur la dimension cathartique des relations à plaisanteries révèle le désintérêt pour leur dimension politique[67]. Défendre l'idée que c'est le comique qui constitue l'essence même de ces relations,

[67] Voir par exemple l'article de Mary Douglas, "The Social Control of Cognition : some Factors in Joke Perception", *Man*, 3, 361-376. L'auteur a apporté sa contribution dans le cadre d'un colloque sur les "relations à plaisanteries organisé à Makerere,

et que ce comique constitue un lieu de défoulement des tensions, nécessite de laisser sur le bord du chemin 1) le pôle d'entraide, de solidarité entre groupes qui constitue pourtant, pour les acteurs locaux, un point important de ces relations 2) la question des alliances politiques passées entre les chefs des formations sociales diverses 3) la pertinence des frontières des groupes envisagés, tout aussi bien familiaux que sociaux. On aboutit à un psychologisme généralisé qui ne permet pas de saisir la logique des phénomènes sociaux.

Il faut noter que les ethnologues d'obédience fonctionnaliste (aussi bien structuro-fonctionnaliste que culturo-fonctionnaliste) semblent avoir été mal à l'aise face à la question des relations à plaisanteries entre groupes sociaux. En effet, tous les documents indiquent, sans erreur possible, qu'un certain nombre de pratiques sont partagées par des groupes sociaux distincts. Les comportements d'entraide (se prêter de l'argent, des vêtements, faire preuve d'hospitalité, etc.) et les échanges de grossièretés ne sont pas propres à un groupe, mais aux deux groupes qui entretiennent des liens historiques spécifiques, voire entre plusieurs groupes. En outre, ce sont des comportements analogues que l'on retrouve dans le monde entier. En d'autres termes, il y aurait bien là quelque chose d'interculturel ou d'universel, quelque chose qui ne peut être réduit aux spécificité culturelles d'un groupe donné, et que les ethnologues ne peuvent ignorer, tant les matériaux concordent. Or la perspective monoethnique adoptée par les ethnologues dans les années 1920-1960 contraint ces derniers à jongler avec des instruments conceptuels inadaptés pour saisir la réalité des pratiques. Il leur faut penser l'interculturel en termes monoculturels, d'où les maladresses dans les analyses des relations à plaisanteries et l'impression que certaines analyses ne font que pressentir les logiques principales sur lesquelles reposent ces pratiques. La difficulté à penser les relations entre clans a été moindre, dans la mesure où les clans sont pensés comme des entités qui se dissolvent dans l'ethnie. Les clans n'étant que des portions d'ethnie, ils ont une même culture en commun. Ils partagent les mêmes pratiques et les mêmes représentations. Autrement dit, la logique monoethnique peut très facilement intégrer le découpage en clans, à condition de considérer ces clans comme des sous-groupes culturels. Un tel mode d'analyse permet, encore une fois, de ne pas s'aventurer dans la catégorie d'interculturel.

Ouganda, en 1966. Elle s'interroge sur la question du comique dans une optique symbolique et universaliste, rejetant la question du politique hors de son champ d'intérêt.

4.3. Substantialisme et groupes sociaux

Dans l'étude des relations à plaisanteries interethniques, les formations sociales ont largement été appréhendées à partir des catégories classiques d'"ethnies" et de clans". Ces catégories sont pensées selon un schème essentialiste qui voit dans les groupes sociaux des entités closes sur-elles-mêmes, caractérisées par des pratiques culturelles, économiques et politiques uniques et spécifiques[68]. Ainsi, dire : "*les relations à plaisanteries existent entre deux groupes ethniques donnés*", c'est considérer ces groupes comme quelque chose d'acquis, et ne pas interroger les frontières du groupe, la labilité des appellations, la pluralité des appartenances, l'historicité de la construction des groupes. Si cela autorise à penser la question des rapports entre ethnies, et donc de dépasser les perspectives monographiques ou monoethniques passées, on ne fait pourtant que substituer une problématique pluriethnique qui a toujours recours aux concepts classiques d'ethnies[69]. Les rapports y sont pensés en termes de juxtaposition dans l'espace de deux cultures données et distinctes, et non pas en termes de continuité, à la fois géographique et culturelle. La catégorie de clan n'a pas plus de réalité que celle d'ethnie. Le clan a aussi été envisagé comme un préconstruit stable et immuable pour les acteurs, ce qui est erroné et relève d'un parti pris idéologique. Comme le rappelle Jan Vansina, "*le cas des « lignages » et des « clans » est pourtant assez semblable à celui de l'« ethnie ». Mais on a eu tendance à voir dans ces notions des expressions de réalités sociales invariables. Pourtant ces concepts et surtout les constructions faites à partir de ces concepts sont des idéologies. Comme toutes les idéologies, celle qui se fonde sur le lignage segmentaire ou sur le clan ne correspond pas à l'organisation sociale vécue(...)*"[70]. Autrement dit, tout comme l'ethnie, le clan et le lignage n'ont de réalité que dans les théorisations savantes.

Le schème essentialiste sur lequel repose l'appréhension des pratiques de l'*utani* se distingue aisément dans les écrits ethnologiques. Les variations dans les pratiques ou les variations dans les propos tenus sont toujours pensées en rapport à l'identité ethnique de l'interlocuteur. Ainsi, R.E. Moreau rapporte toujours l'appartenance ethnique de son interlocuteur comme une donnée intangible (*"« You might get angry inside at the most insults of your* mtani*, but you must say it is my* mtani *» : Nyakyusa" ; "A Sumbwa declared that (..)" ; "When I told a Nyakyusa of these functions of the Bondei* mtani *he volunteered that exactly*

[68] Amselle, J.L. et M'Bokolo, E. 1985. *Au cœur de l'ethnie, op.cit* ; Barth, F. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of culture Difference, op.cit.*, Kopytoff, I. (eds) *1987. The African Frontier, op.cit.*

[69] Cf. la critique de l'ouvrage de De Bruijn, M. et Van Dijk, H. (eds) 1997. *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Paris : Karthala. In : Amselle. et M'Bokolo, *Ibid.*, p.vii.

[70] Vansina, J. 1980. "Lignages, idéologies et histoire en Afrique équatoriale", *Enquêtes et documents d'histoire africaine*, Centre d'histoire de l'Afrique, Louvain, vol.4.

the same held good in his tribe")[71]. Cette manière d'indiquer le groupe ethnique ou clanique des interlocuteurs ne constitue pas, pour l'ethnologue, un point de départ qui pourrait lui permettre de penser l'usage des catégories identitaires, mais elle est une indication du lien indéfectible entre pratique sociale et appartenance ethnique. Or, en suivant les propos de J. Bazin, qui rappelle que dans les analyses passées, "*c'est la bambaraïté qui fait agir le Bambara et inversement, chacun de ses actes la signifie*"[72], on peut affirmer qu'attribuer un certain nombre de pratiques d'*utani* à un groupe ethnique donné, et indiquer qu'un individu met ces pratiques en œuvre parce qu'il appartient à ce groupe, c'est recourir à une vision substantialiste des groupes sociaux.

Enfin, pour rappeler un point sur lequel s'accorde aujourd'hui la grande majorité des ethnologues, l'ethnie et le clan sont des constructions idéologiques héritées de la période pendant laquelle les administrations coloniales ont crée des nouvelles chefferies par souci de gestion économique et politique du territoire. Ces constructions sont devenues, par effet de rétroaction, les catégories identitaires dans lesquelles les individus se pensent aujourd'hui[73]. Les politiques d'imposition des catégories de l'administration coloniale et la diffusion des écrits ethnologiques ont fait de ces identités ethniques des objets du sens commun. Elles sont donc aussi les catégories dans lesquelles sont explicitées, pour l'ethnologue, les relations d'*utani*. Quand un interlocuteur affirme : "*les Waluguru ont* utani *avec les Wanyamwezi*", l'ethnologue ne doit pas uniquement s'interroger sur le signifiant *utani*, mais aussi sur les référents *Waluguru* et *Wanyamwezi*. On ne peut reprocher aux ethnologues passés de n'avoir pas su saisir les enjeux de ce processus de désignation externe et de réappropriation allogène. Mais les écrits plus tardifs, qui continuent à asseoir leurs analyses sur une conception des groupes sociaux comme entités culturelles closes, qui se seraient perpétuées à travers la colonisation sans être bouleversées par elle, reproduisent les erreurs grossières caractéristiques du discours ethnologique classique.

[71] Moreau, R.E. 1944. *op.cit.*,

[72] Bazin, J. 1985. *op.cit.*, p.90.

[73] Amselle et M'Bokolo, 1985. *op.cit.* ; Mudimbe, V.Y. 1988. *The invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press ; Hobsbawm, E. et Ranger, T. (ed.). 1983. *The Invention of Tradition*, *op.cit.* ; Gann, L.H. et Duignan, P. 1969. (ed.). *Colonialism in Africa, 1870-1960*, Cambridge : Cambridge University Press

III. La filiation fonctionnaliste et symboliste dans les travaux ethnologiques

La définition de l'*utani* qui se met ainsi en place me semble contenir tous les travers d'une discipline qui nie les dimensions historiques et politiques des sociétés qu'elle étudie. Cette définition n'en devient pas moins la panacée des monographies parues dans les années 1960-1970, des études contemporaines sur des territoires" exotiques" et des travaux qui se replient sur les territoires non-exotiques des mondes dits "contemporains".

1. les monographies est-africaines : l'empire du paradigme fonctionnaliste

Un rapide panorama des principales monographies qui concernent l'Afrique de l'Est, en particulier celles qui se rapportent aux Etats du Kenya, du Malawi, de la Tanzanie, de l'Ouganda et de la Zambie, révèle le passage à la postérité de la notion de "relations à plaisanteries" telle qu'elle a été construite par les ethnologues. Les pratiques qu'elle désigne deviennent un des éléments semble-t-il incontournables d'une bonne monographie. Aux thèmes classiques de la parenté et de l'alliance vient s'ajouter celui des relations à plaisanteries. L'accent est largement porté sur les dites "relations à plaisanteries intrafamiliales", ou "parenté à plaisanteries", plutôt que sur les relations interethniques. Ces dernières ne donnent lieu qu'à une mention rapide et peu fournie en détails. Certaines régions de l'espace est-africain ont suscité de nombreux travaux, principalement en raison de l'implantation d'instituts de recherche ou d'universités. C'est ainsi qu'il existe une pléthore d'informations sur la Rhodésie du Nord, aujourd'hui la Zambie, alors qu'il est vrai que les documents disponibles sur la Tanzanie, dont les zones intérieures ont longtemps été désertées par les administrateurs et les ethnologues, sont en nombre restreint.

1.1. Quelques exemples de monographies est-africaines

Parmi ces monographies, on trouve celle de J.C. Mitchell sur les Yao du Malawi, parue en 1956 sous le titre *The Yao Village. A Study in the Social Structure of a Malawian People*[74]. L'auteur mentionne principalement les relations à plaisanteries entre cousins-croisés. Il indique que ceux-ci tiennent des propos généralement empreints de fortes connotations sexuelles quand ils s'adressent à une personne du sexe opposé. Selon lui, ces types de relations émergent afin de faire disparaître l'hostilité qui existe entre groupes de cousins-croisés : "*Thus the joking between cross-cousins in the village context is a means whereby the hostility between the component groups is dissipated and the harmony within the village*

[74] Mitchell, J.C. 1956, *The Yao Village. A Study in the Social Structure of a Malawian People*, Manchester : Manchester University Press.

maintained"[75]. Son approche théorique se trouve dans la droite ligne de celle tracée par Radcliffe-Brown. Des travaux effectués dans la région de Shoa, dans le sud-ouest éthiopien, recourent à la catégorie "relations à plaisanteries". Dans l'ouvrage qui en ressort, paru en 1966[76], A. Shack souligne l'existence de formes de plaisanteries et de moqueries entre clans. Il souligne que ces comportements sont régis par des normes qui les empêchent d'être excessifs ("*Behaviour must not be pushed too far*", "*Joking relationships are defined within certain limits*"[77]). Il met en lumière l'existence de ce type de relations entre beaux-frères et belles-sœurs, avant de dévoiler le travail auquel il se réfère et qui semble lui servir de modèle, celui de Fortes sur les Tallensi. Bien qu'il lui semble que ces types de comportements soient moins répandus que chez les Tallensi, il reprend l'analyse de Fortes et la définition que ce dernier donne des relations à plaisanteries presque mot à mot, affirmant avec évidence l'inscription de son travail dans une perspective fonctionnaliste : "*It is a means of reconciling and counteracting tensions of a double-edged social relationship where conflicting interests of structurally opposed groups are bound together by strong ties of obligatory goodwill in another aspects of their social relations*". Les monographies qui paraissent dans les années 1960 sont dans leur majorité la production des épigones du fonctionnalisme.

1.2. Monographies sur la Tanzanie

Les mêmes caractéristiques sont repérables dans les différentes monographies qui paraissent sur le Tanganyika. En 1960, suite à une demande de l'administration coloniale britannique, R. Young et H.A. Fosbrooke mènent une enquête de type ethnographique sur la population des Waluguru[78]. L'objectif de leur ouvrage est de comprendre les raisons qui expliquent les réticences de cette population face aux tentatives d'amélioration de la production agricole. Les auteurs proposent un travail de type monographique, destiné à comprendre le fonctionnement social de la société Luguru. Une bonne connaissance de ce fonctionnement social doit leur permettre d'expliquer les mouvements collectifs de résistance à l'introduction de nouvelles pratiques agricoles (en particulier le terrassement). Après un chapitre sur l'histoire de la "tribu" des Waluguru, les auteurs se concentrent sur la "structure sociale Luguru". Ils insistent sur la distinction entre clans et lignages, et font part de l'existence de relations à plaisanteries réciproques (*utani* ou *ugongo*) entre clans matrilinéaires, et ceci suivant une formation triangulaire (un clan est généralement liés par *utani* avec deux autres clans). Leurs remarques sur l'*utani* sont largement anecdotiques, ne sont d'aucun intérêt informatif par rapport à l'optique de l'ouvrage, et ne se réfèrent à aucun

[75] Mitchell, *Ibid.*, p.203.
[76] Shack, W.A. 1966. *The Gurace : A People of the Ensete Culture*, London : International African Institute.
[77] Shack, *Ibid.* p.148.
[78] Young, R. and Fosbrooke, H.A. 1960. *Smoke in the hills,* Evanston : Northwestern University Press.

des auteurs ayant mentionné ce type de relations chez les Waluguru (McVicar, 1935) ou dans d'autres populations de Tanzanie. En d'autres termes, les auteurs se plient aux exigences monographiques sans s'interroger sur leur pertinence, contribuant ainsi à faire circuler les conceptions erronées classiques sur l'*utani*.

L'ethnologue P. Rigby, qui a fait paraître un article sur l'*utani* en 1968, publie un ouvrage général sur les Wagogo en 1969[79]. Il ne manque pas d'y faire paraître, dans un chapitre sur les clans, une description des modalités des relations d'*utani* dans la population de son étude. Il distingue *utani* interclanique et *utani* intrafamilial, et indique un troisième type de relations à plaisanteries entre individus d'une même classe d'âge. Il fournit des appréciations sur la qualité des plaisanteries échangées, assurant que ce sont les cousins-croisés qui se montrent, parmi les partenaires à plaisanteries, les plus subtiles ("*They joke in a much more subtle and clever way*"[80]). On regrette de ne pas avoir des exemples savoureux de l'esprit dont ils peuvent faire preuve, bien qu'on ne soit pas sûr de savoir y goûter à la manière de P. Rigby. Mais on regrette surtout l'absence de renouvellement dans l'approche théorique.

A la fin des années 1960, deux ouvrages viennent compléter les célèbres "ethnographic surveys of Africa" publiées par l'International African Institute (I.A.I.)[81]. Le premier de ces ouvrages est celui de R.G. Abrahams sur les populations de l'Unyamwezi[82], le second celui de B.K. Taylor[83] sur les populations bantu des Grands Lacs. Leur objectif est clairement affiché : les travaux de cette collection constituent une série d'études claires et totalisantes qui portent sur l'ensemble des caractéristiques d'un groupe ethnique donné, aux frontières clairement dessinées[84]. Ces études doivent pouvoir être utiles au développement, à l'éducation et à la recherche en Afrique[85]. Chacune d'elles mentionne, pour une population donnée, les types de relations à plaisanteries qu'elle entretient en son sein (entre parents, entre alliés), entre les clans qui la compose, ou avec des groupes voisins distincts (ethnies). Les descriptions frappent par leur fidélité aux conceptions fonctionnalistes du monde social : analyses en

---

[79] Rigby, P. 1969. *Cattle and Kinship among the Gogo. A Semi-pastoral Society of Central Tanzania*, Ithaca and London : Cornell University Press.

[80] Rigby, P. *Ibid.* p.287.

[81] L'ouvrage majeur dans cette collection sur l'Afrique de l'Est est celui de Prins, A.H., 1952. *The Coastal Tribes of the North-Eastern bantu (Pokomo, Nyika, Taita)*, East Central Africa, Ethnographic Survey of Africa, London, International African Institute.

[82] Abrahams, R.G. 1967. *op.cit.*

[83] Taylor, B. K. 1969. *The Western Lacustrine Bantu (Nyoro, Toro, Nyankore, Kiga, Haya and Zinza, with sections on the Amba and Kojo)*, East Central Africa, Part XIII, Ethnographic Survey of Africa, London, International African Institute.

[84] C'est tout le paradoxe de ces études de vouloir présenter les traits culturels de groupes donnés tout en insistant sur la difficulté à cerner leurs limites spatiales et identitaires. Abrahams présente par exemple le groupe des Nyamwezi en précisant qu'il est le résultat d'un processus historique de migrations de groupes divers et que les frontières avec les groupes Sukuma, Ha, etc. sont floues. Pourtant il persiste à remplir les "cases du tableaux" (Goody) des caractéristiques qui définiraient ce groupe.

[85] It is a "*series of concise and comprehensive studies (to) make connection with the prospects for development, education and research in Africa*", they "*provide in readily comprehensible form an outline of available knowledge concerning the people of Africa in a series of short systematic studies of the location, environment, economy, crafts, social system, political organization and religious beliefs of each people or group of related people*". Abrahams, R.G., *op.cit.*

termes de catégories juridiques, rapide évocation des fonctions des relations à plaisanteries entre groupes ethniques : "*intertribal joking serves the function of helping members to establish friendly relations when passing through or settling down on other regions*"[86]. Les énoncés proposés au lecteur s'en tiennent aux effets de ce mode de relations, mais n'évoquent pas la question de leurs conditions de production. Sachant que les "ethnographic surveys" résultent de la synthèse des écrits précédents sur les populations en question, on ne peut guère être étonné de leur classicisme. Et il serait anachronique de leur reprocher d'avoir raté ce qui à l'époque commençait seulement à prendre consistance, à savoir le dévoilement des constructions identitaires opérées conjointement par les ethnologues, les administrateurs et les informateurs exégètes de leur culture, tout cela dans une situation coloniale caractérisée par des rapports de pouvoir dissymétriques. Toutefois, on constate qu'elles constituent une pierre supplémentaire à l'édification du discours unitaire qui enserre le signifiant *utani*.

Ces quelques exemples de monographies montrent avec évidence que la catégorie "relations à plaisanteries" est entrée dans le vocabulaire courant de l'ethnologue. Il n'est plus besoin d'interroger sa pertinence, puisqu'il désigne une entité non problématique considérée comme une réalité pour tous, à la manière de la parenté. Les mêmes expressions sont employées (*"joking partners", "privileged horseplay", "priviledged agression", "priviledged familiarity", "verbal abuse"*, etc.), les mêmes analyses du phénomène reviennent, en termes de préservation de l'ordre social contre les velléités conflictuelles des individus et des groupes (*"it serves the function of helping members to establish friendly relations"*, *"it marks latent tensions between parties", "it is a means of reconciling and counteracting tensions"*), les mêmes découpages se retrouvent d'un ouvrage à l'autre entre relations intrafamiliales, relations interclaniques et relations interethniques. Le discours unitaire qui a pris naissance autour de la catégorie ethnologique de "relations à plaisanteries" est perpétué et légitimé par ces travaux monographiques.

[86] Abrahams, *Ibid.*, p.67.

2. Dictionnaires et ouvrages de synthèse en ethnologie

Il est très rare de trouver des entrées directes pour les expressions "relations à plaisanteries", "parenté à plaisanteries", "joking relationships", "*utani*", "plaisanteries", etc. dans les encyclopédies qui regroupent les notions clés de l'ethnologie. Pour contourner ce problème, il est la plupart du temps utile de s'intéresser à l'entrée "parenté". C'est dans cette catégorie que l'on peut trouver abordé le thème des relations à plaisanteries. Apparaît alors le résumé des pratiques que cette expression subsume, conjugué aux quelques réflexions développées par les principaux théoriciens. L'intégration des relations à plaisanteries à la parenté témoigne de l'axe qui a orienté leur étude, comme je l'ai affirmé plus haut. Les relations à plaisanteries intrafamiliales sont présentées comme la forme originelle de ces modes d'interactions spécifiques. Elles constituent l'instrument de mesure des formes considérées comme dérivées des relations interclaniques et interethniques. Dans cette optique, ces dernières ne peuvent être pensées autrement que comme une sorte de "parenté fictive" : les pactes qui instituent les relations à plaisanteries entre groupes sont pensés comme des alliances, tissant des liens spécifiques de proximité, à la manière des alliances matrimoniales dans le cadre familial. C'est le modèle de la famille qui constitue la référence originelle pour comprendre l'interethnique, et les arguments d'extension des relations existant au sein de la famille aux relations entre groupes, déjà évoqués, parsèment les résumés. Les exemples que je propose ici sont tirés de quelques ouvrages qui n'ont pas la prétention d'être des références incontournables, mais qui résument l'optique généralement suivie dans la présentation des relations à plaisanteries.

2.1. Dictionnaires de l'ethnologie

Prenons un des dictionnaires français d'ethnologie qui récapitulent les grands concepts mis en œuvre dans cette discipline : le *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie* sous la direction de Pierre Bonte et Michel Izard[87]. Le terme de "relations à plaisanteries" ne constitue pas une entrée en lui-même. Il apparaît à la fin du développement sur la notion de parenté, quant les auteurs traitent du système d'attitudes associées aux terminologies de parenté. Les "relations à plaisanteries" sont présentées conjointement aux "relations d'évitement". Selon les auteurs, ces deux types de relations constituent les deux pôles entre lesquels s'échelonnent les attitudes adoptées par les individus[88]. On constate donc que les "relations à plaisanteries" sont présentées de manière très classique, dans leur dimension intrafamiliale. Dans le sous-paragraphe sur la "pseudo-parenté", définie comme l'ensemble des "*relations sociales qui s'expriment en termes de parenté sans pour autant résulter de liens*

[87] Bonte, P. et Izard, M. 1991. Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie, Paris : PUF.
[88] Bonte, P. et Izard, M. *Ibid.*, p.554.

de parenté effectivement reconnus (par la consanguinité ou le mariage)"[89], les auteurs évoquent les parentés rituelles, les parentés de sang et les parentés de lait, par lesquelles l'identité des individus est symboliquement établie. Mais aucune mention n'est faite des "relations à plaisanteries", alors même qu'e ces relations se fondent sur l'usage d'un vocabulaire familial, et que les parentés de sang (ou pacte de sang) sont, dans les traditions orales, généralement évoquées pour fonder les pratiques de plaisanteries.

Dans une encyclopédie spécialisée intitulée *Marriage, Family and Relationships. A Cross-Cultural Encyclopedia*, publié en 1994[90], on trouve une entrée "relations à plaisanteries" ("*joking relationships*", p.158). Au plaisir de trouver le sujet qui nous intéresse se mêle rapidement la déception de n'y lire que des résumés succincts des pratiques de plaisanteries suivant une perspective fonctionnaliste. Les relations à plaisanteries sont présentées en trois temps : présentation des acteurs, celle des moments où prennent place ces relations, celle enfin des attitudes prescrites aux cours des rencontres. Les premiers acteurs ("*specified classes of people*") mentionnés sont ceux du groupe familial. On distingue les relations entre certains membres du groupe familial et les relations entre affins. Les relations entre groupes sont rapidement mentionnées à la fin de la présentation des acteurs (clans, lignages, ethnies). Les contextes évoqués dans la mise en œuvre de ces pratiques sont ceux des funérailles, des mariages et des rencontres fortuites. Enfin, les attitudes adoptées par les acteurs au cours des interactions sont d'abord présentées dans leur dimension comique, vulgaire ou obscène L'existence de modalités d'entraide, d'assistance et d'hospitalité entre les individus concernés par les relations à plaisanteries sont évoquées en passant. La manière dont ces attitudes sont exposées au lecteur est ambivalente. Le recours à des expressions qui mettent en lumière la possibilité, ou les "attentes" sociales ("*expected*") est récurrent alors que le caractère obligatoire des attitudes à adopter a été affirmé en début de présentation ("*the expression of this behaviour is mandatory*"). On retrouve dans cette présentation des relations à plaisanteries les interprétations structuro-fonctionnalistes qui marquent les années 1920-1970. En d'autres termes, non seulement ces interprétations sont aujourd'hui les seules légitimes dans le champ ethnologique, mais il semblerait qu'aucune perspective nouvelle ne vienne leur faire concurrence.

[89] Bonte, P. et Izard, M., *Ibid.*, p.550.

[90] 1994. *Marriage, Family and Relationships. A Cross-cultural Encyclopaedia*, Gwen J. Broude, ABC-CLIO, Santa Barbara, California ; Denver, Colorado ; Oxford, England.

2.2. Ouvrages de synthèse sur l'ethnologie

Dans son ouvrage de présentation sur les théories de la parenté, Christian Ghasarian[91] évoque les relations à plaisanteries dans le chapitre sur la parentèle, c'est-à-dire sur le groupe des consanguins, des alliés, et des parents fictifs réunis. Il explique que les relations avec les membres de la parentèle, aussi appelés les apparentés, sont marquées par des comportements normatifs, dont les deux formes principales sont les relations d'évitement et les relations à plaisanteries. Il définit dans un premier temps les relations à plaisanterie uniquement en rapport à leur dimension comique, et il insiste sur la logique juridique qui fonde ces pratiques relevant de la coutume ("*La relation à plaisanterie est la coutume qui autorise, voire oblige une personne à se moquer d'une autre sans que celle-ci puisse s'en offusquer*"[92]). Les relations à plaisanteries sont avant tout présentées d'un point de vue familial, l'auteur passant en revue les différentes "classes" de parents qui plaisantent, piochant ses exemples dans des groupes ethniques variés (chaque paragraphe commence par l'expression "chez les" : *chez les Wolofs*, *chez les Matis*, *chez les Touareg*, *chez les Haoussa*, etc.). Il mentionne dans un dernier paragraphe l'"*extension*" de cette "*coutume*" aux clans qui existent "*chez les Sakalaa de Madagascar*". Il présente ce phénomène de manière détaillée, mais sans préciser si cette spécificité Sakalaa ne se retrouverait pas dans d'autres groupes sociaux et dans d'autres aires culturelles. C'est à ce moment de sa présentation qu'il évoque l'importance de l'entraide et de la solidarité entre les groupes ainsi liés ("*obligation inconditionnelle d'entraide*"), mais les principales informations qu'il fournit concernent les "*obligations réciproques d'insultes*"[93]. Certes, l'auteur clarifie l'esprit didactique qui a guidé la rédaction de l'ouvrage, à savoir la présentation des "*thèmes majeurs de l'anthropologie de la parenté*"[94], de sorte qu'il ne fait qu'exposer des idées qui ne sont pas les siennes, mais il n'en reste pas moins qu'il résume une perspective structuro-fonctionnaliste dominante dans l'étude des pratiques des relations à plaisanteries, et dans les ouvrages généraux et vulgarisateurs de la discipline ethnologique, sans proposer en contrepoint des éléments de critiques.

Les encyclopédies, les dictionnaires et les ouvrages de synthèse de l'ethnologie présentent, sans le dire explicitement, une définition structuro-fonctionnaliste des relations à plaisanteries. Les réflexions de Radcliffe-Brown sont présentées comme un point d'aboutissement au lieu d'être pensées comme les fondements sur lesquels construire des approches critiques. Il est intéressant de noter que les ethnologues les plus souvent cités dans

[91] Ghasarian, C. 1996. *Introduction à l'étude de la parenté,* Paris : Seuil.

[92] Ghasarian, *Ibid*, p.192.

[93] Ghasarian, *Ibid.*, p.194.

[94] Ghasarian, *Ibid.*, p.9, "Introduction". Cette absence de mise à distance des modes de pensées structuralistes est d'autant plus étonnante que l'on connaît l'intérêt de l'auteur pour les perspectives postmodernes . Voir Ghasarian, C. 1998. "A propos des épistemologies postmodernes", *Ethnologie française*, XXVIII, 4, 563-577.

ce type d'ouvrages sont Tylor, Lowie, Eggan et en dernier lieu, Radcliffe-Brown, de sorte que les travaux les plus récents qui sont utilisés pour présenter les relations à plaisanteries remontent à la fin des années 1940. On constate que les aspects comiques, cathartiques et cohésifs de ces modes d'interaction sont largement privilégiés, alors que les dimensions politiques et historiques sont complètement ignorées. Les relations à plaisanteries entre groupes sociaux sont toujours évoquées de manière secondaire, comme si elles constituaient une sorte d'avatar hideux des relations intrafamiliales. Le discours unitaire produit par les premiers théoriciens est reproduit par leurs successeurs.

3. Travaux récents sur les relations à plaisanteries.

De nombreux travaux ethnologiques récents, aussi bien en terrain exotique que dans les pays d'origine de l'ethnologue, manipulent le concept de "relations à plaisanteries" sans introduire de réflexions vraiment nouvelles, acceptant le biais fonctionnaliste qui a participé à sa construction. La plupart de ces travaux reprennent à leur compte les réflexions sur la fonction de maintien du lien social des relations à plaisanteries et insistent sur sa dimension émotionnelle/psychologique/cathartique. Sans vouloir être exhaustive, je pointe ici les logiques fonctionnalistes de quelques-uns de ces travaux. Je précise que je laisse pour le moment de côté les formes actuelles de la réappropriation de la thématique des relations à plaisanteries par des intellectuels et hommes politiques africains, à des fins de promotion d'une culture nationale. Je traite cette question dans le dernier chapitre du présent travail.

3.1. Les travaux en terrain exotique

Dans le domaine de l'ethnologie exotique, le concept de "relations à plaisanteries" est longtemps resté l'objet d'une attention soutenue. Des articles sont parus de manière régulière au cours des années 1970 et 1980, reprenant les perspectives théoriques passées ou les critiquant du bout des lèvres[95]. Depuis une dizaine d'années, on remarque un regain d'intérêt pour cette thématique[96]. Mais le plus souvent, les entreprises critiques majeures qui ont donné

[95] Hammond, P.B. "Mossi Joking", *Ethnology*, 3, 259-267 ; Sharman 1969. "'Joking in Padhola : categorical relationships, choice and social control", *Man*, 4(1), 103-172 ; Kennedy, J.G. 1970. "Bonds of Laughter among the Tarahum Indians : Towards a Rethinking of Joking Relationships Theory". In Goldschmidt, W. et Hoijer, H. *The Social Anthropology of Latine America*, Berkeley : University of California ; Smith, P. 1971."Principe de la personne et catégories sociales". In *La notion de personne en Afrique Noire* ; Freedman, J. 1977. "Joking Affinity and the Exchange of Ritual Services among the Kiga of Northern Rwanda : an Essay on Joking Relationship Theory", *Man*, 12(1), 154-165 ; Phillips, S. Jr. 1978. "Bachama Joking Categories : Toward New Perspectives in the Study of Joking Relationships", *Journal of Anthropological Research*, 34, 47-71 ; Drucker-Brown, S., 1982. "Joking at Death : the Mamprusi Grand-Parents/Grand-Children Relationship", *Man*, 17, 714-727 ; Heald, S. 1990. "Joking and Avoidance, Hostility and Incest : An Essay on Gisu Moral Categories, *Man*, 25(3), 377-392.

[96] Un ouvrage a été publié en 2002 par A.J. Sissao, 2002. *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso : mécanismes de fonctionnement et avenir*, Ouagadougou : Sankofa & Gurli Editions. Des articles sont récemment parus, notamment Gundelach, P. 2000. "Joking Relationships and National Identity in Scandinavia", *Acta Sociologica*, 43, 113-122 ; Hagberg, S. 2002. "The Politics of Joking Relationships in Burkina Faso", Papers presented at the workshop on "Friendship,

lieu à des articles sont restées méconnues de nombreux ethnologues[97], et ceux-ci continuent à utiliser le concept de "relations à plaisanteries" sans questionnement d'ordre épistémologique.

Certaines recherches portant de manière spécifique sur les relations à plaisanteries en Afrique reprennent, sans mise à distance critique, les réflexions passées des ethnologues américains, britanniques et français. Dans un article sur les sociétés mandingues, Tamba Doumbia[98] distingue trois types de relations à plaisanteries : la *sinankuna*, la parenté à plaisanteries et les relations entre membres d'une même classe d'age. Il reprend à son compte la perspective juridique qui fait des pratiques sociales de la parenté à plaisanteries le résultat de droits et de devoirs figés ("*La hiérarchie sociale comporte des exigences qui seraient écrasantes s'il n'y avait que des devoirs. Cependant il se trouve qu'à chaque devoir correspond un droit*"[99]). Quant à la *sinankuna*, qu'il nomme "alliance cathartique", selon l'expression forgée par Griaule, il la définit principalement à partir de ses fonctions principales, toujours dans une perspective normative (il parle du "*code de conduite*"[100] de la *sinankuna*). Enfin, il propose une typologie de la *sinakuna* dans laquelle il se réfère aux terminologies ethniques et claniques courants dans l'aire de son étude, sans souci de restituer leur mode de construction et les enjeux de délimitations de leurs frontières.

Dans sa thèse sur les griots dans la société malinké, Sory Camara[101] se réfère explicitement à la thèse commune au fonctionnalisme et à l'analyse symbolique, à savoir que les relations à plaisanteries, dites "alliances à plaisanteries" ou "relations de solidarité" seraient des modalités de gestion des tensions par la délivrance cathartique : "*L'agressivité issue de la vie domestique et des rapports entre alliés matrimoniaux ne peut trouver à s'exprimer en ces mêmes lieux en même temps. Or il est indispensable que ces tensions*

---

descent and alliance", 16-18 décembre 2002, Max Planck Institute for Social Anthropology, Allemagne ; Wegru, J.Y. 2002. "The Dagaaba-Frafra Joking Relationship", *Folklore*, 14, décembre ; Diallo, Y. "The Fulbe and their neighbours: On Joking relationships in Western Burkina Faso", Papers presented at the workshop on "Friendship, descent and alliance", 16-18 décembre 2002, Max Planck Institute for Social Anthropology, Allemagne ; Galvan, D. 2003. "Joking Kinship, Constructivism, and Ethnic Cooperation in Senegal", Paper for the presentation at the 2003 Annual Meeting of the African Studies Association, Boston, octobre ; O'Bannon, B.R. 2003. "Do not speak to Me of *Cousinage* : Neoliberalism, Changing Identities and Conflict Management in Senegal", Paper presented at the African Association Annual Meeting, Boston, octobre ; Allès, E. "Notes sur quelques relations à plaisanteries entre villages hui et han du Henan", *Perspectives chinoises*, 78, juillet-aout, 49-60 ; Smith, E. 2004. "Le cousinage de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes", *Raisons politiques*, 13, février, 157-169.

[97] Je reviens plus loin sur les critiques et les nouvelles orientations théoriques. Cette partie de mon travail se donne pour objet les courants dominants, les théories orthodoxes qui sont admises, ou en tout cas prises comme un allant de soi, par une majorité d'ethnologues. Citons tout de même : Amselle, J.-L. 1996. "L'étranger dans le monde mandingue et en Grèce Ancienne : quelques points de comparaison", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 144, XXXVI-4, 755-76 ; Canut, C. 2002. "Pouvoirs, places et filiation. Les *Senankuya* au Mali, *Cahiers de Praxéologie*, 38, 175-197 ; Fay, C. 1995. "« Car nous ne faisons qu'un ». Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali)", *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, 31(2), 427-456 ; Parkin, D. 1980. "The Creativity of Abuse", *Man*, 15, 45-64.

[98] Doumbia, T. 2002. "Les relations à plaisanteries dans les sociétés mandingues", *Recherches africaines*, Annales de la faculté des Lettres, Langues, Arts et Sciences Humaines, Bamako : Université du Mali, janvier-juin.

[99] Doumbia, T., *Ibid.*, p.29.

[100] Doumbia, T., *Ibid.*, p.39-41.

[101] Camara, S. 1969. *Gens de parole, Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, thèse de doctorat, Université de Bordeaux, Faculté des lettres et Sciences Humaines. Publications Karthlala en 1975 pour la première édition, et 1992 pour la seconde.

émotionnelles trouvent des issues. Les personnes sur lesquelles l'agressivité va être transférée devront présentées quelques analogies avec celles qui furent à l'origine des réactions émotionnelles ainsi réprimées, sans cependant que les deux situations soient tout à fait identiques ; c'est à cette condition que la catharsis et le transfert des émotions peut être efficace". L'auteur s'inscrit dans une perspective psychologisante selon laquelle le maintien de relations cordiales doit se comprendre à partir des psychologies individuelles, et non à partir des nœuds de connexion entre groupes sociaux d'un même espace géographique, social et politique.

Enfin, mentionnons la contribution de A. Badini à un ouvrage sur le Burkina Faso, qui fusionne différentes perspectives analytiques[102]. L'auteur traite des relations à plaisanteries comme un mécanisme de régulations des conflits ethniques, c'est-à-dire, pour reprendre la terminologie de Radcliffe-Brown, comme une pratique sociale ou une institution sociale dont la fonction est de maintenir la "conjonction sociale", la paix entre les groupes : "*elles fonctionnent comme de véritable machines à fabriquer des solidarités, à accueillir l'autre*"[103], elles constituent des "*soupapes de sécurité*", des pratiques de "*décrispation des tensions sociales*"[104]. Il noie l'individu dans le groupe et dans le respect des normes : "*l'individu ne représente plus sa seule personnalité. Il se dilue dans le groupe pour lequel il n'est qu'un symbole vivant, et représente sa communauté ethnique qui le protège et dont il tire la légitimité du discours qu'il tient, et du comportement qu'il adopte*"[105]. En outre, ces pratiques sont analysées, en référence à Marcel Mauss, dans leur dimension cathartique : "*Par la plaisanterie, les individus se défoulent, assouvissent positivement leurs instincts belliqueux*"[106]. A l'évidence, l'objectif de Badini est de proposer une institution sociale indigène, partagée par l'ensemble des populations peuplant l'Etat du Burkina Faso, qui pourrait permettre de limiter les conflits qui le traversent. L'institution de la relation à parenté, malgré son ancrage dans des valeurs sociales passées, selon l'auteur, devrait être valorisée afin de ramener la paix dans le pays et de l'entretenir.

[102] Badini, A. 1995. "Les relations de parenté à plaisanteries. Elément des mécanismes de régulation sociale et principe de résolution des conflits sociaux au Burkina Faso", in : Sawadogo, O. et Guingané, (ed.), *Le Burkina Faso entre révolution et démocratie, (1983-1993)*, Karthala.
[103] Badini, *Ibid.*, p.110
[104] Badini, *Ibid.*,p.112
[105] Badini, *Ibid.*, p.112
[106] Badini, *Ibid.*, p.110. L'auteur attribue sans doute par erreur l'expression d'"alliance cathartique" à Marcel Mauss.

3.2. Relations à plaisanteries en milieu industriel

A partir des années 1960, le concept de relations à plaisanteries est sorti du champ strictement exotique dans lequel il était cantonné. Les travaux de Pamela Bradney (1957)[107], de A.J.M Sykes (1966)[108], de J. Spradley et B. Mann (1975)[109], de M. Yoshida (2001)[110] ont tenté d'échapper à la fascination pour l'étrangeté des pratiques de l'ailleurs qui caractérisait les recherches sur ces modes relationnels. L'idée principale défendue dans l'ensemble de ces travaux est qu'il existe des pratiques analogues dans l'Occident moderne et industriel, alors même que dans cet espace géographique et social, les relations entre individus étrangers sont largement distinctes des relations entre parents. Les travaux ethnologiques les plus récents sur les relations à plaisanteries en milieu exotique ne signalent quasiment jamais la reprise de ce concept dans l'étude des sociétés d'où sont originaires les ethnologues, comme si un tabou existait quand à la comparaison entre des mondes perçus comme radicalement différents, aux frontières indiscutables, logique principale des arguments du choc des civilisation qui laisse de côté toute possibilité d'interrogation sur les entrelacs pourtant manifestes entre celles-ci. Cette difficulté à penser l'usage de ce concept dans l'ici et non plus dans l'ailleurs tient sans doute aussi aux clivages disciplinaires auxquels l'ethnologie des "mondes contemporains"[111] et la "socio-anthropologie"[112] sont aujourd'hui confrontés. Refuser d'esquisser les modalités de transposition de ces concepts aux sociétés contemporaines, c'est persister à défendre la spécificité géographique qui caractérisait autrefois l'ethnologie par rapport à la sociologie.

Les études qui traitent des relations de genre ont été nombreuses à reprendre le concept de relations à plaisanteries, dans une perspective toute à fait classique. Par exemple, dans leur ouvrage sur les relations hommes-femmes, les sociologues J.P. Spradley et B.J. Mann s'enquièrent des normes et valeurs qui donnent sens à la masculinité et à la féminité aux Etats-Unis. Le chapitre 5, intitulé "*La relation à plaisanterie*", décrit des interactions entre hommes et femmes dans un lieu spécifique, celui du bar. Ces interactions donnent lieu à des échanges de taquineries et de plaisanteries. La définition des relations à plaisanteries sur laquelle les auteurs s'appuient est tirée de l'œuvre de Radcliffe-Brown. Les relations à plaisanteries sont une "*relation entre deux personnes où l'une des deux, par habitude, a la permission et, dans certaines circonstances, le devoir de taquiner ou de s'amuser à ses dépens. En retour cette*

[107] Bradney, P. 1957. "The joking relationship in Industry", *Human Relation*, 10.
[108] Sykes, A.J.M. 1966. "Joking Relationships in an industrial setting", *American Anthropologist*, 68, 188-193.
[109] Spradley, J. P. et Mann, B.J. 1975. *Les Bars, la femme et la culture (The Cocktail Waitress : Women Work in a Man's World,* New-York)
[110] Yoshida, M. 2001. "Joking, Gender, Power and Professionalisation among Japanese Inn Workers", *Ethnology*, vol.XL, 361-369.
[111] Augé, M. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Aubier ; Lenclud, G. et Fabre, D. 1992. (ed.). *Vers une ethnologie du présent*, Paris : Editions de la MSH.
[112] Bouvier, P. 1995. *Socio-anthropologie du contemporain*, Paris : Galilée ; Journées d'étude de la socio-anthropologie en Sorbonne, 24 et 25 septembre 2003.

dernière ne doit pas s'en montrer offensée... (Il) s'agit d'une combinaison particulière d'amitié et de rivalité". Cette référence permet aux auteurs de dégager quatre traits qu'ils considèrent distinctifs de la relation à plaisanteries : "*a) elle n'est permise qu'à certains participants ; b) elle ne se produit que dans certaines situations ; c) elle implique des insultes rituelles et des propos sexuels ; d) et enfin c'est une rencontre publique.*"[113] Ils reprennent les quatre caractéristiques en détails, illustrations à l'appui. Ce qui apparaît dans la transposition du concept de relations à plaisanteries aux interactions entre serveuses et barmen aux Etats-Unis, c'est une reprise à l'identique, une absence de questionnement sur la pertinence de la construction de ce concept. Passant rapidement sur la question des relations dissymétriques de pouvoir entre hommes et femmes, les auteurs reprennent la théorie fonctionnaliste d'un maintien de la cohésion du groupe par le désamorçage des conflits potentiels, et arrivent à la conclusion que "*cette relation permet de dissiper la colère et la frustration et d'infléchir les sentiments d'infériorité de la serveuse. C'est comme si la relation à plaisanterie créait, au sein de la relation toujours conflictuelle entre serveuses et* bartenders, *une sorte d'amortisseur et fournissait le moyen de parer aux défaillances dans les jeux de rôles face au public*"[114]. En d'autres termes, on en revient aux fonctions de réduction et de prévention des tensions voire des conflits inhérents à certains types de relations entre individus.

Les mêmes caractéristiques se retrouvent dans les études sur les relations sociales dans le secteur industriel. Dans son article de 1969, A.J.M. Sykes présente les résultats d'une recherche ethnologique sur les rapports entre hommes et femmes dans une usine d'imprimerie de la ville écossaise de Glasgow dans les années 1960. L'auteur use du concept de relations à plaisanteries en se référant à Lowie et Radcliffe-Brown. Il montre que dans les sociétés occidentales, les relations à plaisanteries ne se tissent pas nécessairement entre des individus qui sont potentiellement des partenaires sexuels. En effet, il constate que dans le cadre industriel de son étude, les plaisanteries les plus ouvertement obscènes sont faites par des personnes déjà mariées et âgées ("*gross obscenity and horsplay [were] found betwwen those men and women who were not potential sexual partners*"), tandis que les plus jeunes, lorsqu'ils sont célibataires, donc dans une situation d'accessibilité sexuelle, ont beaucoup de retenue dans leurs échanges verbaux. L'auteur a le souci de récuser l'usage sans nuances d'un concept élaboré par l'ethnologie exotique sur des terrains européens, mais sans opérer de véritable coupure, ni développer des réflexions d'ordre épistémologique sur les concepts même de l'ethnologie. On ne saisit plus, dans son texte, ce qui vient justifier l'usage du concept de relations à plaisanteries, qui est pris comme un allant de soi dont aucune définition n'aurait besoin d'apparaître.

[113] Spradley, J. P. et Mann, B.J., *op.cit.*, p.153.
[114] Spradley, J. P. et Mann, B.J. *Ibid.*

On voit que la transposition des concepts forgés dans le cadre de l'ethnologie exotique des années 1940-1960 aux sociétés occidentales, dans leurs dimensions urbaines et industrielles, se fait de manière analogique, c'est-à-dire qu'elle consiste à utiliser *"les notions et les dispositifs conceptuels élaborés dans le cadre de l'ethnologie du lointain, pour identifier et bâtir la compréhension des phénomènes surgissant dans le présent"*[115], ceci par mise en parallèle entre pratiques de l'ici et pratiques de l'ailleurs. On sait que certains des ethnologues qui travaillent aujourd'hui sur des "terrains proches" critiquent ces choix analytiques, affirmant que l'enjeu sous-jacent est le maintien de "*la subordination de l'ethnologie hexagonale aux ethnologies du lointain*"[116]. Sans entrer dans ces débats épistémologiques, ajoutons que la méthode analogique se découvre encore plus inadaptée à partir du moment où les limites des notions et des dispositifs utilisés ont été dévoilées. Ainsi, trouver une valeur heuristique au concept de "relations à plaisanteries" dans l'explicitation de pratiques observées sur un "terrain proche", alors que les erreurs épistémologiques qui ont participé à la construction de ce concept commencent à être mises à jour, ne peut que mener à des impasses intellectuelles.

Je ne dénie pas au concept de relations à plaisanteries sa valeur heuristique, et donc sa manipulation par des chercheurs qui travaillent sur d'autres pratiques. Mais il me semble que le problème qui se pose, c'est que l'on use de cette catégorie sans l'interroger. C'est comme si les ethnologues pouvaient employer les termes de "rites", de "sacré", de "don", etc. sans à aucun moment s'interroger sur les conditions de possibilités de ces concepts et sur la pertinence de leur transposition.

[115] Althabe, G. et Selim, M.1998. *Démarches ethnologiques au présent*, Paris : L'Harmattan, p.12.
[116] Althabe et Selim, *Ibid.*, p.13.

Conclusion

Le travail de déconstruction du référent *utani* et du concept ethnologique de "relations à plaisanteries" opéré dans cette partie avait pour objectif de discuter l'hypothèse selon laquelle les écrits ethnologiques auraient transformé un signifiant flottant en concept univoque. Tout laisse à penser que le terme *utani* était d'usage à l'époque où les premiers explorateurs ont traversé le Tanganyika, soit vers le milieu du 19ème siècle. Il est impossible de déterminer *a posteriori* l'étendue de cet usage et les significations que ce terme recouvrait. Or, pour faire coïncider pratiques observées et étiquette *utani*, afin de déterminer ce qu'était cette "coutume", il a bien fallu un énonciateur préalable. L'observateur européen a été témoin d'un certain usage de la catégorie *utani*, soit de manière spontanée, soit en réponse à ses questions, mais à aucun moment il n'a vu l'*utani*. De la même manière que les populations ne portent pas leur nom écrit sur leur front[117], les pratiques ne portent pas, dans leur mouvement d'effectuation, les catégories sémantiques qui les désignent.

Dans les anciens écrits ethnologiques, on a justement le sentiment que l'observateur est "confronté" à l'*utani*, c'est-à-dire que ce qu'il décrit se donne déjà comme de l'*utani,* avant d'être un ensemble de pratiques disparates. Dans cette logique, le travail de la "raison ethnologique" consiste à enregistrer des manières de faire sous le label confortable de "coutume", à en proposer une définition, à dresser un panorama des pratiques qu'il subsume. Il vient dessiner les frontières d'une catégorie courante dans la langue vernaculaire, catégorie qui préexiste à l'observateur, mais que ce dernier prend comme une donnée intangible à décrire, à enregistrer, à rendre cohérente. Ainsi, parce que les observateurs européens ont pris pour comptant la catégorie *utani,* au lieu de chercher à restituer les logiques qui règlent son usage, ils lui ont retranché sa dimension de signifiant local, sans cesse échangé entre les acteurs dans un certain contexte. L'objet *utani* est une production historique allogène, résultat d'une certaine appréhension et analyse de la réalité sociale.

L'usage croissant et non-critique du concept ethnologique de "relations à plaisanteries" constitue la seconde étape de l'institution des usages pratiques. Au lieu de saisir les logiques diverses qui sont à l'œuvre dans les pratiques disparates des espaces sociaux considérés, les anthropologue usent d'une catégorie pour identifier des pratiques de manière consensuelle. Ce sont des opérations de nivellement de la multiplicité des pratiques et de la polysémie des signifiants qui ont donné naissance à une catégorie savante univoque.

[117] Bazin, J. 1985. *op.cit.*

CHAPITRE III
Le terrain : cause et effet de la déconstruction de l'objet *utani*

"La relation particulière que l'ethnologue entretient avec son objet enferme aussi toute la virtualité d'une distorsion théorique dans la mesure où la situation de déchiffreur et d'interprète incline à une représentation herméneutique des pratiques sociales, portant à réduire toutes les relations sociales à des relations de communication et toutes les interactions à des échanges symboliques".
Pierre Bourdieu, *Esquisse d'une théorie de la pratique*, 1972.

Dans ce chapitre, je rends compte des éléments concrets, pris sur mon terrain, qui m'ont amenée à vouloir appréhender l'objet *utani* avec un regard neuf. L'ensemble des propos qui ont été tenus sur l'*utani* et l'ensemble des assignations du terme *utani* à des situations d'interaction, présentent par endroit une parfaite concordance avec les données ethnographiques textuelles. Mais ils se caractérisent aussi par des variantes, des contradictions, des zones de flous, brefs des multiplicités discursives et pratiques que les écrits ethnologiques classiques tendent à gommer.

En outre, une signification récurrente du terme *utani* a émergé au fur et à mesure de ma familiarité croissante avec la langue swahili, signification qui n'est évoquée par aucun texte ethnologique, même les textes les plus récents. C'est le foisonnement informatif, conjugué à la multiplicité pratique des assignations du référent *utani* à des situations contemporaines des locuteurs, qui a rendu possible les remises en question dont je fais part.

Certes, je ne veux pas nier ici la construction rétrospective à laquelle ces éléments de terrain ont donné lieu. Le style rédactionnel choisi a pour but de faire ressortir le processus même de construction des réflexions théoriques par confrontation avec les éléments épars du terrain. Mais je voudrais avant tout mettre en exergue qu'un étiolement de la capacité des instruments pratiques et théoriques, classiquement utilisés en ethnologie, à rendre compte de manière adéquate du terrain et à expliquer les pratiques sociales, a accompagné les surgissements multiples des pratiques sociales sur le terrain en même temps qu'il m'a permis de porter un regard analytique différent sur ces pratiques.

Je m'appuie sur trois types de matériaux pour attester des multiplicités discursives auquel le terme *utani* donne lieu. En premier lieu, je relate une partie de mon expérience de terrain, et souligne ma perplexité face aux emplois du terme *utani* par les acteurs locaux. Puis je cite des écrits journalistiques swahili qui témoignent d'un usage très différent du terme *utani* par rapport aux usages qu'évoquent habituellement les écrits ethnologiques. Enfin, je passe en revue les variations dans les définitions d'*utani* dont attestent les dictionnaires de swahili.

I. Ambivalence de l'objet d'étude *utani* et difficultés de terrain

1. Le poids des prénotions et le terrain

*1.1. Mise en place d'idées préconçues sur l'*utani

A mon arrivée sur le terrain, je possédais un terme que je croyais "sûr", celui d'*utani*. Sûr parce que mon passage en première année de swahili à l'INALCO m'avait convaincue de sa signification, celle de relations à plaisanteries. Sûr parce que tous les ouvrages que j'avais lus et les personnes que j'avais rencontrées s'accordaient sur l'absence d'ambiguïté du terme. Et sûr enfin, parce que lorsque je suis arrivée en Tanzanie, aucune autre signification n'est venue parasiter cette traduction première.

Avant mon départ, ma rencontre avec trois chercheurs a confirmé l'existence d'un objet *utani* et légitimé les travaux qui le concernent.

Le premier de ces chercheurs est un ethnologue, professeur à l'INALCO dont le DEA portait sur ce thème (je n'en ai été informée qu'au retour de mon deuxième séjour, en octobre 2002). Je l'ai rencontré afin de discuter de mon sujet de recherche qui, à l'époque de notre entrevue en janvier 2001, oscillait entre le comique sexuel et les relations à plaisanteries. Il s'est montré intéressé par mon sujet, a affirmé la difficulté de mener ce type de recherche à bien, et a confirmé l'idée que l'*utani* est un type de relations qui unit des groupes (ethnies, clans) suite à leur mise en contact, par l'intermédiaire des migrations et du commerce caravanier. Il m'a fourni des références bibliographiques sur ce thème, principalement celles de Stephen Lucas et de J.B. Christensen, et m'a indiqué un article de Mary Douglas sur les plaisanteries. Il m'a enfin aiguillée vers la Tanzanie plutôt que le Kenya, pays où j'envisageais en premier lieu de faire mon terrain. Il a précisé que la région du nord-est de la Tanzanie pouvait être un terrain intéressant : un ami chercheur lui avait signalé l'importance de ce type de relations dans cette zone[1].

La seconde personne rencontrée est le chercheur en agriculture tropicale de l'Université Antilles-Guyane de Guadeloupe, J.-L. Paul. J'ai fait sa connaissance au cours d'un séjour aux Antilles en mars 2001. Je lui ai fait part de mon sujet de recherche et de la zone géographique où j'envisageais de mener mon terrain[2]. Il s'est trouvé qu'il avait participé à des recherches agronomiques dans les monts Uluguru, y avait séjourné plusieurs années, parlait la langue locale appelée *kiluguru*, et avait soutenu une thèse de doctorat en anthropologie sur les migrations et les changements sociaux chez les Luguru en période précoloniale, en particulier sur les évolutions du

[1] Journal, 19/01/2001.

[2] Au mois de janvier et de février 2001, après mon entrevue avec le professeur de l'INALCO, j'ai mené des recherches pour décider de la zone géographique de mon étude. J'ai consulté l'ouvrage de T.O Beidelman, sur les populations matrilinéaires du nord-est de la Tanzanie (T.O. Beidelman, 1967. *The matrimonial peoples of Eastern Tanzania (Zaramo, Luguru, Kaguru, Ngulu, etc.)*, East Central Africa, Part XVI, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute). L'auteur indique que la documentation sur l'*utani* est abondante pour les populations Luguru et Kwere. J'ai alors opté pour un premier terrain dans la zone où habitent ces dits Waluguru, en particulier pour la raison qu'il s'agit d'une zone montagneuse non infestée par le paludisme.

régime foncier. Dans sa thèse, consultée par la suite, il développe l'idée que l'*utani* entre clans, encore nommée *ugongo*, était le résultat des intermariages entre les groupes en migration vers cette zone montagneuse à l'époque précoloniale[3].

Enfin, quelques jours avant mon premier départ en Tanzanie, j'ai rencontré un professeur tanzanien de sociologie politique en visite à Paris. Il m'a fourni des explications historiques sur l'émergence de l'*utani* entre groupes ethniques et des indications sur quelques-uns des comportements adoptés entre *watani*, qui rejoignaient les informations contenues dans les écrits ethnographiques consultés Il m'a laissé quelques données par écrit[4].

A mon départ pour la Tanzanie, j'étais persuadée de la légitimité de l'objet *utani* tel qu'il avait été étudié par le passé, c'est-à-dire de l'existence de pratiques codifiées entre des individus d'une même famille, entre des clans et des ethnies. La lecture des travaux des premiers observateurs m'avait convaincue de l'ancienneté de ces pratiques, la consultation des ouvrages de Stephen Lucas m'avait permis de donner sens à l'émergence historique de ce type de relations, enfin les chercheurs rencontrés m'avaient presque tracé la voie à suivre. J'avais donc en tête un objet ethnologique déjà construit, que je n'envisageais pas encore de déconstruire. Il m'apparaissait que mon travail devrait consister à cerner si l'*utani* était encore "pratiqué" aujourd'hui et selon quelles modalités et si l'on pouvait noter des changements par rapport aux données ethnographiques passées[5].

1.2. Influence des prénotions pendant le terrain

Les premiers mois passés en Tanzanie n'ont pas fait évoluer ma problématique et mes réflexions sur l'objet *utani* lui-même, parce qu'aucune nouvelle signification du référent *utani* ne m'a paru venir parasiter celle dont les administrateurs et les ethnologues précédents ont rendu compte.

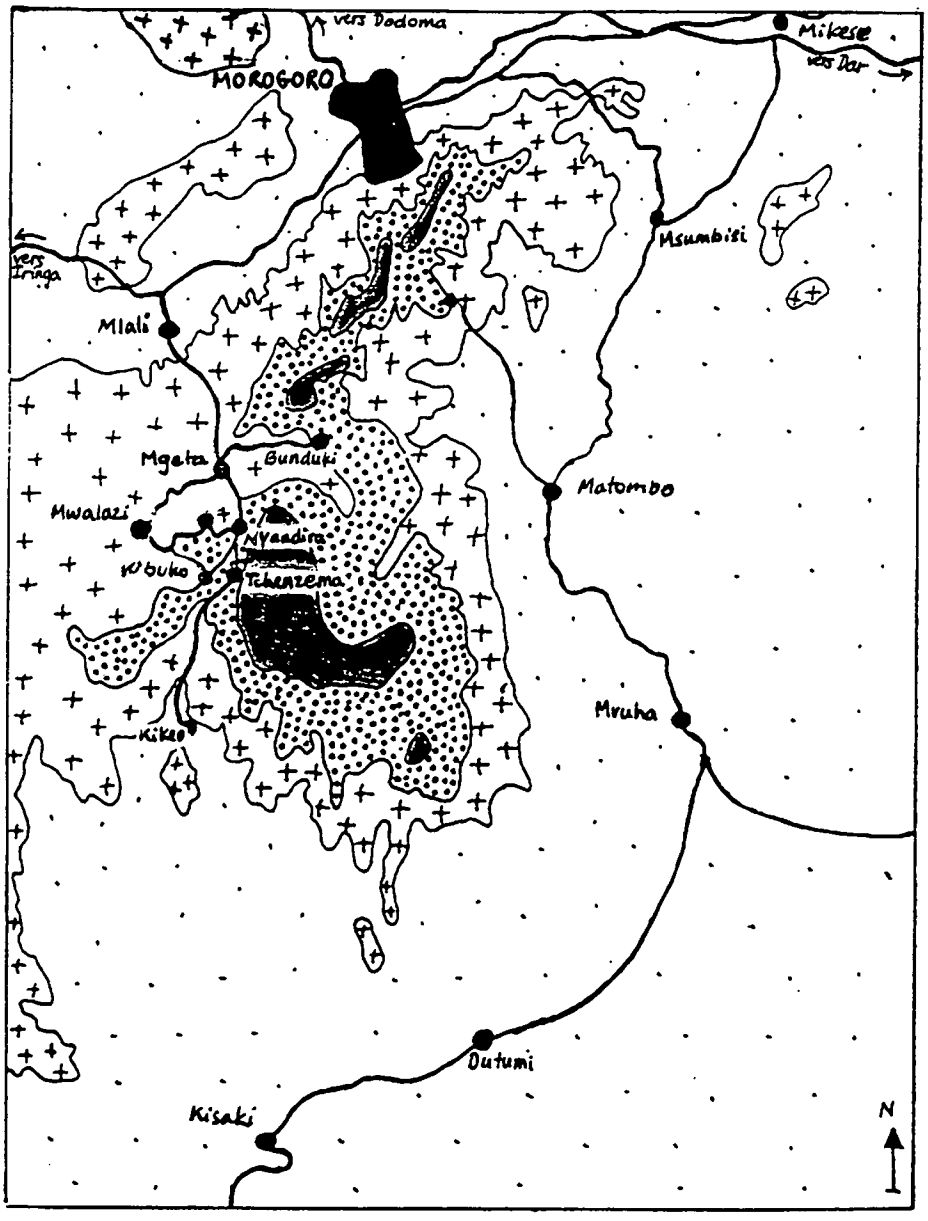
Le premier terrain mené dans la région de Morogoro, à environ 3h de bus à l'est de la capitale économique de Tanzanie, Dar es-Salaam, a débuté en août 2001 et a pris fin début en mai 2002. Un professeur de sociologie agricole de l'université Sokoine (*Sokoine University of Agriculture*) m'a accueillie à mon arrivée. J'avais pris contact avec lui avant mon départ, par l'entremise du professeur d'agronomie tropicale J.-L. Paul. *Sokoine University of Agriculture* est

[3] Paul, J.L. 1998. *Fonctionnement et dynamique d'évolution de la société Luguru (Tanzanie) en période précoloniale*, Université Paris VIII : "*L'ugongo est un faisceau complexe et cohérent de relations qui est essentiellement bâti autour de la relation affine initiale entre deux clans, lors de la migration [de ces clans]*", p.74.

[4] Voir annexes.

[5] Le projet de thèse rédigé pour l'IFRA en mars 2001, pour l'obtention d'une bourse de recherche, montre bien mon indétermination quand aux manières de traiter mon objet (voir annexes).

Carte 3.1. : Situation de Morogoro et des villages des monts Uluguru



Légende

- route
- village
- ville

- > 1800m
- 1200-1800m
- 600-1200m
- 0-600m

0 5 10 15 20

kilomètres

une branche de l'université de Dar es-Salaam située à Morogoro et spécialisée en sociologie et économie de l'agriculture. Je suis restée 3 semaines au sein de l'université, entrecoupées d'allers et venues à Dar es-Salaam, pour préparer les autorisations nécessaires au bon déroulement de ma recherche. J'ai dû rédiger un résumé de ma recherche, toujours marqué par une problématique relativement classique[6]. A aucun moment les individus rencontrés ne m'ont fait part de la plasticité du terme *utani* ou des variations sémantiques qui auraient pu s'opérer au cours du temps, qui aurait éveillé mon attention sur l'équivocité de ce signifiant.

Après ces trois premières semaines en Tanzanie, le professeur qui m'avait accueillie m'a guidée vers les monts Uluguru qui dominent par 1800m d'altitude la plaine où se situe Morogoro. Il avait arrangé ma collaboration avec un paysan, qui serait mon interprète aussi longtemps que je le jugeais utile. L'interprète résidait dans le village de mon terrain de recherches, celui de Nyandira, qui se trouve dans la division de Mgeta. D'accès difficile (trois à quatre minibus circulent chaque jour sur une route caillouteuse et pentue jusqu'au village de Langali, aussi appelé Mgeta ; s'ensuit 1h et demi de marche sur 600m de dénivelé), les villages des crêtes des monts Uluguru dont font partie Nyandira, Tchenzema, Bumu, Mwalazi et Kibuko sont réputés abriter des populations encore méfiantes à l'égard des projets de développement et où les "traditions" seraient encore vivaces. Il s'avère cependant que depuis une dizaine d'années, le village de Nyandira possède un centre important rattaché à l'université Sokoine et à un organisme de développement agricole nommé UMADEP (*Uluguru Mountains Agricultural Development Plan*). Seul lieu ayant l'eau courante et l'électricité (grâce à un groupe électrogène) dans cette partie des monts Uluguru, le centre accueille des groupes d'agriculteurs en provenance de différentes régions de Tanzanie ou des étudiants de l'université. Crée dans le cadre de relations franco-tanzaniennes, ce centre a induit la présence de conseillers et de chercheurs français. Un projet de développement se prépare actuellement sous l'impulsion d'une association locale et d'une organisation non gouvernementale. Il s'inscrit à la suite d'un ensemble de mesures d'amélioration de la production agricole imposées dès les années 1940[7]. C'est donc dans un espace largement familier à la présence étrangère, malgré son enclavement géographique, que mon terrain a débuté.

[6] Voir annexes.

[7] Maack, P. 1986. "We don't want terraces. Protest and Identity under the Uluguru Land Usage Scheme". In : Maddock, G. et Giblin, J. et Kimambo, I.N., *Custodians of the Land. Ecology and Culture in the History of Tanzania*, London : Eastern African Studies ; Marquet Bénédicte et Clément Mathieu, *Paysans montagnards de Tanzanie (les Walugurus)*, 1994 ; Van Donge, J.K. 1994. "Legal insecurity and land conflicts in Mgeta", *Africa*, 64(2) ; Young, R. and Fosbrooke, H.A. 1960. *Smoke in the hills,* Evanston : Northwestern University Press.

A mon arrivée à Nyandira, au début du mois de septembre 2001, j'ai logé dans la *guesthouse* du centre d'agriculture. Je rencontrais très régulièrement l'interprète que m'avait proposé le professeur de l'université Sokoine (étant donné qu'il menait ses activités propres d'agriculture, en particulier d'horticulture, il était disponible 4 à 5 jours dans la semaine) pour faire des entretiens avec des habitants du village.

Nous avons commencé par rencontrer des personnes qui avaient été les connaissances de l'agronome français J.-L. Paul. Ces entretiens concernaient la vie dans le village (histoire, activités économiques, vie sociale) et les relations à plaisanteries. J'ai fait quelques enregistrements, mais ai souvent préféré ne pas me présenter avec mon matériel d'enregistrement (mini-disc). Cette période d'entretiens dans un village où je n'étais pas socialement insérée, avec un interprète dont j'ai appris plus tard la position ambiguë au sein du village[8], m'apparaît aujourd'hui avoir été déstabilisante et peu fructueuse[9]. En dehors des hommes âgés qui semblaient prendre plaisir à me raconter certains aspects de la vie et de l'histoire du groupe, la plupart des interlocuteurs étaient peu loquaces. La manière dont je posais mes questions sous-entendait l'existence d'un objet *utani* déjà construit. En outre, si les interlocuteurs se montraient perplexes devant le terme *utani*, mon traducteur entreprenait de "les mettre sur la voie" en suggérant ce qu'il entendait par ce terme. Je ne faisais qu'enregistrer des informations similaires à celles disponibles dans les écrits ethnographiques, ce qui me semblait confirmer la réalité de cet objet, mais qui me laissait un goût de déjà-vu assez peu motivant. L'aspect "journalistique" de cet exercice et l'absence de maîtrise dans le déroulement des entretiens, lorsqu'ils sont médiatisés par un traducteur, me rendaient largement insatisfaite[10].

Au début du mois de novembre 2001, par l'intermédiaire de l'interprète avec lequel j'avais travaillé, une famille du village a accepté de m'accueillir. Elle avait déjà logé une jeune anthropologue américaine travaillant sur la vie des femmes du village. Mon séjour dans cette famille a été instructif quant au mode de vie des habitants de ces montagnes. J'avais décidé d'arrêter pour un temps les entretiens afin de me centrer sur la pratique du swahili et sur l'étude du fonctionnement de cette famille, sur les liens qu'elle entretenait avec les autres membres de la

[8] Mon traducteur était originaire de Nyandira et avait déjà travaillé pour d'autres chercheurs étrangers ; en outre, il avait eu l'occasion, plus jeune, d'aller suivre une formation loin du village (dans le sud de la Tanzanie selon certains interlocuteurs). Il avait dirigé la première coopérative agricole créée en partenariat avec des agronomes français, mais il semble qu'il n'ait pas correctement géré les apports financiers. Au moment où je l'ai rencontré, il était à la tête d'un groupe d'une dizaine d'horticulteurs (par ailleurs tous des femmes). La culture des œillets avait été lancée il y a quelques années et apportait de bons bénéfices. C'est donc à plus de cinquante ans qu'il a acquis un terrain, tout près de la maison de mes hôtes. Il est la seule personne parlant couramment anglais que j'ai rencontrée dans le village (en dehors des personnels dépendants du centre d'agriculture, originaires d'autres régions). Pourtant, il est connu pour boire beaucoup d'alcool, et j'ai en effet constaté qu'il semblait parfois un peu "ailleurs" pendant les entretiens. En outre, il se montrait peu empressé d'organiser des rencontres, et il lui est arrivé de rater les rendez-vous pour des entretiens. On m'a dit qu'il n'allait pas très bien, était un peu "dépressif". Il avait un statut marginal dans le village. Enfin, je savais qu'il avait des connaissances théoriques relativement étendues (il m'a dit que les Waluguru étaient "matrilinéaires" et m'avait entretenu des trajets de migrations des premiers habitants des monts Uluguru).

[9] Journal, 29/08/2001 (1).

[10] Journal, 29/08/2001 (2).

parenté et avec les autres familles du village (je voulais reprendre des entretiens, mais plus informels, à partir du moment où ma maîtrise du swahili pourrait s'avérer suffisante). Cette immersion m'a permis d'améliorer mon swahili, mais moins rapidement que je l'avais souhaité, à cause de la pratique du *kiluguru* par les femmes et les enfants, avec lesquels je restais en journée[11]. Alors que je voulais essayer d'entendre *in situ* des échanges qui pouvaient être qualifiés de "relations à plaisanteries", je ne faisais qu'assister à des conversations dans une langue qui me restait étrangère. Ce sont pendant les heures de repas, en particulier au petit-déjeuner, et au dîner, que je pouvais dialoguer en swahili avec le père de famille, très bavard et semble-t-il désireux de me faire parler de la vie en Europe. Nous avons peu évoqué le sujet de mon étude, car j'avais pris le parti de ne pas les interroger directement, préférant ne pas faire de mes "hôtes" amicaux des "informateurs" par obligation. Nos conversations tournaient plus volontiers autour des difficultés économiques rencontrées par les paysans de cette zone, du problème des injustices sociales internes à la Tanzanie et des disparités entre les pays du Nord et les pays du Sud. Ces discussions m'ont aidé à cerner quelques-uns des conflits spécifiques à cette zone montagneuse, en particulier les conflits fonciers dus à la pression démographique et à l'érosion croissante des sols, qui donnent lieu à des stratégies d'achats des terres à titre privé.

Ce qui s'est produit pendant les premiers temps de mon étude, c'est qu'à Morogoro aussi bien qu'à Nyandira, j'ai été prise en charge par des acteurs locaux (universitaires, traducteur) auxquels le sujet de mon étude avait été expliqué dans les termes mêmes fixés par les ethnologues. Ce sujet leur avait été présenté par d'autres chercheurs (le professeur français d'agronomie tropicale au professeur tanzanien de l'université Sokoine, de ce professeur à mon traducteur, de mon traducteur à ma famille d'accueil) en usant du vocabulaire et des catégories de pensées courantes en ethnologie. Moi-même j'ai été prise dans ce courant de pensées qui reposait sur une démarche dont aujourd'hui je remets les fondements en question. Je n'avais pas problématisé mon objet, puisque pour moi il était devenu non-problématique, sous l'influence du discours dominant et en raison de la faiblesse de mes points d'accroches théoriques.

[11] Sans détailler ici comment ma relation aux interlocuteurs a été influencée par mon statut de jeune fille non mariée et sans enfants et par mon ancrage dans l'univers étudiant et non-professionnel, il est incontestable que mes difficultés à m'insérer dans le monde adulte et masculin, que j'ai vécues comme un processus d'infantilisation dont j'étais responsable, ont été conditionnées par les perceptions locales des catégories socio-sexuelles. Sur ce point, voir par exemple, Echard, N., Quiminal C. et Sélim, M. 1991. "L'incidence du sexe dans la pratique anthropologique", *Journal des Anthropologues*, 45, 79-89.

2. Un terrain déroutant

*2.1. Au sujet de quelques entretiens sur les origines de l'*utani

La contradiction apparente entre les propos qui m'étaient tenus sur l'existence de l'*utani* et l'absence de pratiques réelles d'*utani*, en tout cas en ma présence, me laissait néanmoins perplexe. En effet, alors que certaines personnes pouvaient évoquer l'*utani* en détails en situation d'entretien, je n'arrivais à obtenir aucune information *in situ*. Même dans les situations qui étaient considérées comme propices à l'émergence des paroles et des attitudes typiques de l'*utani*, tels les enterrements, je n'assistais à aucune interaction de ce type. Mon traducteur, parfois présent aux enterrements, affirmait lui aussi qu'il n'y avait pas d'*utani*.

Il ne fait aujourd'hui pas de doute pour moi que les réponses que je recevais, au cours des entretiens, étaient toutes en accord avec une définition implicite donnée par avance de l'*utani* parce que je posais des questions largement convenues. En outre, les interprétations que je faisais des réponses à mes questions étaient elles aussi guidées par une logique de recueil et de classification. Je prenais note des congruences, des points d'accords entre interlocuteurs. Je recherchais les récurrences, l'exhaustivité, la non-contradiction, voire la concordance avec les écrits passés. J'évitais les interlocuteurs peu loquaces et rejetais les propos qui sortaient du cadre de mon étude. C'est en suivant cette logique que j'ai écrit une partie sur les origines de l'*utani* dont je me démarque aujourd'hui[12].

Au cours de mon terrain à Nyandira, quand j'ai constaté que les individus ne "faisaient" jamais *utani*, dans le sens ethnologique du terme, en tout cas en ma présence, et qu'aux funérailles auxquelles j'avais assisté, il n'y avait aucune pratique comparable à celles décrites par les ethnologues, il m'est par moment arrivé de penser que la "coutume *utani*" n'existait plus, et que mon sujet de thèse était mal choisi. De telles observations ne sont possibles que si l'on part sur un terrain avec un ensemble de signifiés très précis attachés à un référent local, et qu'on cherche à retrouver ces signifiés, au lieu d'être attentif aux multiples signifiés présents. En se raccrochant aux constructions ethnologiques passées, on leur accorde une légitimité dont j'entrevois aujourd'hui qu'elle est à remettre en question, et on dénie la fluidité des pratiques et des signifiants qui les désignent.

C'est ainsi qu'avec deux années de recul, j'ai la certitude d'avoir mené mon terrain à partir de présupposés dont je n'avais pas conscience sur le moment, à partir de modes d'analyses du monde social qui sont en totale opposition avec les réflexions que je développe dans le présent travail. Ces présupposés ne permettaient pas de rendre compte de manière adéquate des pratiques sociales observées.

[12] Voir annexes.

2.2. De l'informateur anonyme à l'informateur individu.

Parmi les facteurs qui pèsent sur les conditions d'enquête, et dont j'ai pris conscience à mon retour de terrain, je veux ici insister sur l'identité et le statut de mes interlocuteurs. Selon une dichotomie ethnologique classique, les interlocuteurs sont classés en deux catégories, l'une regroupant les détenteurs des savoirs locaux, l'autre ceux qui en sont dépourvus. Seuls les paroles des *"spécialistes de la production intellectuelle"*[13] devraient alors requérir l'attention de l'ethnologue. Ce dernier ne s'intéresserait en effet qu'aux propos normatifs, relativement abstraits de la pratique, tenus par ceux qui savent *"universaliser le particulier et particulariser l'universel"*[14], et destinés à être coupés de leurs conditions de recueil (mode de recueil, statut de l'informateur dans le groupe – réel ou recherché –, relations instaurées entre l'ethnologue et l'informateur, etc.).

Or je rejoins des réflexions aujourd'hui courantes en ethnologie selon lesquelles les propos des interlocuteurs doivent être replacés dans le contexte pratique de leur recueil pour que leur signification, parmi l'ensemble des stratégies pratiques de légitimation des positions sociales au sein d'un groupe donné, soit mise en évidence ; et qu'en outre, les propos tenus par les acteurs dont la légitimité en matière de détention des savoirs du groupe est moindre, méritent tout autant, et sous les mêmes conditions analytiques, d'être un objet de réflexion pour le chercheur[15]. Les savoirs incertains, fluctuants, restreints, c'est-à-dire ce que Michel Foucault nomme les "savoirs assujettis", dans le sens des savoirs qui n'ont pas le droit à la parole ni à la prise en considération par les instances de production des discours totalisants, sont justement les plus à même de permettre de dégager les rapports des individus à leurs pratiques[16]. Lorsqu'on affirme, dans le vague, que les informations contenues dans les entretiens sont identiques à celles contenues dans les écrits ethnographiques, on réduit la complexité des conditions effectives de recueil de ces informations. On est porté à affirmer *"les Waluguru disent que..."*,[17] sans évoquer quels types d'acteurs disent quoi. C'est parce que

[13] Bazin, J. et Bensa, A. 1979. "Avant-propos" à Goody, J. *La raison graphique*, *op.cit.*, p.16.

[14] Selon une expression récurrente chez P. Bourdieu.

[15] Mettre en lumière l'importance de la saisie des savoirs pratiques des individus, quels que soient leurs degrés de théorisation, ne doit pas être confondu avec les perspectives populistes qui se développent sous l'étiquette de "subalternisme", qui, en voulant restituer le point de vue des "petites gens", font preuve d'un anti-intellectualisme certain.

[16] Foucault, M. *« Il faut défendre la société », op.cit.* : Après avoir indiqué qu'il appelle "savoirs assujettis", les savoirs techniques ou érudits très spécifiques, délaissés ou ignorés des artisans des discours totalisants, Foucault indique qu'il regroupe aussi sous ce terme les connaissances pratiques, mais aussi théoriques, bien qu'à un degré moindre que les connaissances dites scientifiques, des gens dont la parole n'a pas de poids dans les systèmes discursifs dominants : *"Par « savoirs assujettis », j'entends également toute une série de savoirs qui se trouvaient disqualifiés comme savoirs non conceptuels, comme savoirs insuffisamment élaborés : savoirs naïfs, savoirs hiérarchiquement inférieurs, savoirs en dessous du niveau de la connaissance ou de la scientificité requises."*, plus loin il les appelle *"savoirs d'en dessous"*, *"savoirs disqualifiés"*, *"savoir local, régional, savoir différentiel, incapable d'unanimité et qui ne doit sa force qu'au tranchant qu'il oppose à tous ceux qui l'entourent"* p.9.

[17] Dans les écrits passés, l'élimination de la pluralité des voix était opérée par la construction d'un sujet d'énonciation unique, le plus souvent réduit à son identité ethnique ou clanique, considérée d'un point de vue substantialiste (de la forme : *"le Mluguru dit que...")*

la parole des uns n'est pas réductible à la parole des autres, encore moins à la parole de tous, que les interlocuteurs ne peuvent être tenus pour des stricts équivalents, et que l'ethnologue ne peut se passer d'un regard sur l'ensemble des lieux de production de la pratique et des énoncés sur la pratique.

A la dissymétrie dans la détention des savoirs locaux correspond la dissymétrie dans la légitimité à parler. Autrement dit, ce n'est pas tant la détention de savoirs qui caractérisent certains individus que la reconnaissance par le groupe dans lequel ils sont insérés de leurs statuts d'énonciateurs privilégiés, c'est-à-dire de leur autorité à parler au nom du groupe. Au cours de mon séjour à Nyandira, lorsque j'ai pris la décision de commencer mes premières séries d'entretiens avec des personnes qui avaient rencontré l'agronome français déjà présenté, je n'avais aucune connaissance de leurs statuts sociaux et du rôle qu'ils jouaient dans le village. J'avais laissé à la charge de mon traducteur le soin de les contacter ou de me mener chez eux, parce que ma méconnaissance du swahili me permettait difficilement d'opter pour des rencontres sans intermédiaire, et que j'espérais ainsi nouer des relations qui ne nécessiteraient plus l'intervention de mon traducteur. Peu à peu, j'ai pris conscience que mes interlocuteurs regroupaient principalement des notables (maire du village et chefs de clans) ou des anciens, c'est-à-dire un ensemble d'individus réputés pour leurs connaissances ou censés être les détenteurs de connaissances, auquel une place privilégiée est attribuée dans le champ des positions de pouvoir, de richesses et de prestige. Je suivais donc les traces d'une ethnologie de l'informateur privilégié centrée sur le recueil des abstractions savantes indigènes produites pour l'ethnologue, alors que le souci qui me guidait consistait à saisir sur le vif les occurrences de la pratique et les productions discursives théoriques *in situ*, c'est-à-dire par les acteurs et pour les acteurs, des modalités et des enjeux de la pratique.

2.3. "Bibliothèque coloniale"[18] et matériaux de terrain

Si c'est une évidence que les populations sans écriture n'ont pas attendu l'écrit pour développer des activités intellectuelles et distinguer une catégorie de détenteurs légitimes des savoirs[19], il est devenu courant en ethnologie d'insister sur le fait que les individus ne sont pas restés imperméables à la mise en écrit de leurs pratiques par le colonisateur et l'ethnologue.

Deux anecdotes de terrain illustrent les phénomènes de diffusion des écrits ethnologiques et de réappropriation des connaissances par certains acteurs locaux. Elles résument à elles seuls l'ambiguïté qui consiste à prendre pour argent comptant les discours émiques, c'est-à-dire à ignorer leurs conditions de possibilité, à laisser enfouies les traces des littératures importées sur les savoirs indigènes. Dès lors, la question se pose de l'"identité" du sujet qui parle au cours des entretiens : qui parle ? Ou pour le dire autrement, à qui attribuer les propos tenus ? A celui qui les énonce ou à ceux qui les ont mis en texte ?[20] Elle appelle un second type de questionnement, relatif aux modes de traitement des "données ethnographiques", des "matériaux" de terrain : que démontrer, à partir de la constatation d'une concordance entre les informations de terrain et les informations ethnographiques anciennes, si ce n'est ce "*phénomène de rétroaction*" que les ethnologues ont commencé à mettre à jour dans les travaux de déconstruction de la notion d'ethnie[21] ? Il est donc impossible de déduire des propos tenus aujourd'hui et de leur concordance avec les informations contenues dans les écrits ethnologiques antérieurs une constance de la transmission des savoirs indigènes, encore moins une certaine vérité historique accréditée par cette constance.

La première anecdote de terrain rappelle que les écrits ethnographiques ne restent pas confinés dans les bibliothèques européennes, ou dans les mains des seuls lettrés.

> J'ai été fortement déroutée par une conversation au cours de laquelle il m'a été conseillé d'aller consulter quelques ouvrages en bibliothèque plutôt que de venir poser des énigmes embarrassantes. A Nyandira, j'ai fait la connaissance d'un couple, qui avait logé un chercheur étranger pendant une longue période. Cette connaissance que nous avions en commun m'avait permis d'être facilement considérée comme la bienvenue. A ma seconde visite, alors que j'abordais à nouveau la question de l'*utani*, la femme s'était excusée ne pouvoir répondre à mes

[18] Mudimbe, V.Y. 1988. *op.cit.*

[19] Voir par exemple, Goody, J. 1979. *op.cit.*, chapitre "Des intellectuels dans les sociétés sans écriture :"*Si on donne au terme [intellectuel] le sens plus large d'individus engagés dans l'exploration créatrice de la culture, je prétends alors qu'on peut mettre aisément en évidence ce type d'activité même dans les sociétés les plus simples. Certaines tendances des sciences sociales ont eu pour effet de masquer la présence de ce genre d'activité et d'individu. Le rôle de l'intellect dans les sociétés simples a été si méconnu qu'on est parfois amener à se demander : « Les primitifs pensent-ils »?*", p.62.

[20] Sur les différents rôles assumés par le locuteur selon qu'il exprime des opinions qui ne sont pas les siennes (*animateur*), qu'il est producteur actif d'une énonciation (*auteur*) ou qu'il établit sa position par les opinions qu'il exprime (*responsable*), voir Goffman, E. 1987. *Façons de parler*, Paris : Editions de Minuit et 1991. *Les cadres de l'expériences*, Paris : Editons de Minuit.

[21] Amselle, J.L. et M'Bokolo, E. 1999. *op.cit.*, préface à la deuxième édition, p.iii.

questions ; elle m'a expliqué que "toutes ces choses sur l'*utani*" (*mambo ya utani*), elle ne les connaissait pas. Elle m'a alors indiqué qu'à Morogoro, je pourrais sans doute trouver des informations dans les bibliothèques. Puis, après avoir réfléchi quelques instants, elle a demandé à son mari d'aller chercher quelque chose dans la maison. Nous avons attendu en silence qu'il revienne. Au bout de plusieurs minutes, le mari est réapparu avec un ouvrage en main, et la femme a affirmé que je trouverai là des réponses aux questions que je leur posais. Elle s'est alors décidée à lire, avec difficulté, quelques passages du livre en lambeaux qu'elle tenait dans ses mains. Elle s'est appliquée, pendant une vingtaine de minutes, à m'informer de l'origine des noms de clans chez les Waluguru. Je ne saisissais que quelques bribes de la lecture de cet ouvrage, écrit en swahili, et parfois entrecoupées de passages en kiluguru. L'ouvrage, qu'elle a accepté de me prêter pour un temps, est une monographie rédigée par un père Luguru, Leonard R. Hadumbavhinu, intitulée "Les Waluguru et leurs coutumes"[22]. Il fait parti de la série des monographies en swahili sur les populations de Tanzanie, publiées par le Bureau de Littérature Est-africaine (East African Literature Bureau) à la fin des années 1960. Il me semble que la femme m'avait dit que l'ouvrage leur avait été offert par le chercheur étranger.

Il est frappant de constater dans cet exemple que certains des acteurs locaux d'aujourd'hui affirment à la fois leur manque de savoir, et leur manque de compétence sur les pratiques locales présentes et passées. Et au lieu, par exemple, d'indiquer, dans le village, celui auquel le groupe accorde le statut de détenteur légitime des savoirs, ils s'en réfèrent aux écrits ethnographiques. On voit bien le retournement de situation qui s'est opéré, et qui décontenance le chercheur venu entendre des propos supposés être "locaux", parce qu'énoncés par les individus selon une logique différente de celle de la discipline ethnologique. Je n'étais pas partie sur le terrain pour compléter ma bibliographie, mais j'en reviens justement avec des titres supplémentaires et le souvenir d'une lecture laborieuse par un acteur local des savoirs savants écrits à propos de ses propres pratiques, qu'il tient comme plus fidèles que son savoir "*d'en dessous du niveau de la connaissance et de la scientificité requises*"[23].

L'anecdote suivante montre que les propos d'un des mes interlocuteurs sont bien des énoncés qui prennent racine dans la réappropriation des savoirs écrits historiques et ethnographiques produits à propos de l'*utani*.

[22] Hadumbavhinu, R.L., 1968. *Waluguru na desturi zao*, Nairobi, Dar es Salaam, Kampala : East African Literature Bureau.
[23] Foucault, 1997. *op.cit.*, p.9.

J'ai rencontré Mzee M. par l'intermédiaire de deux grands-mères avec lesquelles j'avais fait des entretiens quelques semaines auparavant. Mzee M. est le mari de l'une d'entre elles. C'est un fonctionnaire à la retraite qui travaillait pour la région, dans le magasin des fournitures. Elles avaient décidé de m'emmener le voir chez lui, en m'affirmant qu'il possédait de larges connaissances sur l'histoire du pays et sur les coutumes. Lorsque nous sommes arrivées chez lui, il était en train de faire la sieste, parce qu'il était légèrement souffrant. Il a cependant tenu à m'accueillir et nous avons discuté quelques instants des buts de ma recherche. Il a été décidé que nous nous reverrions trois jours plus tard, et il a accepté que j'enregistre l'entretien. Quand je suis revenue le voir le jour fixé, il m'a accueillie tenant un papier à la main, sur lequel il avait noté des informations à propos de l'*utani*. Il m'a expliqué avoir réfléchi à mon thème de recherche et avoir préféré prendre des notes, afin de ne pas oublier de m'indiquer des points importants. La première partie de l'entretien a consisté en une lecture de ses notes (je tiens à préciser que le même cas s'est produit dans ma rencontre avec un prêtre de l'église catholique de Morogoro, qui, le jour de l'entretien, m'attendait avec ses notes). A la fin de notre entretien, j'ai demandé à Mzee M. d'où il détenait son savoir sur l'*utani* et quels en avaient été les modes d'acquisition. Il a évoqué une connaissance pratique de l'*utani*, la transmission des savoirs par ses parents, et enfin la lecture d'ouvrages.

Je présente un extrait de l'entretien enregistré. Il s'agit de la fin de l'entretien. Mon interlocuteur a déjà exposé ce qu'il savait de l'*utani*.

- = *interlocuteur*
* = *moi*

« **Halafu naomba kujua... unajua, wewe unajua mambo mengi juu ya utani.* (Ensuite, j'aimerais savoir... vous savez, vous savez beaucoup de choses sur l'*utani*)
- *Ndiyo* (oui)
* *Umeyapata vipi ?* (Comment les avez-vous acquises ?)
- *Mimi nimeyapata* (Je les ai acquises)
* *Eeh... kwa njia gani umeyapata* (oui... mais par quels moyens vous les avez acquises ?)
- *Eh, ya utani, kwanza kuyaona* (eh bien, sur l'*utani*, d'abord en y assistant)
* *Mmh*
- *Na nimezaliwa nayo* (et je suis né avec elles)
* *Mmmh*
- *Eh, nikawaona hadithi ya kusema huu utani wa kwanza leo, ulianza toka zamani, unapata history... nimepata history kutokana na waliotanguliwa na akina baba akina mama* (et puis j'ai vu des histoires qui parlent aujourd'hui de l'*utani* originel, comment il a débuté autrefois, tu peux avoir l'histoire... l'histoire m'a été racontée par ma famille)
* *Ina maana imetoka ?* (ça veut dire que ça vient...?)
- *Imeanzia mbali. Haikuanza sasa. Mimi nimezaliwa nimeukuta* (ça vient de loin, ça ne date pas d'aujourd'hui, je suis né elles étaient déjà là)
* *Ndiyo* (oui)
- *Eeh* (oui)
* *Lakini... umeona... umepata habari kutoka... kutoka wazazi...* (mais... vous avez assisté... vous avez eu des informations de... de vos parents)
- *Wazazi* (parents)
* *Halafu umeona* (ensuite vous y avez assisté)
- *Nimeona, eeh* (oui, j'y ai assisté)
* *Na umesoma vitu ?* (et vous avez lu des choses ?)
- *Na nimesoma vitu, nimesoma kwenye vitabu* (et j'ai lu des choses, j'ai lu des livres)
* *Ahah* (ah bon?)
- *Eeh, kwa hiyo naelewa vizuri kuliko kuelezwa bila kusoma, hata kwenye vitabu* (par conséquent, je comprends mieux que si on m'avait expliqué sans que je lises par moi-même dans les livres)
* *Uhuh*
- *Eeh*
* *Kwa hiyo umeshasoma vitabu vyenye taarifa juu ya utani ?* (donc vous avez déjà lu des livres qui évoquent la question de l'*utani*)
- *Aah, nimesoma taarifa ya namna makabila yalivyoishi, yaliishi vipi, na makabila mengine, na baada ya kuwa yameishi pale, yalikuwa vipi, ikitokea kama vile misiba au nini, kunakuwa nini, ni kama hivi tunavyozungumza.* (oui, j'ai eu de nombreuses informations par les livres sur la manière dont les ethnies vivaient, comment elles vivaient, avec d'autres ethnies, et ensuite après avoir vécu là, comment elles étaient, s'il se passe des choses comme par exemple des enterrements, qu'est ce qu'il y avait là-bas, voilà, c'est ce dont on est en train de parler)
* *Inaeleza...* (ça explique...)
- *Inaeleza maisha ya... au maisha ya watu waliopiga, na chiefs waliopigana, wakaishi mahali, watu wakawa pale, waliishi namna gani, eeh, na wakawa mpaka wamekufa, vipi na nini, yote inaeleza.* (ça explique la vie des... la vie des gens qui ont combattu, et les chefs qui ont combattu, où ils ont vécu, les gens étaient là-bas, ils vivaient de quelle façon, et cela jusqu'à ce qu'ils meurent, comment et quoi, tout cela est expliqué) ».

Il apparaît avec évidence que les informations fournies par cet homme sont largement tirées des écrits ethnographiques et historiques sur la Tanzanie. L'usage de termes anglais

("*chiefs*", mais aussi dans le reste de l'entretien, "*chiefdom*", "*empire*", "*to extend*") confirme la source importée de ces connaissances[24]. On constate en outre que mon interlocuteur légitime son statut de détenteur de savoirs en invoquant la nécessité de compléter les savoirs diffus de la pratique par les connaissances théoriques contenues dans les livres ("*Naelewa vizuri kuliko kuelezwa bila kusoma*" : je comprends mieux [en ayant lu] que si on m'avait expliqué sans que je lise par moi-même). Il le légitime aussi en usant de termes anglais, montrant par là qu'il connaît cette langue[25]. Enfin, en m'informant, à la fin de l'entretien, de son nom et de son travail, que je ne lui avais pas demandé, il atteste de son statut social relativement élevé dans la société tanzanienne, et vient à nouveau confirmer que ce qu'il dit constitue des informations qui méritent d'être prises au sérieux[26].

Ces deux anecdotes rappellent qu'il ne faut pas être étonné de la correspondance entre écrits ethnologiques et discours tenus face à l'ethnologue d'aujourd'hui. On voit l'impasse dans laquelle je me suis trouvée au cours de mon terrain, impasse qui m'a conduit à délaisser la technique d'enquête de l'entretien formel, pour privilégier les conversations sur le vif et l'observation des pratiques en train de se faire[27]. De nombreux ethnologues s'accordent à dire que les matériaux d'aujourd'hui, effets des réappropriations par les acteurs locaux, troublent "l'assurance des anthropologues". Ils se trouvent face à un "déjà-là" qui conjugue savoirs locaux et savoirs importés, et ne savent donc comment démêler leur enchevêtrement[28].

[24] Je ne développe pas ici l'anecdote similaire qui a eu lieu avec le prêtre de l'église de Morogoro. Je tiens cependant à préciser que ce prêtre a été beaucoup plus explicite que Mzee M. sur la source importée de son savoir, puisqu'il a cité l'ouvrage de père Hadumbavhinu (1968. *Waluguru na desturi zao, op. cit.*), qu'il m'a d'ailleurs demandé de lui prêter. L'ouvrage ayant disparu de la bibliothèque de l'église, il voulait en faire une photocopie.

[25] Mzee M. m'avait proposé de mener l'entretien en anglais, mais j'ai insisté pour qu'il soit conduit en swahili. En Tanzanie, le swahili est langue nationale donc la langue de l'éducation. Toutefois, à partir de l'école secondaire, puis à l'université, les enseignements se déroulent en anglais. L'usage de l'anglais constitue une stratégie de "distinction", au sens bourdieusien du terme, des catégories intellectuelles tanzaniennes.

[26] Entretiens en annexes

[27] Je n'invalide en aucun cas l'intérêt d'un recours à cette forme d'enquête, en particulier si le sujet d'étude est l'effet de réappropriation des savoirs produits par les chercheurs étrangers ; toutefois dans l'optique de ma recherche, il m'a semblé, après plusieurs entretiens de ce type, qu'elle pouvait difficilement me permettre d'obtenir des informations sur les enjeux sous-jacents à l'application de l'étiquette *utani* à des situations concrètes.

[28] Amselle, J.-L. et M'Bokolo, E. *op.cit.*, p.iv.

3. Des significations renouvelées du terme *utani*

3.1. La découverte d'un autre utani

Après environ 4 mois de présence en Tanzanie, à partir du moment où ma compréhension orale du swahili s'est améliorée, et où j'ai commencé à vivre "chez l'habitant", les modalités d'assignation du terme *utani* par les individus ont commencé à m'interpeller. Il m'est apparu qu'*utani* n'était pas souvent utilisé comme un concept désignant des paroles et des comportements codifiés mis en œuvre dans des contextes spécifiques, selon la définition ethnologique de l'expression "relation à plaisanteries", mais que ce terme consistait avant tout en un équivalent des noms communs français "plaisanteries", "blagues", "moqueries", "jeux", ou des adjectifs "drôle", "marrant", voire "peu important", "sans conséquence", "inconsistant".

(1) Plusieurs semaines après mon installation dans une famille du village de Nyandira, alors que je me rendais au marché, j'ai croisé sur la route un homme déjà âgé. Nous nous sommes salués, et il s'est étonné de me voir parler swahili. Je lui ai répondu que j'avais en effet appris cette langue. Il a rétorqué en riant qu'il voulait (qu'il avait toujours voulu ?) se marier avec une femme blanche, à quoi j'ai répliqué que j'étais déjà mariée. Il a rit. A mon retour du marché, j'ai raconté cette rencontre à la mère de famille. Elle m'a dit qu'il n'y avait pas beaucoup de femmes blanches ici, et que c'était normal qu'on me demande en mariage. Lorsque je lui ai précisé que la demande émanait d'un grand-père, elle a répondu en riant, "*Ah, ametania tu, ni utani* !"[29], soit en français : "Ah ! Il plaisantait seulement, c'est pour rire/c'est une blague/c'est une plaisanterie".

A – me – tania / tu, / ni / utani

3ème pers. sing. ("Il") – passé – "plaisanter" / "seulement" / copule ("être" au présent) / "blague, plaisanterie"

Cette explication lapidaire de la repartie de ce grand-père usait du terme *utani* d'une manière inattendue. Je m'étais demandé pour quelle raison ce mot avait été employé dans ce contexte. La mère de famille signifiait-elle ainsi que le grand-père avait cherché à m'inclure dans cette "coutume *utani*" ? Cette fausse demande en mariage, cette demande en mariage "pour rire", avait-elle eu lieu en conformité à certaines règles de comportements qui m'échappaient ? Ce grand-père n'était-il pas *mtani* de ma famille d'accueil ? Voilà quelques questions que je ne manquais de me poser, dont je distingue aujourd'hui les conditions de possibilités, à savoir la catégorie savante *utani* des ethnologues.

[29] Journal, 28/11/2001.

(2) Un second épisode a attiré mon attention sur la difficulté à faire correspondre le terme *utani* avec sa définition ethnologique classique. La mère de famille se plaignait souvent que son dernier enfant, âgé de 3 ans, la frappe. Il lui donnait des coups de pieds ou des coups de poings. Un jour où il agissait ainsi en ma présence, elle m'a dit : "*Ino anataniana na baba yake lakini kwa mimi si utani, ananipiga kweli. Na baba yake ni utani tu*"[30], soit en français : "Ino plaisante avec son père mais avec moi, ce n'est pas une plaisanterie/ce n'est pas pour rigoler, il me tape/frappe vraiment. Mais avec son père c'est seulement pour rire/ce n'est pas pour de vrai/c'est un jeu".

Ino / a – na – tania –- na / na / baba –/ yake (...) /
(prénom) / 3ème pers. sing. – présent – "plaisanter" – (réciproquement) / "avec" / "père" / "son" (...) /

si / utani / na / baba / yake / ni / utani / tu
copule ("ne pas être") /"plaisanterie" / "avec" / "père" / "son" / copule ("être") / "plaisanterie"/"seulement"

(3) Un dernier exemple d'emploi du terme *utani* est le suivant. Dans les monts Uluguru, la période qui s'étend de décembre à fin janvier, nommée *vuli*, conjugue habituellement vent et pluie. Elle est donc la saison principale pour les activités de plantation. Mais le mois de janvier 2002, au lieu d'être pluvieux, avait été trop sec pour permettre de planter des pieds de haricots rouges. L'irrigation, pratiquée depuis longtemps dans cette région, ne permettait pas de remédier à la sécheresse, par insuffisance des réserves en eau. Vers la fin du mois de janvier, la pluie s'était mise à tomber chaque jour, en particulier en fin de matinée et en début de soirée. Durant cette période, j'ai souvent demandé à mes hôtes s'ils étaient satisfaits de la venue de la pluie. Ils me répondaient que, malgré la pluie, l'eau ne parvenait pas en quantité suffisante. C'est dans ce contexte que la mère de famille a énoncé les propos suivants : "*Mvua ilikuwa kidogo tu kama utani",* soit "Il n'a pas beaucoup plu, c'était vraiment rien /c'était pas grand chose", voire peut être "Il n'a pas beaucoup plu, c'était comme pour nous narguer/ se moquer de nous".

Mvua / i-li-kuwa / kidogo / tu / kama / utani
pluie / était / un peu / seulement / comme / plaisanterie.

Dans cet énoncé, le terme *utani* ne peut pas être associé à sa définition ethnologique. La traduction par "plaisanteries" pourrait convenir, comme dans les exemples précédents, mais il est sans doute plus juste d'y voir un équivalent de quelque chose "sans importance", "sans conséquence".

[30] Journal, 04/02/2002.

Ces exemples d'usage du terme *utani in situ* n'ont fait que confirmer quelques propos que j'avais laissé de côté et qui m'étaient revenu en mémoire après coup, c'est pourquoi je les mentionne à ce point de mon développement bien qu'ils précèdent temporellement les exemples ci-dessus. Des discussions informelles avaient attiré mon attention sur l'ambivalence du terme *utani*, mais toute à la recherche de l'objet "relations à plaisanteries", évoqué par les ethnologues, j'avais rejeté ces informations contradictoires, qui ne correspondaient pas à mes attentes.

(4) J'avais abordé le sujet de mon étude avec le responsable de la guesthouse de Nyandira au cours d'un dîner pris en tête-à-tête, comme nous le faisions depuis mon arrivée. Je lui avais dit que je ne m'intéressais pas tant aux discours sur l'*utani* qu'à la pratique de l'*utani*, voulant ainsi signifier que je souhaitais assister à des rencontres donnant lieu à des échanges de paroles et des comportements qui rentraient, pour moi, dans la catégorie ethnologique d'*utani*. Il avait inféré autrement mes paroles et s'était mis à m'expliquer en swahili (il tenait à discuter dans cette langue que je maîtrisais mal à mon arrivée, ce qui avait rendu la discussion relativement opaque, et de ce fait, m'avait amené à me méfier de ce que j'avais cru comprendre) ce qu'était l'*utani*, exemples à l'appui. Il a décrit différents aspects de l'*utani* dans le cadre des funérailles, qui m'ont largement échappés. Je lui ai ensuite demandé s'il était Mluguru (je supposais qu'il ne l'était pas, étant donné qu'il m'avait dit venir de Dar es-Salaam), et si ce n'était pas le cas, s'il avait des relations d'*utani* avec les gens des monts Uluguru. De sa réponse, j'ai retenu qu'il n'était pas Mluguru, que les Waluguru étaient ses *watani*, et qu'en outre les personnes qui le connaissaient l'apostrophaient sur la route et lui lançaient des plaisanteries. Je me rappelais pourtant m'être promenée avec lui sur la route principale du village de Nyandira sans que personne ne plaisante avec lui. Enfin, il m'a précisé à la fin de notre discussion que, selon lui, tout le monde pouvait devenir un *mtani* à condition qu'il aime rigoler/plaisanter. "Faire *utani*" n'était pas seulement une question d'appartenance ethnique. [31].

L'importance de cette discussion, qui conjugue une définition relativement proche de celle des ethnologues (contexte des funérailles, obligation sociale, moquerie et plaisanteries, entraide, etc.) et des propos plus inattendus concernant l'indépendance relative de l'*utani* par rapport aux catégories ethniques, m'avait échappée. Il est vrai que je n'en avais saisi que quelques bribes, mais j'avais aussi considéré que les observations de mon interlocuteur révélaient son manque de connaissance et l'absence de transmission des "coutumes" par les générations plus âgées. Alors que ces remarques auraient pu me mettre plus rapidement sur la voie d'une analyse de la production de la tradition par les ethnologues, et de la fluidité des signifiés attachés au concept *utani*, je les ai, dans un premier temps, balayées de mon champ d'intérêt.

[31] Journal, 30/08/2001.

3.2. Confirmation de la fluidité du signifiant utani

Le caractère intriguant de l'usage pratique du référent *utani* qui s'était esquissé au cours de mon séjour à Nyandira a continué à s'affirmer pendant mon terrain en ville. C'est à Morogoro, où je me suis installée vers la fin du mois de février 2002, que j'ai commencé à vraiment prendre conscience du fait que le concept *utani* était plus problématique qu'il ne m'était apparu, et qu'il était donc problématisable. Ma maîtrise croissante du swahili commençait à me permettre une bonne compréhension dans les discussions et dans les échanges verbaux entre inconnus dans les lieux publics.

J'ai noté que lorsque je présentais la raison de ma présence en ville, question qui m'était systématiquement posée, dans la mesure où j'étais la seule *mzungu*[32] à vivre au centre ville dans une chambre en location chez un particulier, et que je répondais en général par cette phrase toute faite : "*ninafanya utafiti kuhusu mambo ya utani*" (je travaille sur la question de l'*utani)*, je me voyais souvent répondre : "*utani gani* ?" (Quel *utani* ?). Perplexe, j'expliquais en quelques mots qu'il s'agissait des relations entre ethnies (*katika makabila*), et il semblait alors que le sujet apparaissait clairement à l'intéressé. Qu'une européenne étrangère en Tanzanie, dont la langue maternelle n'est pas le swahili, soit amenée à définir un terme du vocabulaire des locuteurs natifs me semblait une situation cocasse.

Au bout d'un moment, j'avais pris la décision de répondre à l'éternelle question "quel *utani ?*" en répliquant : "*Sijui utani gani. Si wewe unajua utani ni nini ? Si wewe Mtanzania* ?" (Je ne sais pas quel *utani*. Ce n'est pas plutôt toi qui sais, puisque tu es tanzanien ?). J'espérais que cette répartie déclencherait des propos explicatifs nouveaux, contrairement aux questions qui se fondent sur une définition de l'*utani* sur laquelle s'accordent, de manière implicite, l'ethnologue et ses interlocuteurs.

Est alors apparu de manière explicite le distinguo entre un "*utani wa jadi*" (*utani* traditionnel), encore appelée "*utani wa wazee*" (*utani* des anciens), et *utani* tout court, sans qualificatif. Alors que la première sorte d'*utani* correspond à celle que décrivent et analysent les ethnologues, la deuxième sorte regroupe des pratiques que l'on pourrait traduire par les termes de "plaisanteries", "humour", "moquerie", ou "blagues", dont le synonyme swahili le plus couramment cité est *mzaha*[33].

Cette opposition, je ne la reprendrai pas dans ces termes au cours des analyses qui suivent, parce qu'elle recoupe une dichotomie tradition/modernité largement contestable. Mais qu'elle existe, soit énoncée de cette manière là par mes interlocuteurs montre tout d'abord qu'il n'y a pas une signification unique attachée au terme *utani*. En outre, elle permet

[32] *Mzungu* signifie le Blanc, l'Européen. C'est un terme d'usage très courant, qui n'est pas nécessairement dépréciatif.
[33] TUKI. 2001. *mzaha*. n.m. mi-[u-/i-]. Joke, ridicule, dérision, fun. Fanya ~ make fun of.

de se demander si des glissements de sens ne se seraient pas opérés depuis la période des écrits ethnographiques, voire si ces écrits ne seraient pas passés à côté d'une pluralité de significations qui aurait déjà été effective par le passé. Cette seconde hypothèse alimente l'idée selon laquelle les travaux antérieurs ont participé à la fixation d'une signification unique du terme *utani*.

*3.3. Cas de désignations de relations d'*utani *institutionnalisées*

Il n'est pas dans mon propos de nier l'existence de modes d'interactions institutionnalisés appelés *utani*, et je voudrais donc clore cette partie en évoquant quelques situations dans lesquelles ce fait est apparu avec évidence[34]. En effet, si à Nyandira, du fait de l'absence d'interactions comparables à celles décrites par les ethnologues, j'en étais parvenue à me demander si l'*utani* n'était pas plus qu'une tradition conservée dans la mémoire des anciens, mes différents séjours à Morogoro ont attesté de l'usage de la catégorie *utani* correspondant à la définition ethnologique classique de cette notion. Ce fut principalement à l'occasion d'enterrements que j'ai été témoin de pratiques de plaisanteries, de critiques, d'imitations du défunt, mais aussi d'aide à la "logistique" (cuisine, nettoyage, quête auprès des personnes présentes le jour de l'enterrement pour financer les dépenses) nommées *utani* par les interlocuteurs.

> Ainsi, je me suis rendue à un enterrement au cours duquel les personnes réunies pour l'occasion avaient identifié quelques vieilles femmes comme étant les *watani* de la famille de la défunte. Il est courant en Tanzanie que la famille du défunt organise des convois en camion vers le cimetière pour la foule rassemblée devant la maison du défunt. Nous étions depuis quelques instants entassés, debout, à l'arrière des camions, quand les personnes autour de moi ont commencé à murmurer que nous attendions les *watani* pour partir. Au voyage retour, après la mise en terre, les femmes *watani* présentes à nos côtés dans le camion ont entonné des chants religieux, puis certaines d'entre elles ont commencé à se féliciter de la mort de la défunte, arguant qu'il s'agissait d'une vieille sorcière qui avait jeté des sorts aux membres de sa famille et contribué à la mort de certains d'entre eux[35]. Personne ne riait de ces propos dans le camion[36].

> A l'occasion d'autres funérailles, j'avais accompagné des amies qui allaient présenter leurs condoléances à une femme du voisinage, dont le mari était mort deux jours plus tôt. Nous avons salué la femme du défunt puis sommes allées nous asseoir sur des tapis étalés dans une grande pièce pour accueillir les visiteurs. Les femmes présentes chantonnaient des chants religieux

[34] Je présente quelques situations qui attestent que la catégorie *utani* est pertinente pour les individus, et renvoie à ce que les ethnologues ont décrit. J'analyse de manière approfondie certaines de ces situations au chapitre 7 de ce travail, après un détour historique dans les chapitre IV, V et VI.

[35] Ces accusations rejoignaient les dires des amies qui m'avaient menée à cet enterrement.

[36] Journal, 04/09/2002.

catholiques. Soudain, dans la pièce d'à côté, un homme a haussé le ton, demandant d'une voix forte pourquoi la famille n'avait pas encore mangé le cadavre du défunt.

Le soir, de retour chez nous, nous avons entendu des hurlements en provenance de la maison du défunt. Selon mes amies, ces hurlements étaient le fait des *watani* qui faisaient semblant de pleurer pour se moquer de la famille du défunt[37].

Le jour de l'enterrement, avant que les camions n'arrivent pour embarquer la foule présente, un des membres de la famille a pris la parole pour demander aux *watani* de ne pas faire de plaisanteries ni empêcher le bon déroulement des funérailles. Il a justifié sa requête en arguant de la volonté de la famille du défunt d'être fidèle à la tradition chrétienne de respect envers le mort. Après la mise en terre du corps, des représentants de la famille du défunt, de son groupe d'amis, de ses collègues de travail et de ses *watani* ont été appelés pour déposer une couronne mortuaire sur la tombe[38].

Ces exemples indiquent qu'il y a bien en Tanzanie des façons de faire, nommées *utani,* dont les grands traits se superposent aux descriptions passées des ethnologues. Ces façons de faire sont institutionnalisées puisque la famille du défunt sait à quoi s'attendre lorsqu'elle invite des *watani*. Les *watani* participent à la logistique des journées de funérailles et font des plaisanteries, souvent acerbes. Dans le second cas relaté ci-dessus, le refus *a priori* de ces façons de faire n'est possible qu'à partir du moment où celles-ci sont en quelque sorte connues d'avance. Ce qui veut dire qu'il y a des normes sociales de l'*utani*, et qu'il existe aussi une catégorie d'individus, nommés *watani,* membres de groupes ethniques ou claniques dont les récits historico-mythiques attestent du lien spécifique qui a été noué avec un autre groupe ethnique ou clanique. Je rappelle ceci afin que mes propos ne donnent pas lieu à la méprise. Je ne nie pas l'existence des catégories d'*utani* et de *watani*. Mais c'est justement en tant que catégories que j'envisage de les aborder, c'est-à-dire en tant que signifiants qui évoluent au cours du temps, dont les logiques d'usage à mettre en évidence nous parlent mieux d'une réalité des pratiques qu'une vision institutionnalisante des phénomènes sociaux. C'est ce qui va apparaître au cours des chapitres suivants.

[37] Journal, 20/08/2002.
[38] Journal, 22/08/2002 (4).

II. Les usages modernes du vocabulaire swahili

1. Analyse des écrits journalistiques

Depuis l'adoption du multipartisme, la presse écrite s'est multipliée et diversifiée. De très nombreux titres de journaux sont aujourd'hui disponibles (*Majira, Mzalendo, Mtanzania, Uhuru, Uwazi, Mwananchi, Rai*, etc). Certes, la multiplicité des titres ne signifie pas pour autant que l'ensemble des Tanzaniens a accès à l'information. Une mauvaise diffusion et des prix élevés ont pour conséquence le cantonnement de la presse à un public urbain relativement aisé[39]. Pourtant, j'ai pu constater au cours de mon séjour en ville, parmi des familles pauvres, que les seuls écrits qui sont quotidiennement lus sont les journaux. Il s'ensuit qu'on peut supposer que leur impact sur les pratiques langagières n'est pas négligeable. En outre, parce qu'il s'agit d'écrits produits à une grande fréquence, en grande quantité, par des individus qui pour la plupart ne sont pas allés au delà d'une formation dans le secondaire, les articles de journaux témoignent des usages pratiques (non-littéraires, non savants)[40] du vocabulaire swahili. Ils constituent les matériaux les plus éloquents des variations d'usage qui frappent le terme swahili d'*utani*.

Une des difficultés qui apparaît dans la recherche des significations actuelles de ce terme résulte de la spécificité des informations contenues dans les productions écrites journalistiques : que le terme *utani* renvoie à des traditions indigènes, comme l'envisagent les ethnologues précédents, ou qu'il désigne des pratiques de plaisanteries, comme en témoignent les usages pratiques décelés sur mon terrain, il est fort probable qu'il ne soit pas d'usage courant dans des articles d'informations politiques, sportives, religieuses, etc. C'est pourquoi j'ai d'abord consulté les histoires drôles, les caricatures, les illustrations comiques qui sont publiées dans les journaux informatifs ou dans les publications axées sur le divertissement (journaux "à sensation", sur la vie des "stars", sur les tragédies familiales, sur les "monstres" humains, etc. mais aussi les journaux spécialisés dans la publication de romans-feuilletons). Le terme *utani* apparaît dans les exemples suivants.

[39] Crozon, A. 1998. "Dire pour séduire : langages et politique en Tanzanie". In Martin D.C. (dir.). *Nouveaux langages du politique en Afrique Orientale*, Nairobi : Karthala-IFRA, p.141.

[40] A l'exception de quelques titres, tel *Rai*, dont les tribunes sont largement ouvertes aux intellectuels et hommes de lettre tanzaniens.

1.1. Emploi du terme utani *dans des caricatures journalistiques*

Figure 3.1. : ***Uwazi*, semaine du 12-18 novembre 2002.**
Dire que les plaisanteries les plus courtes sont les meilleures n'empêche pas certains de persister...
L'homme de gauche : « *Je t'ai dit d'arrêter avec tes blagues* ! » (*nimesema utani staki*)
L'homme de droite : « *Tu es né dans une étable ou quoi ? Pourquoi est-ce que tu pues le fumier ?* ».

Figure 3.2. :***Uwazi*, semaine du 4-12 mars 2003.**
Une femme rencontre une copine. Elle dit à son mari qu'il n'a qu'à rentrer dormir à la maison et attendre son retour plus tard dans la nuit.
La femme : « *Chéri, je t'en prie, je voulais seulement plaisanter* » (*nilikuwa natania tu*)
L'homme : « *Pour ton information, ce ne sont pas des sujets à plaisanteries* ».
(namba zingine hazitaniwi)

Figure 3.3. : ***Uwazi*, semaine du 1-7 juilet 2003**
L'homme de gauche : « *Tu ne vas pas me croire, j'ai rencontré ta femme alors qu'elle étreignait un gars qui a le SIDA*[41]. »
L'homme de droite : « *Oh non, c'est pas possible !!* »
L'homme de gauche : « *Eh, doucement mon pote, c'est juste pour te faire marcher/je plaisante seulement/ je te raconte des histoires* » (*nakutania tu*)
L'homme de droite : « *Eh bien, j'ai failli mourir !!* ».

[41] La tournure "*mgonjwa mjongwa hivi*" signifie littéralement "vraiment très malade". Je suggère qu'il s'agit d'une expression euphémisante désignant le SIDA.

Figure 3.1.

Figure 3.2.

Figure 3.3.

Figure 3.4. ***Alasiri*, 25 juin 2003**

Version swahili : *Mke wa mtu (*Maalim ; Ummy ; Dula)
Jamani, mh! Mke wa mtu sumu! Usijaribu chombeza mwenzenu yamenikuta.

Ummy alipofika kwa Dula, alikaribishwa sofani ndani kwa Dula. Ilikuwa furaha tele! Mtoto kajileta, si mchezo; **walitaniana utani** wa hapa na pale.
« - Acha **utani** Ummy. Wifi atoke wapi?
- Dula muite wifi basi aje kutusalimia au katoke? »
(Aisee! Dula mzuri kama anioe mh! Ila Maalim!)

Baada ya stori za hapa na pale, Dula hakumkawiza Ummy! Dula kwa upole alianza kumpagawisha Ummy.
"- Ooops! Ummy I love you hata kama wewe ni mke wa mtu nakupenda tu!
- Dula I love you

- Dula umenichanganya, haina haja kwenda chumbani ; njoo hapa unipe mambo hapahapa usinitesse
- Aisee; Hilo figa. Namba nane aluu! Ok, Darl, nakuja!"
(itaendelea)

Version française : *La femme d'un autre (*Maalim (le mari) ; Ummy (la femme) ; Dula (l'amant))
Attention ! Les femmes des autres sont comme du poison ! N'essaie pas de les séduire, moi qui te parle j'en sais quelque chose.

Quand Ummy est arrivée chez Dola, ce dernier l'a bien accueillie et l'a invitée à s'asseoir. C'était une telle joie pour elle ! Le gosse était là, pour de vrai. Ils échangèrent quelques propos sans grande importance.
« - Dula, appelle ta femme qu'elle vienne nous saluer, ou bien est-ce qu'elle serait sortie ?
- Allons, sois donc sérieuse, Ummy... Où veux-tu qu'elle soit ?»
(Oh lala ! Si mon beau Dula voulait se marier avec moi... mais il y a Maalim!)

Après quelques papotages, Dula n'a pas tardé à s'intéresser à Ummy. Il commençait à l'ensorceler.
« - Oh, Ummy, I love you. Même si t'es déjà mariée, je t'aime vraiment !
- Dula, I love you

- Dula, tu me fais perdre la tête, pas besoin d'aller dans la chambre, viens t'occuper de moi ici. Ne me torture pas ainsi !
- Eh bien, t'as le feu ! Ok Darling, j'arrive ! »
(à suivre)

MKE WA MTU
10
LAKERS
MT UNZI: MCHORAJI COOL WAZIRI
MAALIM: UMMY : DULA
"JAMANI MH! MKE WAMTU SUMU! USIJARIBU CHOMBEZA MWANGU ZENU JAMENIKUTA!"
UMMY ALIPOFIKA KWA DULA ALIKARIBISHWA SOFANI NDANI KWA — DULA ULIKUWA FURAHA TELE! MTOTO KAJILETA, SI MCHEZO WAZITANIANA UTANI WA HAPA NA PALE
ACHA UTANI UMMY WIFI ATOKE WAPI?
DULA MUITE WIFI BASI AJE KUTUSALIMIA AU KATOKA?
AISEE! DULA MZURI KAMA ANIOE MH! ILA MAALIM!
BAADA YA STORI ZA HAPA NA PALE DULA HAKUMKALIZA UMMY! DULA KWA UPOLE — ALIANZA KUMPAGAWISHA UMMY!
OOOPS! UMMY I LOVE YOU HATA KAMA WEWE NI MKE WA MTU NAKUPENDA TU!
DULA I ♥ VE!
DULA UMENICHANGANYA HAINA HAJA YA KUWENDA CHUMBANI, NJOO UNIPE MAMBO HAPAHAPA USINITESE
AISEE HILO FIGA MH! NAMBA NANE ALUU!
OK DARL NAKUJA!

Figure 3.4

Le terme *utani* se traduit de différentes manières selon le contexte dans lequel il est utilisé. S'il renvoie souvent au champ sémantique de la "plaisanterie" (figure 2 et 3 : jouer des tours, plaisanter quelqu'un, faire une blague, "faire marcher" quelqu'un par un mensonge inoffensif), il peut parfois être un équivalent de "mensonge" destiné à tromper sciemment une personne (figure 4), de "moquerie" (figure 2), ou de choses sans importance, de propos de politesse relativement futiles (figure 5). L'expression "*acha utani*" peut être utilisée pour demander à une personne de cesser ses plaisanteries, ses moqueries ou ses mensonges, mais elle sert aussi de transition pour passer à des propos sérieux ou au sujet central dont une personne est venue discuter.

1.2. Un usage mesuré du terme utani dans les écrits journalistiques

Le terme *utani* se trouve rarement dans des articles de journaux, pour les raisons précédemment évoquées. Dans l'exemple qui suit, il est utilisé dans l'expression "*jina la utani*", qui signifie "surnom comique" ou "surnom moqueur". Le verbe *ku-tania* (utilisé dans la forme grammaticale du réversif, *ku-taniana*) renvoie à l'énonciation de plaisanteries, ou à l'énonciation de propos aimables et amusants indiquant la bonne humeur du locuteur.

Majira, 22 août 2003

"*Ali Hassan al-Majid ambaye anahisiwa kuwa ni binamu wa Rais wa zamani wa Iraq aliyeng'olewa na Marekani, Bw. Saddam Hussein amekamatwa. Al-Majid aliyepachikwa jina la* ***utani*** *la "Chemical Ali" kwa kutumia mashambulio ya gesi za sumu kuwaangamiza Wakurd Kazkazini mwa Iraq, alikamatwa jana na vikosi vya majeshi ya Marekani (...).*

Maofisa wa Jeshi la Uingereza walidai kuwa wakati wakidhania wametekeleza lengo lao hilo na kuuchukua mwili wake, nesi katika hospitali Bagdad siku moja baadaye, alisema mtu huyo alikuwa mzima ***akitaniana*** *na wafanyakazi wa hospitali kabla ya kutoroka".*

"Ali Hassan al-Majid, le cousin supposé de l'ancien président irakien recherché par les Etats-Unis, Saddam Hussein, a été arrêté. Al-Majid, qui a été affublé du surnom comique de "Ali le chimiste", parce qu'il avait utilisé des gaz mortels dans des attaques contre les populations kurdes du sud de l'Iraq, a été arrêté hier par les forces militaires américaines.

"Des officiers de l'armée britannique ont prétendu qu'ils pensaient avoir accompli la mission qui leur avait été donnée de récupérer son corps [celui de Al-Majid], mais une infirmière de l'hôpital de Bagdad a affirmé le lendemain qu'il était en pleine forme, et avait plaisanté avec le personnel de l'hôpital avant de prendre la fuite".

L'ensemble de ces exemples, tirés des caricatures ou des articles, montre avec évidence que dans les productions journalistiques actuelles, le terme *utani* est foncièrement détaché de

invalider la pertinence des travaux ethnographiques sur l'objet *utani*. Mais elle témoigne d'un champ sémantique beaucoup plus large, dont jusqu'à présent aucune recherche ethnographique n'avait rendu compte.

2. Les dictionnaires, ouvrages révélateurs des évolutions sémantiques.

L'étude attentive des dictionnaires swahili unilingues et bilingues permet de mettre en évidence les variations dans les définitions du terme *utani* au cours du temps. On sait que les dictionnaires prennent acte des mots qui apparaissent et des évolutions de sens, c'est pourquoi ils constituent un support privilégié pour toute analyse sémantique. Il ne faut cependant pas manquer de porter un regard critique sur le mode de construction de ce type d'ouvrages. On remarque en effet que la part d'intertextualité y est grande, et que les emprunts faits aux dictionnaires passés pour la publication des dictionnaires récents sont nombreux. Un terme comme celui d'*utani*, qui renvoie à des pratiques sociales multiples et variées, risque plus que tout autre d'être sujet à une paralysie sémantique, si les auteurs, linguistes pour la plupart, n'ont pas le souci de vérifier les modalités de son usage par les locuteurs du swahili.

En outre, il faut tenir compte du fait que le swahili s'est développé comme langue de communication avant d'être imposé comme langue nationale de la Tanzanie à l'indépendance. Or c'est ce statut de langue véhiculaire qui peut induire une grande variabilité des usages, chaque locuteur usant à sa manière d'une langue qu'il ne maîtrise que mal, ou d'une langue qu'il peut être amené, malgré une très bonne maîtrise, à utiliser en suivant la structure de sa langue maternelle. Enfin, on sait que la grammatisation des langues et la fixation du lexique induites par la mise en dictionnaire affectent la polysémie sémantique[42]. Certes, le swahili est une langue écrite depuis qu'elle s'est répandue sur la côte d'Afrique orientale entre le 11ème et le 12ème siècle. Toutefois, avant le 19ème et surtout le 20ème siècle, il n'y avait pas un swahili mais des swahili(s), chaque zone possédant son dialecte (île de Pemba, île d'Unguja, région de Mombasa, etc.), et le swahili reste avant tout une langue parlée. La prégnance de l'oralité sur l'écrit fait du swahili une langue mouvante, caractéristique dont les dictionnaires ne rendent pas toujours compte.

2.1. Les dictionnaires de swahili

Les plus anciens dictionnaires bilingues parus sur la langue swahili et écrits par des Européens datent de l'époque précoloniale. Les deux ouvrages de référence, dont se sont

[42] Sur la question de la grammatisation des langues, voir les réflexions de Sylvain Auroux, 1996. *La philosophie du langage*, Paris : PUF : l'auteur revient sur le processus de grammatisation des langues et la naissance, pendant la Renaissance en Occident, de cet outil qu'est le dictionnaire monolingue.

inspirés les dictionnaires édités pendant la période coloniale, sont celui de l'évêque Edward Steere de 1870[43] et celui de J.L. Krapf en 1882[44]. C'est particulièrement le dictionnaire de E. Steere qui va être repris par ses successeurs. Il connaît en outre de nombreuses rééditions, révisées par A.B. Hellier ou A.C. Madan. Il semble que les travaux de Krapf, souvent cités, n'aient pas été réédités. En 1890, pendant la période coloniale, paraît le dictionnaire allemand de C.G. Büttner[45]. L'auteur cite principalement les travaux de E. Steere et de Krapf. En 1891 paraît pour la première fois le célèbre dictionnaire français-swahili de l'ancien missionnaire apostolique français de Zanzibar, Charles Sacleux[46], puis en 1894 est édité le dictionnaire anglais-swahili de A.C. Madan[47], qui est complété en 1903 par le dictionnaire swahili-anglais. Il s'agit de la première tentative de produire un lexique complet en anglais. Alors que A.C. Madan se réfère explicitement au travaux de ses prédécesseurs, en particulier de E. Steere, C. Sacleux ne cite pas ses sources, mais l'on trouve dans son dictionnaire des définitions si proches de celles des dictionnaires antérieurs qu'il est évident que son travail n'est pas entièrement de première main. En 1910, un dictionnaire swahili-allemand est publié par le Dr. C. Velten[48], qui cite comme sources de travail les ouvrages de Krapf, Sacleux, Büttner et Madan. Il est suivi en 1933 de sa contrepartie allemand-swahili.

En 1935, Frédérick Johnson fait éditer un premier dictionnaire unilingue[49], qui précède de peu ses deux dictionnaires bilingues[50]. Parus pour la première fois en 1939, ceux-ci continuent à faire référence aujourd'hui[51], et ont été régulièrement revus et réimprimés. Ils prennent explicitement appui sur les travaux de Madan. La même année, Charles Sacleux publie un dictionnaire swahili-français[52]. Il faut attendre les années 1960, période de l'indépendance, pour que de nouveaux dictionnaires paraissent. Si ces dictionnaires renvoient toujours aux ouvrages de Steere, de Krapf, et souvent de Madan, c'est avant tout pour reconnaître leur travail de pionnier. Mais leur référence principale est l'ouvrage de F. Johnson. Les différentes parutions bilingues se donnent pour but explicite, comme l'indiquent les préfaces, de suivre les évolutions d'une langue mouvante. Les ouvrages qui paraissent en langue anglaise sont

[43] Steere, E. 1870. *A handbook of the Swahili language: as spoken at Zanzibar*. London: Bell & Daldy.
[44] Krapf, L. 1882. *A Dictionary of the Suahili Language* (réédité en 1969, New-York : Negro Universities Press).
[45] Spemann, W. 1890. *Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Wörterbuch der Suaheli-Sprache. Suaheli-Deutsch, Deutsch-Suaheli*, Stuttgart & Berlin (nach den vorhandenen Quellen bearbeitet von Dr. C.G. Büttner).
[46] Sacleux, C. 1891. *Dictionnaire Français-Swahili*, Zanzibar, Mission Catholique.
[47] Madan, A.C. 1894. *English-Swahili Dictionary* et 1903. *Swahili-English Dictionary,* Oxford. Ils ont été réédités en 1992 aux Etats-Unis par French and European Publications
[48] Velten (parfois indiqué Welten), 1910. *Suaheli Wörterbuch*, Teil I. *Suaheli-Deutsch*, Berlin, Selbstverlag des Verfassers.
[49] Johnson, F. 1935. *Kamusi ya Kiswahili yaani kitabu cha maneno ya kiswahili*, London : The Sheldon Press.
[50] Johnson, F. 1939. *A Standard Swahili-English Dictionary* et *A Standard English-Swahili Dictionary*, Oxford ; réédité régulièrement à Nairobi et Dar es-Salaam
[51] Lodhi, A.Y. 2000. *Oriental Influence in Swahili. A study in Language and Culture Contacts*, Göteborg / Acta Universitatis Gothoburgensis. L'auteur indique que les dictionnaires de Johnson ont acquis le statut de Bible du swahili.
[52] Sacleux, C. 1939. *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris : Institut d'Ethnologie.

ceux de R.A. Snoxall en 1958[53], de D.V. Perrot en 1965[54], et de C. Rechenbach en 1968[55]. Hildegard Höftmann fait publier un dictionnaire swahili-allemand en 1963[56]. En langue française, on trouve à côté des nombreuses rééditions du dictionnaire de Sacleux, l'ouvrage de A. Lenselaer[57] qui paraît en 1983. Enfin, l'Institut de Recherche en Swahili (TUKI) de l'université de Dar es Salaam fait paraître un dictionnaire unilingue en 1981[58].

Ces nouveaux dictionnaires se réfèrent aux travaux antérieurs, mais ils revendiquent pour particularité d'introduire des nouveaux termes et d'actualiser les définitions, en particulier grâce à des études de terrain. C'est ce qu'explique par exemple D.V. Perrot dans la préface de son ouvrage, en disant : "*Its swahili section contains all words the compiler heard during thirty years' residence in East Africa, together with a selection of those taken for her own use from the dictionaries of Krapf, Sacleux and Madan, and yet the writings of swahili authors, and a few present-day words not yet in any dictionary*", ou Rechenbar qui développe avec force son ambition totalisante : "*The present dictionary has critically reappraised the entire word-stock of the language, modernizing and augmenting from many sources. It brings vocabulary up to date, including the fantastic developments since World War II*".

On peut observer une troisième vague de parution de dictionnaires dans les années 1990-2000. Aux dernières révisions et rééditions de l'ouvrage de Johnson s'ajoutent les dictionnaires de Legere Karsten en 1990[59], de Salim K. Bakhressa en 1992[60], de Baba Malaika en 1994[61], de l'Institut de Recherche en Swahili (TUKI) de l'université de Dar es-Salaam en 1996 et 2001[62], de Nicholas Awde en 2000[63] et de Willy A. Kirkeby en 2000[64]. A nouveau, l'ambition de ces ouvrages est de rendre compte des évolutions et des nouveautés de la langue swahili.

Avant d'étudier plus précisément les définitions des terminologies relatives aux relations à plaisanterie (*utani*, *mtani*, *ku-tania*), il est à remarquer que les modes de construction des dictionnaires laissent présager une certaine homogénéité lexicale. L'intertextualité imprègne ces travaux, et leur lecture laisse apparaître avec évidence les emprunts entre auteurs. En

[53] Snoxall, R.A. 1958. *Concise English-Swahili Dictionary* ; Nairobi : Oxford University Press
[54] Perrot, D.V. 1965 *"Teach Yourself" Swahili Dictionary*, Hodder and Stoutghton Ltd (Kent).
[55] Rechenbach, Ch. 1968. *Swahili-English Dictionary*, The Catholic University of America Press.
[56] Höftmann, H. 1963. *Suaheli-deutsches Worterbuch*, Leipzig: verlag Enzyklopadie.
[57] Lenselaer, A. 1983. *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris : Karthala.
[58] 1981. *Kamusi ya Kiswahili Sanifu*, TUKI (Taasisi ya Uchunguzi wa Kiswahili), Dar-es-Salaam, Chuo Kikuu cha Dar es-Salaam
[59] Karsten, L. 1990. *Wörterbuch Deutsch-Swahili*, Leipzig : Verlag Enzyklopadie.
[60] Bakhressa, S.K. 1992. *Kamusi ya Maana na Matumizi*, Nairobi, Dar es Salaam, Kampala : Oxford University Press.
[61] Baba Malaika, 1994. *Modern Swahili, Modern English*. Arusha : MS Training Centre for Development Cooperation.
[62] 1996. *English Swahili dictionary, Kamusi ya kiingereza-kiswahili*, et 2001. *Kamusi ya Kiswahili-Kiingereza, Swahili-English Dictionary*, Dar es Salaam : Chuo Kikuu cha Dar es Salaam, TUKI.
[63] Awde, N. 2000. *Swahili-English/English-Swahili Dictionary (Hippocrene Practical Dictionary)*, Hippocrene Book.
[64] Kirkeby, W.A. 2000. *English-Swahili Dictionary*, Kakepela, Kirkeby Forlag As.

outre, et bien que cela n'apparaisse pas encore avec évidence, il est à noter que les trois vagues de publication de dictionnaires qui ont été repérées correspondent à trois périodes de l'histoire de l'ethnographie. Les définitions du terme *utani*, parce qu'il est lié au développement des descriptions ethnographiques et des théories ethnologiques, comme je l'ai montré dans les chapitres précédents, ne peuvent être appréhendées sans référence au contexte historique de publications des ouvrages qui servent de supports dans cette étude lexicale.

2.2 Etude des variations de définition

Les premiers dictionnaires qui concernent la langue swahili ont été édités au début de l'entreprise coloniale. Les mêmes définitions des termes *utani* et *mtani* reviennent d'un ouvrage à l'autre. Dans les dictionnaires révisés de E. Steere, on trouve indiquées à partir de 1906 les définitions suivantes du terme *utani*, "*a kindred race, the belonging to a kindred tribe*" (une race parente, liée par des liens de parenté), et du terme *mtani* , "*one who belongs to a kindred race*" (celui qui appartient à une race parente). Or ce sont exactement les mêmes définitions qui se trouvent dans le dictionnaire de J.L. Krapf, paru 12 ans plus tard, en 1882. Pourtant, sachant que dans les plus anciennes éditions de l'ouvrage de Steere, les termes *utani* et *mtani* n'apparaissent pas, on a été amené à se demander si les éditions révisées ne se sont pas directement inspirées des travaux de Krapf pour venir compléter ce qui semblait alors une lacune, l'absence de mention de ces deux termes.

Dans le dictionnaire suivant qui nous a été accessible, celui de C. G. Büttner, datant de 1890, on trouve pour la définition du terme *utani*, "*Landsmann, Volksgenosse*" (compatriote, camarade de peuple), et pour celui de *mtani*, "*Landsmann, Stammesgenosse*" (compatriote, camarade de tribu), qui on le voit, correspondent à peu de choses près aux définitions précédemment citées. Büttner affirme pas ailleurs qu'il a largement puisé dans les travaux de ses deux prédécesseurs anglais, de sorte que son travail n'apporte pas d'informations nouvelles quant aux variations de définitions de ces termes. C'est aussi ce qui ressort du dictionnaire swahili-allemand de Dr. C. Velten, daté de 1910. Explicitement inspiré des travaux antérieurs, et notamment celui de Büttner, l'auteur fournit la définition suivante du terme *utani* : "*Landsmannsschaft, Stammenvermandtschaft, Sippe, Stamm, Familienverwandschaft, Bettenschaft ; das den Stammesgenossen, der Sippe, bei bestimmten Belegenheiten zukommende Geschenk*" (le fait d'être compatriote, du même groupe, de la même tribu ; le fait d'être de la même famille) et *mtani* est traduit par les termes de "*Landsmann, Stammesgenosse, Familienmitglied*" (compatriote, membre d'un groupe ethnique, membre du groupe familial). On voit donc qu'au cours de cette première vague de parution de

dictionnaires, entre 1880 et 1910[65], le terme *utani* est déjà mentionné. Mais ses définitions reste centrées autour de l'idée de coprésence amicale sur un même territoire ou d'appartenance à un même groupe, mais de taille très variable puisque sont cités à la fois la famille, le clan, la tribu, et tous les groupes de même culture (la race). Il règne autour de ce terme une zone de flou, qui correspond sans aucun doute à l'absence d'études ethnographiques détaillées, lesquelles ne prennent leur essor qu'à partir des années 1930. Pourtant, il est intéressant de noter que les travaux des premiers administrateurs, ethnographes et missionnaires, que j'ai évoqués en première partie de ce travail, étaient disponibles. Par exemple, le terme *utani* est présent dans le compte-rendu de Reichar publié dans le *Deutsche Kolonialzeitung* de 1890, et les pratiques que ce terme désigne y sont détaillées. Il apparaît à nouveau sous la plume de Dale en 1896. Mais les dictionnaires édités à la fin du 19ème et au début du 20ème siècle n'indiquent pas ces références, qui auraient pu leur permettre d'introduire des éléments qui étaient absents des dictionnaires les plus anciens.

La deuxième période de parution des dictionnaires correspond aux années 1940. C'est une période où se concentrent, dans la discipline ethnologique, les écrits relatifs aux pratiques dites des "relations à plaisanteries". Dès lors, il n'est guère étonnant de voir que les traductions qui sont données en anglais du terme *utani* sont *"joking relationships"* ou *"joking partnership"*, *"familiar friendship"* et en français *"relations à plaisanteries"*. Quant au terme *mtani,* il est traduit par *"joking partner"*, et *"parent à plaisanterie"* ou *"partenaire à plaisanterie"*. En 1935, le dictionnaire swahili unilingue intitulé *Kamusi ya Kiswahili* de F. Johnson est publié. L'auteur fournit deux définitions du terme *utani*. Dans la première, *utani* est expliqué de la manière suivant : *"hali ya kuwa wa kabila au mlango mmoja, ndugu"* (le fait d'être de la même ethnie ou de la même famille, d'être parents), définition qui correspond à toutes celles précédemment citées. Dans la seconde définition, il donne pour équivalent de ce terme ceux de *mzaha* et de *dhihaka* (plaisanteries/humour/comique). Apparaît pour la première fois la référence au champ sémantique de la plaisanterie, à de comportements qui relèvent du domaine du comique. Mais les deux aspects qui sont compris dans le terme *utani* sont évoqués de manière distincte ; d'un côté on trouve le fait d'être originaire d'un même groupe, lequel conserve des frontières vagues ; de l'autre se trouve l'idée de plaisanterie. Les définitions du terme *mtani* conservent cette même bipolarité, puisque d'un côté, le *mtani* est une personne que l'on connaît bien et avec laquelle on peut plaisanter, bien qu'elle ne fasse pas partie de la famille (*"mtu umjuaye sana hata unaweza*

[65] Je n'ai pas pu consulter les ouvrages de Raddatz, 1892, *Die Swaheli Sprache*, et de Saint Paul-Illaire, 1900, *Swahili Handbuch*. En outre, en 1850, Krapf a fait paraître une première étude linguistique sur les langues d'Afrique de l'Est, *Vocabulary of 6 East-African Languages*, Tübingen, auquel je n'ai pas eu accès.

kubishana naye huitwa mtani, ingawa si jamaa" : une personne que tu connais si bien que tu peux te moquer d'elle s'appelle *mtani*, même si elle ne fait pas partie de ta famille), et de l'autre, c'est une "personne d'une tribu voisine" (*mtu wa kabila lililo jirani).*

C'est dans le dictionnaire swahili-français publié 4 ans plus tard, celui de Charles Sacleux, que l'on trouve une définition qui relie ces deux aspects. L'auteur avait fait paraître un dictionnaire français-swahili en 1891, sur lequel nous reviendrons par la suite. Dans ce dictionnaire swahili-français, on trouve à la référence *utani* une définition qui rejoint celle indiquée dans l'ensemble des travaux antérieurs. Ce terme y équivaut à "*condition de compatriote, d'allié ou de confédéré*", "*alliance, confédération*". Sacleux illustre cette définition avec l'exemple suivant : "*Makabila haya wana utani : ces tribus sont alliées*". Mais l'auteur ajoute un deuxième type d'explication, où le terme *utani* correspond à une "*familiarité parfois excessive entre compatriotes ou allés, d'où par extension se prend parfois dans le sens de zihaka, mzaha, 'plaisanteries, moquerie'*". Le terme *mtani* est traduit par "compatriote" ("*mtu asili yake modya nami",* c'est-à-dire : cette personne a la même origine que moi, ou bien : lui et moi avons la même origine), ainsi qu'"*allié, confédéré*". Il précise que "*dans l'intérieur [du territoire du Tanganyika], les watani sont ceux qui se sont donnés tous droits l'un sur l'autre, comme entre frères ou cousins, chacun pouvant traiter l'autre sans façon, à titre de revanche*", ce qui entraîne que *mtani* peut être traduit par "*ami intime*". Le verbe *ku-tania* (faire *utani*) est diversement traduit. Il peut vouloir dire "*traiter quelqu'un sans façon*", ce qui rejoint une des définitions de *mtani*, mais aussi "*traiter un mtani sans façon, se permettre tout chez lui, en vertu du droit d'utani*". Enfin, il signifie "*faire ou contracter des alliances avec : se dit des tribus, voire même des individus qui font un pacte. Nimemtania : j'ai fait un pacte avec lui*".

F. Johnson et C. Sacleux, sont les premiers et les derniers auteurs à tenter d'apporter une définition la plus exhaustive possible du terme *utani*. Ils proposent une nouvelle traduction de ce terme, celle de familiarité ou de plaisanterie, et mettent en rapport ce que les ouvrages antérieurs posaient comme de choses séparées : appartenances sociales (ethnique, familiale, etc.) et attitudes sociale. En outre, malgré certaines ambiguïtés, on voit émerger l'idée que l'*utani* est un lien avant d'être une condition ou un état. Il n'est plus défini comme une appartenance à un même groupe, mais comme le résultat d'alliances entre groupes. On repère avec évidence la part d'influence des travaux ethnographiques, puisque toute une terminologie propre à cette discipline au cours des années 1930-1940 transparaît : "kinship", "clanship", "a cousin's on the father side", "to abuse", "droit" d'*utani*, "alliances", "pacte", etc. Cet aspect du travail effectué par les auteurs suggère que les évolutions dans la signification des termes étudiés sont déterminées par l'influence des écrits ethnologiques.

Il est intéressant de souligner que c'est à partir des années 1950 que, dans les dictionnaires qui traduisent les termes étrangers (anglais, français, allemands) en swahili, les traductions des termes anglais de "joke" et des termes français de "plaisanterie" sont rendues par le terme *utani*. Ce n'était pas le cas auparavant. Ainsi, dans le dictionnaire de Charles Sacleux de 1891, on trouve à l'entrée "plaisanterie" deux types de définitions : quand "plaisanterie" est un équivalent de "badinerie", il est traduit par *ucheshi* (humour, gaieté), *zi'haka* (ou *dhihaka* en swahili moderne, qui signifie moquerie, ironie, taquinerie) et *mzaha* (plaisanterie, dérision). Quand il est équivalent de "raillerie", il est traduit par *ubishi*, (taquinerie/dispute), *zi'haka* et *mzaha*. De même, si on cherche le verbe "plaisanter", on trouve les traductions suivantes : *kuchekesha*, *kuchesha* (faire rire), *kufanya mzaha* (faire une plaisanterie), *kubisha* (taquiner/se disputer), *kucheka* (rire). Dans le dictionnaire anglais-swahili de Madan paru en 1901, le nom commun "joke" est traduit par *ubishi* et *mzaha* en swahili, et le verbe "to joke" par *kufanya ubishi, kufanya mzaha*. Ces deux auteurs proposent les mêmes traductions, dans lequel le terme *utani* n'apparaît pas. Or Johnson, dans son dictionnaire paru en 1953, ajoute aux traductions précédentes de "joke" par les termes *ubishi*, *mzaha* et *dhihaka* (anciennement *zi'haka)*, celui de *masihara* (plaisanterie,/affaire sans conséquence) et celui d'*utani*. L'introduction de ce terme comme traduction officielle de "plaisanterie", dans les dictionnaires swahili-anglais/français marque une évolution dans sa signification et confirme les changements repérés dans les dictionnaires bilingues anglais/français-swahili. L'accent est porté sur les comportements adoptés, sans souci des individus qui les adoptent, contrairement aux dictionnaires précédents. Cette évolution dans la traduction du terme *utani* est repérable dans la troisième vague de publications de dictionnaires swahili.

A partir des années 1960 jusqu'à aujourd'hui, la polysémie du terme *utani* est la règle générale. On trouve donc des références aux "relations à plaisanteries", qui conjuguent positionnement social et attitudes individuelles, mais ces références côtoient des traductions qui se focalisent sur la dimension uniquement comique de ce phénomène, sans indication supplémentaire.

Dans son dictionnaire de 1965, D.V. Perrot traduit le terme *utani* par "a familiar friendship", *mtani* par "*a familiar friend*" et le verbe *ku-tania* par "*to treat with familiarity*, to chaff" (traiter avec familiarité, taquiner). Aucune mention des positions des individus concernés par ces comportements n'est indiquée, et la traduction par l'expression classique de "joking relationships" est abandonnée[66]. Rechenbach, qui publie un dictionnaire en 1967, et

[66] Toutefois, la traduction par l'expression "*familiar friendship*" est ambivalente. Comme l'auteur n'apporte pas d'informations supplémentaires, il est difficile de savoir s'il a connaissance de l'expression ethnographique de "*privileged*

qui revendique explicitement la paternité de Johnson, indique pour *utani* la définition suivante : "*membership in a family/clan/race ; kinship ; familiarity and jesting permissible between persons of utani relationships*". Cette définition est très similaire aux anciennes définitions, et on note avec étonnement que l'auteur ne tient pas compte de la dimension comique qui s'affirme à son époque dans les autres écrits. En 1983, dans son dictionnaire français-swahili, Lenselaer définit *utani* comme "*parenté, condition d'appartenance au même clan, à la même tribu, à la même race et au sens large, amitié, familiarité, parfois dans le sens de dhihaka, mzaha, plaisanteries, moquerie*". Puis Baba Malaika, en 1991, traduit *utani* par "*joking, familiar teasing*" ; *mtani* par "*an intimate friend, someone on joking terms*" ; et *kutania* par "*joke with, be kidding, treat as an intimate friend*". Il donne pour exemple "*sikutanii* : I'm not kidding you" (je ne plaisante pas, je ne me moque pas de toi). S'ensuit le dictionnaire unilingue de Sahim K. Bakhressa en 1992, qui fait correspondre à *utani* les termes de *dhidaka*, *masihana*, *mzaha*, sans mentionner l'existence de relations spécifiques entre les individus de groupes ethniques différents.

Un exemple d'emploi de ce terme est donné : *maneno yake mengi ni ya utani na anaponigombesha huwa ananichezea tu*, qu'il est possible de traduire ainsi : "Beaucoup de ses paroles sont des plaisanteries, et quand il me met en colère, il se moque simplement de moi". Les dictionnaires de l'Institute of Kiswahili Research (TUKI) de l'université de Dar es Salaam 1996 et 2001 quant à eux n'attestent pas de ces changements, puisqu'il reprennent l'expression de "relations à plaisanterie", mais ils témoignent pourtant de l'autonomie de la traduction par les termes de "plaisanteries" ou "boutades". Dans la version swahili-anglais, *utani* est traduit par "*1. joking relationship 2. joke, friendly teasing*", et *mtani* correspond à "*a person in a joking relationship*".

De ce passage en revue découle l'idée d'une bipolarisation entre deux modes explicatifs de l'*utani*. Cette ambiguïté lexicale prend fin dans les dictionnaires les plus récents, où toute référence aux "relations à plaisanteries" a disparu. *Utani* semble être un équivalent stricte des termes de "joke" en anglais ou de "plaisanteries" en français, et les individus qui adoptent ces comportements ne sont pas définit selon des critères identitaires précis. On vient de voir que dans son dictionnaire unilingue, Salim K. Bakhressa abandonne le vocable ethnologique qui caractérisait les définitions du terme *utani*. Le *Swahili-English, English-swahili Dictionary* de Nicholas Awde, paru en 2000, perpétue ces évolutions, et propose les traductions suivantes : "*1. Joking 2. Friendship*" pour *utani*, "*1. Kinsman 2. Fellow 3. Friend*" pour *mtani*. Quand au terme "joke" anglais, la traduction swahili qui lui correspond est "*Masihara*", et "to joke" est rendu par l'expression "*kufanya masihara*". Enfin, dans le dernier des dictionnaires bilingues parus en 2000, intitulé *English-swahili dictionary* et publié par Willy A. Kirkeby, il semble

familiarity", qui lui est pourtant proche.

qu'*utani* devienne le terme privilégié d'une traduction la plus juste de "joke". Le verbe "*to joke*" est traduit par *kutania, kufanya mzaha*, l'expression "*joke apart*" est *bila utani* ou *utani kando*, celle de "*this is no joking matter*" correspond à *hili si utani*. Les traductions du nom "*joke*" sont *mzaha, kichekesho,* et *utani* (quelque expressions sont présentées, telles "*a drastic joke*" : *utani mkali* ; "*to tell a joke*" : *kutoa utani, kuchekesha* ; "*I don't see the joke*" : *sijaelewa utani*. Pour former l'adjectif "*joking*", il convient d'apposer les termes *mzaha* ou *utani* par l'intermédiaire du connectif "-a" (*-a mzaha, -a utani)*. Enfin, l'expression "*to be on joking terms with somebody*", qui se réfère le plus manifestement à l'expression "joking relationship", est traduite par *kutaniana na mtu,* ou *kuwa katika mahusiano* (plaisanter avec quelqu'un, être en relation avec quelqu'un).

De ce tour d'horizon des dictionnaires monolingues et bilingues de swahili, il serait hâtif de conclure à l'évidence d'une évolution dans les traductions des référents *utani*, *mtani* et *kutania*. Des grandes lignes sont observables, mais aucun changement sans retour, aucun rejet total et explicite des références aux écrits passés. Les grandes lignes dont je parle se caractérisent par un abandon des traductions courantes dans les années 1880-1910 en termes d'une appartenance commune à un clan ou à une tribu, par un étiolement des traductions par l'expression ethnologique de "relations à plaisanteries", enfin par l'émergence d'une traduction par des termes appartenant au champ sémantique du comique et de la plaisanterie. Ces changements sont observables dans l'ensemble des dictionnaires consultés sur une même période. Mais tandis que certains auteurs sont prompts à se dégager des traductions passées, d'autres continuent, de manière plus ou moins marquée selon les ouvrages, à s'inscrire dans le sillage de leurs prédécesseurs. Toutefois, tout comme les propos tenus sur le terrain et les écrits journalistiques et romanesques, les dictionnaires témoignent d'une traduction récurrente qui puise dans les notions de plaisanteries, de blagues, de comique ou d'humour, traduction que les écrits ethnologiques ont laissé dans l'ombre.

Conclusion

J'ai consacré plusieurs semaines de mon travail intellectuel à réfléchir aux théories postmodernes en ethnologie, qui ont plus contribué à paralyser mes activités d'écriture qu'à me permettre de renouveler mon approche de la thématique des relations à plaisanteries. Cette partie est sans conteste le fruit lointain de cette réflexion, puisqu'elle tente d'en retracer le processus de construction au fur et à mesure des incertitudes qui surgissent pendant le déroulement du terrain. Faire part de mes errances, de mes doutes ou de mes difficultés m'a semblé, à un moment donné de mon cheminement intellectuel, un point de passage nécessaire. Avec le recul de plus d'une année, je doute vouloir réécrire ainsi les choses, mais la présence de cette partie dans ce travail m'a tout de même paru pertinente. En effet, cette partie présente et retrace mon terrain, en même temps qu'elle restitue un certain foisonnement des signifiés attachés au terme *utani* que les travaux précédents ont gommé.

Je suis partie dans ma recherche avec un mot au sens bien défini, et j'en reviens avec des significations diverses. Devrait-on supposer que des évolutions historiques auraient fait passer d'une univocité à une multiplicité sémantique, et donc envisager un glissement de sens au cours du temps, conjugué à une ouverture vers une plus grande pluralité de sens ? Cette hypothèse serait envisageable, d'autant que la dichotomie, telle qu'elle est énoncée par les individus, entre *utani* traditionnel et *utani* moderne pose les termes de ces changements historiques. Pourtant, l'idée que ce mot *utani* était univoque par le passé repose uniquement sur les écrits des ethnologues du début du siècle, reprise jusque dans les années 1960. Sachant que les théories explicatives des pratiques sociales orientaient le travail de ces ethnologues vers la construction de modèles systématiques, de systèmes généraux sans failles, c'est-à-dire sans pans inexpliqués, on peut se méfier des informations contenues dans les écrits compulsés, et en particulier supposer que nous n'avons entre nos mains que des comptes rendus partiels des différentes significations du terme *utani.*

Je voudrais défendre l'idée que la mise en évidence de la nature indexicale[67] du terme *utani* devrait prendre le pas sur la recherche d'une définition exhaustive. Le travail de "mise en boite" des vocables repose sur une tradition écrite propre aux grammairiens et aux linguistes, prompts à abstraire un mot de son contexte d'énonciation et à cerner ses différents signifiés. Le mouvement de rédaction des dictionnaires des langues non-écrites trouve son impulsion dans cette tradition classificatrice. Or, de la même manière que les catégories

[67] Sont appelées indexicales les expressions dont le contenu représentatif ne peut être déterminé qu'en fonction des circonstances de leur énonciation. Selon les principes du courant de l'ethnométhodologie, il est impossible de remédier à l'indexicalité constitutive des expressions langagières et des actions.

identitaires varient en fonction du contexte, les catégories des pratiques sociales sont elles-aussi liées à la situation dans laquelle elles émergent, et la qualification par le terme *utani* d'une pratique donnée relève de facteurs multiples liés à cette situation.

Il me semble qu'une traduction du terme *utani* devrait renvoyer à cette ambivalence, cette fluidité, cette multiplicité des significations. On voit bien que ce n'est pas le cas de l'expression de "relations à plaisanteries" : elle suggère l'idée d'une interaction prescrite et fixée ("relations") entre des groupes eux-mêmes fixés (c'est-à-dire aux frontières bien délimitées) alors que ce qui est justement en jeu est la notion de frontière[68]. De même l'expression de "parenté à plaisanterie" (qui se réfère aux relations dites internes, entre membres d'une famille, d'un lignage, d'un clan), parce qu'elle s'appuie sur un domaine de l'ethnologie, celui de la parenté, auquel les caractères de prescription, d'obligation et de normes de comportement ont longtemps été attribués, pointe vers le déjà construit au lieu de mettre en avant la construction, la pratique en train de se faire, et qui se donne à voir avant tout à travers le contexte dans lequel elle prend place. Ces expressions éveillent des représentations relatives à la clôture, au construit, à l'institué, qui me semblent foncièrement inappropriées pour rendre compte de l'*utani*. Les concepts de "plaisanteries" ou de "blagues" contiennent cette part d'inaccompli et de contextuel qui pourrait mieux convenir. A l'oral, ils nécessitent souvent des qualificatifs ("bonne blague", "sale blague", "plaisanterie amusante", "plaisanterie douteuse", "plaisanterie pas drôle", etc.) afin que leur impact sur celui qui en a été la cible soit rendu explicite.

Le problème qui se pose toutefois, c'est qu'une traduction par le terme de "plaisanterie" passe sous silence le fait que les formes langagières et les types de comportements adoptés au cours des interactions dites *utani* sont multiples, et ne sont pas simplement identiques aux pratiques occidentales désignées par ce terme. Les pratiques d'entraide et d'hospitalité qui ont été mentionnées, et que les interlocuteurs citent lorsqu'ils parlent de l'*utani*, n'apparaissent pas dans ces traductions. Vaudrait-il mieux renoncer à toute possibilité de traduction, et parler de l'*utani* comme on a pu parler de la *kula*, du *potlatch* ou du *mana* par exemple ? C'est finalement l'attitude que j'ai adoptée ici, comme l'ont fait les ethnologues précédents.

[68] Se référer aux analyses suivantes dans ce travail.

CHAPITRE IV.

Essai de reconstitution du champ sémantique de l'*utani* à l'époque précoloniale

"Pas de société sans pouvoir politique, pas de pouvoir sans hiérarchie et sans rapports inégaux entre les individus et les groupes sociaux. L'anthropologie politique ne doit ni nier ni négliger ce fait, sa tâche est l'inverse, de montrer les formes particulières que prennent le pouvoir et les inégalités sur lequel il s'appuie".
George Balandier, in Bastide, *Perspectives de la sociologie contemporaine*, 1968.

C'est une gageure de passer d'un travail épistémologique à un travail analytique, d'une déconstruction de l'objet à travers le dévoilement des logiques qui sous-tendent les énoncés qui l'ont constitué, à une reconstruction de ce même objet. Il conviendrait d'ailleurs de ne pas parler de (re)construction de l'objet, justement parce que cette notion renvoie aux opérations de systématisation abusives mises à jour jusqu'à présent, mais plutôt d'un travail de *restitution* des enjeux présents dans les situations qualifiées d'*utani*. Or la difficulté de l'opération tient en ceci que je la fais reposer sur certains axes de pensées, certaines orientations analytiques présentées en introduction, dont évidemment rien ne permet aujourd'hui d'affirmer que les *a priori* qui les gouvernent ne seront pas eux aussi mis sous les projecteurs de l'épistémologie de la discipline dans les années à venir. Autrement dit, il est sans doute plus aisé de venir, *après coup*, pointer les biais théoriques des entreprises explicatives passées, que de proposer, *aujourd'hui*, des orientations dénuées de tout biais, ou tout au moins dont les biais sont connus et assumés. Il est vrai que les concepts et méthodes auxquels je me réfère ont la particularité de refuser l'hégémonie des discours englobants, des méta-récits structurant les microanalyses, de sorte que je ne suis pas astreinte à la production d'une *vérité* de l'*utani*. Mais je suis pourtant bien astreinte, en tout cas selon l'idée courante de l'honnêteté intellectuelle, à la fidélité à ce que j'ai vu, et à la cohérence théorique de ce que j'écris. La seule chose que je peux promettre de faire, puisque je tiens ici à exposer le contrat implicite qui me lie au lecteur, c'est de tenter de restituer sans manipulation l'actualité des situations dans lesquelles j'ai été impliquée, et de préserver la cohérence entre les analyses que je propose et les orientations de pensées sur lesquelles ces analyses reposent. Si je dis "tenter", c'est pour rappeler, à la suite d'autres ethnologues, que des dérapages, des distorsions, des surgissements des préjugés issus des modes de réflexion passés et du sens commun ne sont pas toujours contrôlés ou

contrôlables, malgré une bonne volonté d'auto-analyse comme préalable au travail de recherche.

Dans cette partie qui prend pour point d'ancrage l'histoire précoloniale de la Tanzanie, je propose de répondre aux deux questions suivantes : Quels types de situations et de pratiques étaient nommés *utani* par le passé ? Quels étaient les enjeux centraux des situations et des pratiques ainsi désignées ? Autrement dit, je me demande quel est le champ sémantique passé de la catégorie d'*utani*, et quelles dynamiques le travaillent. Ces questions formulent des préoccupations en concordance avec les limites que m'imposent les orientations analytiques que je me suis données. L'entreprise peut sembler condamnée par avance, du fait de l'absence de matériaux historiques sur l'actualité des énonciations à l'époque précoloniale, ou de témoins oculaires qui auraient pris notes de leurs observations. Toutefois, il apparaît en premier lieu que les informations contenues dans les textes ethnologiques, détaillées dans la première partie, ne sont pas sans intérêt une fois dépouillées des encombrantes perspectives fonctionnelles et systémiques qui les entourent. De même, les traits principaux qui se dégagent de l'histoire tanzanienne, à savoir que chaque société doit être conçue comme le point de tout un réseau de rapports de force, qui se cristallisent pour une période donnée en une certaine configuration de rapports de domination et de subordination, font aujourd'hui l'objet d'un consensus majeur parmi les historiens, et sont en concordance avec les données historiques sur d'autres espaces géographiques du monde. Ces développements m'amèneront à interroger les logiques d'assignation de la catégorie *utani* à certaines situations et certaines pratiques sociales. Je rappelle que cet essai de reconstruction des relations entre formations sociales précoloniales repose sur les travaux des historiens de l'Afrique Orientale, non sur un travail d'archives.

I. Interrogation sur la pertinence des notions d'"ethnie" et de "clan" en usage dans la définition des relations d'*utani*

Selon une définition ethnographique classique, *l'utani* dit externe, qu'il soit interethnique ou interclanique, est un type de relation qui aurait été tissé entre deux ethnies ou deux clans, et qui implique la mise en œuvre de pratiques prescrites spécifiques. Pour qu'une telle définition soit valide, il convient d'interroger les notions d'ethnie et de clan. Ces deux catégories ont-elles une réalité historique ? De tels regroupements ont-ils existé ? Sans revenir sur les diverses définitions de l'ethnie et du clan au cours de l'histoire de la discipline ethnologique, je rappelle que ces notions reposent sur la coïncidence de critères socioculturels (langue, coutumes, valeurs, nom, etc.) et politico-économiques (territoire, organisation politique, mode de production, etc.). L'usage de ces deux notions implique donc l'idée qu'à l'époque précoloniale, des frontières aux tracés précis distinguaient les groupes les uns des autres, et les rendaient relativement imperméables aux influences externes.

Or, un rappel historique des cadres dans lesquels les acteurs s'organisaient à l'époque précoloniale atteste du fait qu'en Tanzanie, comme dans le reste de l'Afrique, l'historien ou l'ethnologue ne trouve rien qui concorde avec les définitions ethnologiques de l'ethnie et du clan. Je traite des modes d'organisation politique, des réseaux d'échanges commerciaux et de l'usage des ethnonymes en Tanzanie pendant la période précoloniale (du 17ème siècle à la fin du 19ème siècle)[1].

1. Les unités politiques de l'espace tanzanien pendant la période précoloniale

Les données historiques sont trop ténues pour pouvoir reconstituer l'histoire de la Tanzanie avant le 17ème siècle. Même les changements qui affectent cet espace avant la fin du 19ème siècle sont mal connus[2]. Les historiens s'accordent toutefois pour dire qu'avant le 18ème siècle, on trouvait des chefferies relativement puissantes, parfois même des royaumes, aux marges du territoire (frontières avec le Burundi, le Rwanda, l'Ouganda, le Congo et le Kenya). Dans les espaces interstitiels étaient éparpillées des petites unités socio-économiques, faiblement centralisées sur le plan politique. Ces formations n'étaient pas statiques et

[1] Travaux généraux sur l'histoire de la Tanzanie : Kaniki, 1980. *Tanzania under Colonial Rule,* London : Longman ; Kimambo, I.N. et Temu, A.J. 1969. *A History of Tanzania,* Nairobi : EAPH ; Koponen, J. 1988. *People and Production in Late Precolonial Tanzania. History and Structures*, Scandinavian Institute of African Studies ; Ogot, B.A. 1976. *Hadithi 6. History and Social change in East Africa,* Nairobi : Kenya Literature Bureau ; Ogot, B.A. and Kerian, J.A. 1968. *Zamani : A Survey of East African History,* Nairobi : EAPH Longsmans ; Oliver, R. et Mathew, G. 1963. *History of East Africa,* Oxford : Clarendon Press ; Roberts, A. 1968. *Tanzania before 190,0* Nairobi : EAPH ; Shorter, A. 1974. *East African Societies,* London, Boston : Routlegde & Kegan Paul.

[2] Koponen, J. *op.cit.* "*The actual long-range historical development of the politically defined societies in the Tanzania area is a subject fat too little known and controversial to be properly discussed in summary form here. Only the broadest outlines can be sketched with wide margins of errors*", p.197.

pouvaient prendre de l'ampleur ou s'amoindrir selon les périodes. Au cours du 19ème siècle, un double processus de décomposition des anciennes chefferies et d'émergence de nouvelles chefferies aurait eu lieu.

1.1. Chefferies et royaumes

A l'ouest de la Tanzanie, dans la région du lac Victoria, l'historien R. Olivier indique que des vastes royaumes ont émergé dès le 11ème siècle : royaume Haya, royaume du Karagwe, royaume du Buzinza[3]. Au nord de la Tanzanie, Kimambo estime, d'après les traditions orales de la région des monts Pare, qu'une chefferie puissante, nommée Ugweno, a étendu son pouvoir sur un vaste territoire dès le 16ème siècle[4]. Le même phénomène s'est produit dans les monts Usambara, voisins des monts Pare, au début du 18ème siècle[5]. Dans le centre de la Tanzanie, dans la région dite de l'Unyamwezi, de multiples chefferies coexistaient depuis au moins le 17ème siècle[6]. Ces chefferies et ces royaumes étaient restés de taille relativement réduite, en comparaison des états centralisés présents à l'ouest des Grands Lacs, tel l'Etat du Buganda, et les grands royaumes du Rwanda et du Burundi. A la fin 19ème siècle, les explorateurs ont rendu compte de la fragmentation de l'ensemble de ces royaumes de Tanzanie. Dans la région du Lac Victoria, les royaume Haya et Buzinza se sont scindés en une dizaine de chefferies et des querelles de succession fragilisent le royaume Karagwe[7]. Les deux anciens royaumes de la région Buha, à l'est du Lac Tanganyika, se sont divisés en multiples chefferies[8]. Dans les monts Usambara et dans les monts Pare, des querelles sont venues mettre fin au royaume Shambaa[9] et au royaume Ugweno[10]. Les causes de ces décompositions étatiques sont difficiles à déterminer, en raison de l'absence de documents. On estime que des querelles internes (de succession et de revendication de la détention du pouvoir) ont entraîné la division de ces royaumes. Mais des facteurs externes sont pu venir se greffer sur ces conflits internes, tels le développement de la traite des esclaves.

---

[3] Oliver, R. 1963. "East African Interior". In Oliver, R. et Mathew, G. *History of East Africa, op.cit.*, 630-646.

[4] Kimambo, I.N. 1991. *Penetration and Protest in Tanzania. The Impact of the World Economy on the Pare, 1860-1960*, London : James Cuerrey, Dar-es-Salaam : Tanzania Publishing House, Nairobi : Heinemann Kenya, Athens : Ohio University Press, chapitre 4.

[5] Feierman, S. 1974. *The Shambaa Kingdom. A History*, Madison : University of Wisconsin Press, 93-94.

[6] Roberts, A. 1970. "Nyamwezi Trade". In Gray, R. and Birmingham, D.(ed). *Precolonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa before 1900*, London, New York : Oxford University Press, p.39.

[7] Katoke, I.K. 1970. *The Making of the Karagwe Kingdom*, Nairobi, ch.8.

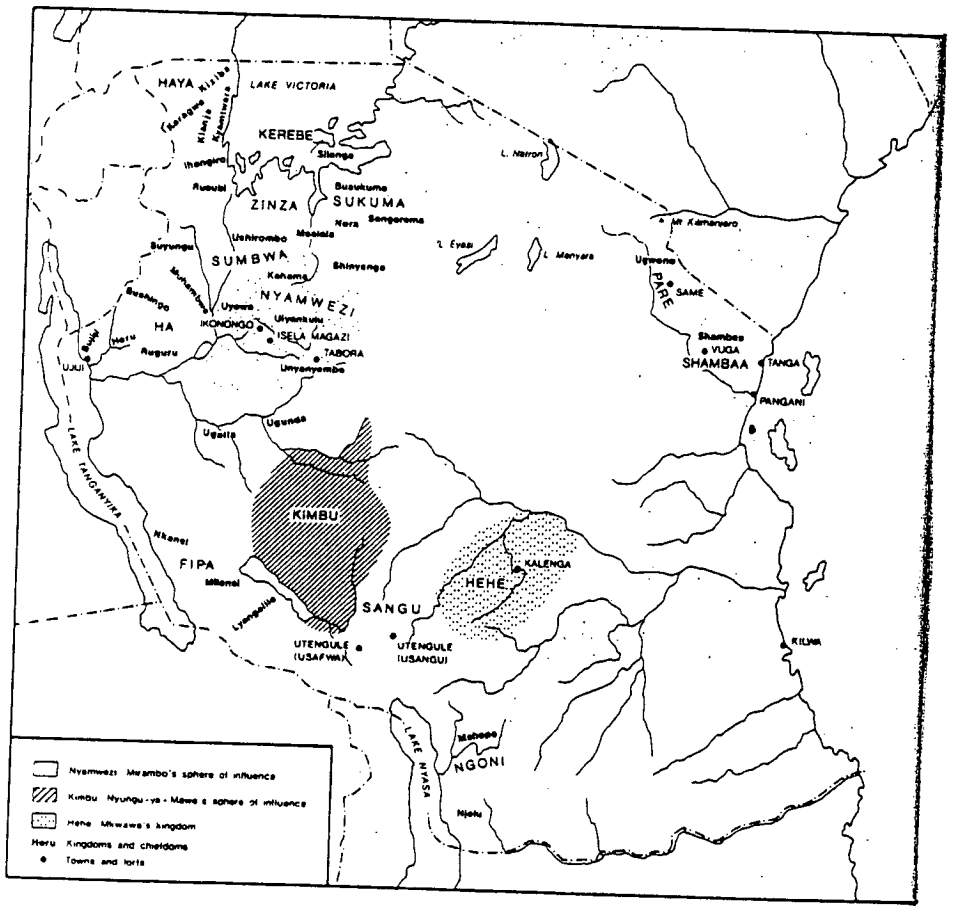
[8] Chrétien, J.-P. 1975. "Le Buha à la fin du XIXème siècle ; un peuple, six royaumes", *Etudes d'histoire africaine*, Lumumbashi, vol XII, 9-38, p.10.

[9] Krapf, J.L. 1860. *Travels, researches and Missionary Labours in East Africa during the Eighteenth Years' Residence in Eastern Africa*, London, 274-275 ; 377-378 ; Feierman, S.*op.cit.*, p.168. : la région se nomme *Usambara* ou *Usambala*, les populations les *Washambaa* (parfois *Washambala*), le royaume *Shambaa*.

[10] Kimambo, I.N. 1991. *op.cit.*, ch.8.

Carte 4.1. Etats et des chefferies de Tanzanie, 1880.

(Koponen, J. 1988. *People and Production in Late Precolonial Tanzania. History and Structures*, p.198)



Les chefferies et les royaumes de Tanzanie ne peuvent pas être qualifiés de "groupes ethniques" dans la mesure où ils sont le résultat du regroupement de différentes unités politiques. L'étude de Kimambo met en évidence qu'avant la naissance de la grande chefferie Ugweno au 16ème siècle, la région Upare était peuplée de différents groupes locaux politiquement autonomes, en contact à travers des échanges commerciaux[11]. Selon les traditions orales, les clans des forgerons avaient toujours été influents, sur le plan politique, au sein de ces groupes locaux. C'est l'association de ces clans de forgerons qui aurait entraîné la formation de l'organisation politique Ugweno, qui a dominé l'ensemble des groupes locaux. Les mêmes types d'évolutions caractérisent la zone des monts Usambara. Cette région montagneuse était composée de nombreuses unités politiques indépendantes, au sein desquelles les clans des forgerons étaient dominants. Les traditions orales attestent de l'arrivée d'un certain Mbegha à la fin du 18ème siècle[12]. Ce migrant originaire du sud de la région a établi un pouvoir rival de celui des clans forgerons, et érigé un Etat centralisé qui s'est consolidé sous le règne de son fils. L'ensemble des petits royaumes de la région Usambara sont alors intégrés à ce nouvel Etat. Les mêmes modes de formation étatique sont attestés par les historiens dans la région des Grands Lacs. Les royaumes Haya, Buzinza, Karagwe, Buha, etc. seraient nés de l'agglomération de différentes unités politiques locales. Dans la région Unyamwezi, les nombreuses chefferies, regroupées par les historiens et les ethnologues sous l'ethnonyme Wanyamwezi, étaient politiquement autonomes les unes des autres, et portaient des noms divers (Unyanyembe, Usukuma, Ukonongo, Usumbwa, Ukimbu, etc.). Comme le signale Andrew Roberts, les Wanyamwezi "*are far from constituting a discrete and homogeneous tribal group, let alone a political entity*"[13].

Au 19ème siècle, un processus général de formation et de consolidation d'Etats centralisés s'est produit en Tanzanie. Dans le nord de la Tanzanie, sur les flancs du volcan Kilimandjaro, les multiples chefferies Chagga se sont unies au sein de royaumes vastes et puissants. A l'arrivée du colonisateur, on dénombrait 37 royaumes au lieu d'une centaine un siècle auparavant[14].

[11] Kimambo, I.N. 1991. *op.cit.*
[12] Feierman, S. 1974. *op.cit.*
[13] Roberts, A. "Nyamwezi Trade". In Gray, R. et Birmingham, D.(ed). *Pre-colonial African Trade, cit.,* p.93.
[14] Stahl, K.M. 1964. *History of the Chagga people of Kilimandjaro,* The Hague.

Dans le sud et dans le sud-ouest tanzanien, la formation de systèmes étatiques centralisés a été plus tardive qu'au nord et au nord-est, et date généralement du milieu du 19ème siècle. Elle était le résultat de la vague de migrations la plus notable et la mieux documentée, parce que relativement tardive, celle des populations dites Ngoni, venues du pays Zulu (Afrique du Sud) pour fuir le pouvoir du dirigeant Shaka Zulu à partir des années 1820[15].

> Au début du 19ème siècle, quelques groupes fuient les armées de Shaka Zulu, roi de l'empire Zulu, fortement centralisé sur le plan politique et économique. Ces groupes remontent vers le Nord, traversant territoires après territoires en se scindant et en incorporant d'autres individus, des volontaires mais surtout des captifs. Ils constituent une véritable armée, unifiée par un chef nommé Zwangendala. Ils entrent en Tanzanie dans les années 1840 par la région Ufipa, dans le sud du pays. Vers 1845, le chef Zwangendala décède, et le groupe principal se scinde en cinq sections menées par des chefs divers. Trois de ces groupes retournent au Malawi et en Zambie. Les deux autres restent sur le territoire tanzanien. Le premier, dont les membres se font appeler les Watuta, organise des raids en avançant vers le nord du territoire, et rend dangereuse la route des caravanes entre Tabora et Ujiji. Les Watuta deviennent le modèle par excellence des bandes de mercenaires professionnels, appelées *ruga-ruga*, qui terrorisent la région. Le second groupe traverse la région actuelle de Mbeya et s'installe dans la région de Songea. Ils se font appeler les Songea Ngoni ou les Gwangwara. Ils repoussent un groupe Ngoni anciennement installé, les Maseko Ngoni. Ces derniers dominaient les autres groupes locaux, comme les Ndendeuli, effectuant de nombreux raids pour acquérir des captifs qu'ils revendaient en tant qu'esclaves ou assimilaient pour grossir les rangs des guerriers. Des groupes Songea Ngoni, après l'assimilation d'une partie des Maseko Ngoni et des Ndendeuli, poursuivent leur route vers la vallée Kilombero et s'installent au sud de Morogoro dans les années 1860. Ils se font appeler les Wambunga et sont restés célèbres dans l'histoire locale pour leurs comportements guerriers. Les autres groupes Ngoni, ceux de Songea ainsi que ceux installés dans la région entre Tabora et Ujiji, mettent en place des royaumes fortement hiérarchisés.

Les migrations Ngoni d'Afrique du Sud ont induit un grand nombre de changements politiques dans les zones qu'elles ont touchées. Elles ont entraîné la formation de multiples chefferies ou royaumes d'origine Ngoni (mais ayant incorporé des individus de régions diverses au cours de leur migration) dans le sud du territoire tanzanien. Elles ont influencé, si ce n'est la formation, en tout cas le renforcement des Etats centralisés du centre et du sud de la Tanzanie. Ainsi, dans le sud du pays, on sait que la consolidation d'un royaume Hehe, qui a commencé à prendre forme dans les années 1860 sous l'impulsion d'un chef nommé

[15] Alpers, E.A. 1968. "The Nineteenth-Century : Prelude to Colonialism". In Ogot, B.A. and Kieran, J.A. (ed). *Zamani, op.cit.* ; Elmslie, W.A. 1970 (1899). *Among the Wild Ngoni. Being some Chapters in the History of the Livingstonia Mission in British Central Africa*, London : F.Cass ; Lane Poole, E.H. 1934. *Native Tribes of the Eastern Province of Northern Rhodesia (Notes on their Migration and History)*, Lusaka ; Sheriff A.M.H. 1980. "Tanzanian Societies at the Time of Partition". In Kaniki, 1980, *op.cit.*, p.11-50.

Munyigumba, doit beaucoup à la présence Ngoni. C'est afin de contrer les migrants Wangoni, qui pratiquaient le vol d'esclaves et de bétail, que les populations locales auraient été forcées d'organiser leur défense, et donc de procéder à une centralisation du pouvoir décisionnel. Les techniques militaires et les armes apportées par les Wangoni auraient été rapidement adoptées par les Wahehe. Dans la zone centrale du territoire nommée Unyamwezi, les différentes chefferies ont elles aussi été unifiées, contre la présence Ngoni, par des chefs de guerre comme Mirambo, Nyungu-ya-Mawe et Isike autour des années 1850[16]. De 1871 à 1884, Mirambo a étendu son pouvoir sur un territoire allant du Lac Victoria au sud du Tanganyika. Les historiens ont tendance à faire du royaume du chef Mirambo la figure enfin reconstituée, car ayant réuni les multiples chefferies sécessionnistes des siècles précédents, d'un grand groupe ethnique dit des Wanyamwezi. Mais des travaux récents indiquent au contraire que Mirambo détenait un pouvoir fort sur seulement quelques milliers d'habitants regroupés en ville, et que le reste de son royaume était constitué de groupes soumis par la force ou par le paiement d'un tribut. En outre, les querelles incessantes entre les chefs de guerre avoisinants, Nyungu-ya-Mawe et Isike, rendaient les zones périphériques de ces royaumes largement flexibles, au gré des batailles. Les populations pouvaient donc être assimilées au royaume Unyamwezi de Mirambo puis, en peu de temps, passer sous la domination du royaume Ukimbu.

Les chefferies et les royaumes ne sont pas donc pas des ethnies au sens ethnologique du terme. Le processus d'agglomération qui leur a donné jour et le processus de décomposition qui les affecte à la fin du 19ème siècle indiquent bien que ces entités n'ont d'existence qu'à un moment donné de l'observation. Une perspective diachronique montre au contraire les variations de leurs frontières, et même l'inexistence d'un noyau central. Pourtant, ce sont les noms qu'elles ont pu porter, ou qui leur ont été assignés, qui ont été décontextualisés de la période et des lieux où ils étaient en usage, et qui désignent les "ethnies" actuelles de Tanzanie (Waha, Wapare, Washambala, Wanyamwezi, etc.)

[16] Chrétien, J.-P. 1977. "Mirambo : l'unificateur des Banyamwezi". In Julien, C.A. *et al.*, *Les Africains*, Paris : Editions J.A. vol.6.

1.2. Les régions interstitielles

Si on possède des données relativement importantes pour les zones frontalières de l'ouest et du nord-est de la Tanzanie, parcourues par les premiers explorateurs, les régions du centre et du sud du pays sont beaucoup moins connues. Les travaux historiques mettent toutefois en lumière que ces régions étaient peuplées de petits groupes, classés comme "segmentaires" dans la typologie d'Evans-Pritchard et de Fortes[17], c'est-à-dire caractérisés par la faiblesse voire l'absence de pouvoir politique centralisé. Il s'agirait avant tout d'unités fondées sur des relations de parenté. Les populations matrilinéaires du sud-est de la Tanzanie fournissent un exemple classique de populations dites sans Etat. J.A.R. Wemba-Rashid a mis en évidence qu'à l'époque précoloniale ancienne, les principaux groupes du sud de la Tanzanie, les Wamakua, les Wayao et les Wamwera, possédaient des systèmes de matriclans dirigés par un chef de clan, le *mwene*. L'auteur indique que le *mwene* avait un pouvoir décisionnel faible, et que les matriclans n'avaient pas développé des formes de stratification sociale interne très spécifiées[18]. Dans les monts Uluguru, les administrateurs Young et Fosbrooke défendent l'idée que les populations étaient organisées selon un système de matriclans. Le pouvoir des quelques *rainmakers* dont la tradition orale a gardé le souvenir était rituel et non politique[19]. Dans la zone de plaine nommée Usagara, Beidelman indique que les groupes étaient dispersés en villages qui regroupaient des familles, sans qu'il existe d'organe de décision ou de centralisation politique. Le pouvoir était dévolu aux anciens[20].

Pourtant, à y regarder de plus près, la mise en lumière de l'absence de politique dans ces sociétés est plus le résultat d'une volonté de classification dans le schéma sociétés à Etat/sociétés sans Etat qu'une caractéristique fondée sur des données précises. Les ethnologues ont été amenés à nier l'existence d'une organisation politique quand celle-ci n'était pas aisément visible, et ne correspondait pas au pouvoir tel qu'il se présente dans les pays d'origine des observateurs, c'est-à-dire par le monopole de la force légitime sur un espace donné. Mais les contradictions sont légion entre une analyse théorique fondée sur ce schéma binaire et les descriptions effectives. On trouve en effet dans les travaux précédemment cités l'indication de la présence de pouvoirs décisionnels : ce sont les *rainmakers* Luguru qui ont opéré une relative unification des regroupements villageois au 19ème siècle[21]. Dans la région Usagara, Beidelman atteste de l'émergence d'un chef unique auquel étaient soumis les chefs

[17] Evans-Pritchard, E.E. et Fortes, M. 1940. *African Political Systems*, London.

[18] Wembah-Rashid, J.A.R. 1975. *The Ethno-History of the Matrilineal People of Southeast Tanzania,* Acta Ethnologia et Linguistica, n°32.

[19] Young, R. and Fosbrooke, H.A. 1960. *Smoke in the hills,* Evanston : Northwestern University Press, p.41.

[20] Beidelman, T.O. 1967. *The Matrilineal peoples of Eastern Tanzania (Zaramo, Luguru, Kaguru, Ngulu, etc.)*, East Central Africa, Part XVI, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute, p.51.

[21] Koponen, J. *op.cit.*, p.207 ; Young, R. and Fosbrooke, H.A. 1960. *op.cit.*, p.41.

des différents villages[22]. Dans la région Uzaramo, classée dans la zone des populations matrilinéaires, les individus vivaient dans des villages à la tête desquels un représentant (*jumbe*) était désigné[23]. Dans son étude sur la zone sud-ouest de la Tanzanie, dite Nyakyusa, l'ethnologue Monica Wilson rend compte de l'existence de petites unités claniques indépendantes. Elle met en lumière non pas les fondements supposés familiaux de ces clans, mais leur dimension politique. Chaque unité était dirigée par un chef nommé le *malafyale*, dont le pouvoir était religieux et décisionnel[24].

En outre, les ethnologues ont vu des sociétés indépendantes sans Etat là où il fallait sans doute plutôt voir des sociétés dépendantes, dominées par les Etats environnants (de manière "légitime" au sens wébérien du terme, ou par le simple usage de la force[25]). Les zones interstitielles qui séparent les différents royaumes apparaissent avec évidence sur la carte des royaumes de Tanzanie de J. Koponen[26]. Ces zones interstitielles ne sont pas des zones dépeuplées, mais justement les zones dans lesquelles les premiers observateurs et les ethnologues ont témoigné de la présence des sociétés dites sans Etat. Or plutôt que d'expliquer ces sociétés sans Etat par un argument évolutionniste selon lequel certains groupes n'auraient pas *encore* pu ou su s'organiser en formation de type politique ou étatique, il vaut mieux voir dans ces multiples groupes, présents à la périphérie de ces royaumes, des populations assujetties à la domination des uns et des autres. Ces populations, construites par les ethnologues comme des ethnies, étaient elles-mêmes sujettes à des recompositions et décompositions internes (association de clans par un chef influent, clivage de ces clans) et externes (incorporation dans un royaume voisin, relative autonomie dans les périodes de déclin ou de contraction des chefferies puissantes). Elles ne constituaient donc pas des entités fermées, avec des modes d'organisation politique immuables au cours du temps, et des frontières bien délimitées.

Les exemples présentés ci-dessus illustrent qu'à l'époque précoloniale, dans tout le territoire de la Tanzanie actuelle, les groupes politiques pertinents, ou ce qu'on peut appeler les niveaux d'agrégation réels, peuvent se placer sur une ligne allant des unités socio-économiques dominées aux grands royaumes dominants. Ces petites unités et ces royaumes n'avaient pas de frontières immuables. La perspective diachronique adoptée ici a permis de montrer qu'au contraire, toutes ces sociétés, quelles que soient leur taille et leur puissance,

[22] Beidelman, T.O. 1967. *op.cit.*, p.51.

[23] Mwaruka, 1969. *Masimulizi juu ya Uzaramo,* Nairobi, Dar-es-Salaam, Kampala : East African Literature Bureau, ch.1., Swantz, M.L. 1986. *Ritual and Symbols in Transitional Zaramo Society, with Special Reference to Women*, Uppsala : Scandinavian Institute of African Studies, 98-99.

[24] Wilson, M. 1959. *Communal Rituals of the Nyakyusa*, Oxford : Oxford University Press.

[25] Weber, M. 1971. *Economie et société*, t.I, chap.3, Paris : Plon.

[26] *Supra*, p.155.

étaient avant tout caractérisées par la variabilité de leurs frontières, voire par l'absence de "noyau dur", constant au cours du temps. Les regroupements de tailles diverses s'opéraient en fonction de conjonctures politiques, incluant ou rejetant au gré de leur élargissement ou de leur contraction des populations politiquement et économiquement plus faibles.

2. Intégration des sociétés locales dans les réseaux d'échanges commerciaux

2.1. Les réseaux d'échanges en Tanzanie

L'idée qui a longtemps prévalue parmi les historiens de l'Afrique de l'Est, mais aussi dans d'autres régions d'Afrique[27], consistait à affirmer que les niveaux pertinents d'agrégation sociale, à l'époque précoloniale, étaient des communautés de vie qui vivaient en autarcie, isolées des autres groupes locaux. Dans un ouvrage historique de référence sur cette région d'Afrique, paru en 1968, un des auteurs affirme la distinction entre deux mondes, celui de la côte (*Mrima*) et celui de l'intérieur (*Nyika*), aux frontières imperméables ("*Events in the coast passed unnoticed in the interior, while people living along the coast were rarely touched by what happened upcountry*")[28]. Cette image mystificatrice des groupes comme isolats économiques et culturels a été légion. Certes, l'absence de documents rend toute investigation complexe, et l'histoire passée restera toujours recouverte d'une vaste zone d'ombre. C'est ce dont rend compte l'historien J. Koponen lorsqu'il affirme : "*One of the major mysteries of the East African history is the nature of the connections between Swahili towns and inland people before the time of large-scale long-distance trade, i.e. in most parts of the country before the 19th century*". Mais des fouilles archéologiques, qui ont mis à jour, dans les régions de l'intérieur, des objets importés datés du 5ème siècle au 15ème siècle, attestent de l'existence d'échanges commerciaux anciens entre la bande côtière et les populations de l'intérieur du territoire[29]. Ces informations ont peu à peu permis l'émergence d'une approche historique radicalement différente, en rupture avec les travaux précédents. De nombreux historiens ont entrepris de réévaluer non seulement l'histoire des zones intérieures, délaissées au profit de celle de la côte, mais aussi de déterminer dans quels types d'espaces les sociétés locales

[27] Dans le cas de populations vivant dans des zones réputées hostiles et inaccessibles, la critique de S. Bahuchet et H. Guillaume du "mythe du cocon forestier" qui a imprégné les études sur les populations pygmées d'Afrique centrale (1979. "Relations entre chasseurs-collecteurs Pygmées et agriculteurs de la forêt du Nord-Ouest du bassin Congolais". In Bahuchet, S. (ed). *Pygmées de Centrafrique. Ethnologie, histoire, linguistique*, Paris : Bibl. SELAF).

[28] Berg, F.J. 1968. "The Coast from the Portuguese Invasion to the Rise of the Zanzibar Sultanate". In Ogot, B.A. and Kieran, J.A. *Zamani, op.cit.*

[29] L'ouvrage de J. Middelton et de M. Horton (2000. *The Swahili. The Social Landscape of a Mercantile Society*, Oxford : Blackwell Publishers Ltd) puise dans les découvertes archéologiques pour rejeter l'idée d'une absence de contacts entre populations de la côte et populations de l'intérieur : *"It has generally been held that the Swahili and Zanzibari merchants sent caravans into the interior, hitherto untouched by trade, during the nineteenth century and so 'opened up' that territory to the outside world, there having been until this time very little connection between the coast and the interior. This view is exaggerated, and for many areas wrong"*, p.99.

étaient insérées. Tel est le projet d'Andrew Roberts, qui critique la "longue tyrannie" des zones côtières dans l'historiographie régionale[30], et qui propose, dans son travail sur le commerce Nyamwezi, de mettre en évidence le réseau des échanges commerciaux entre les sociétés du centre de la Tanzanie. Non seulement l'intérieur communiquait avec la côte, mais les sociétés de l'intérieur formaient entre elles un vaste espace d'échange. Les sociétés ont toujours été orientées vers le commerce, même à petite échelle, de sorte qu'elles n'étaient pas introverties mais bien tournées vers l'extérieur. Elles pratiquaient la spécialisation dans la production et le commerce[31].

En Tanzanie, on distingue généralement trois grands espaces qui constituent des zones d'échanges intenses : le réseau sud-ouest, la zone centrale, et le nord-est de la Tanzanie. Mais ces réseaux n'étaient pas plus autosuffisants que ne l'étaient les sociétés locales : les différentes zones les plus actives de l'espace est-africain étaient en communication avec les autres régions d'Afrique. Dans la région sud-ouest, entre le Lac Nyasa et le Lac Tanganyika, circulaient des poteries, des outils en fer, de la nourriture comme des haricots rouges et des bananes séchées, ainsi que des peaux et des vêtements de coton. Une spécialisation régionale existait entre les groupes locaux, et il semblerait que la majorité commerçante était constituée des populations de la région d'Ukinga[32]. La région des Grands Lacs constituait une vaste plate-forme d'échanges. Les groupes résidant dans les pays de l'Unyamwezi et de l'Usukuma commercialisaient le sel de la région d'Uzinza sur les rives ouest du lac Tanganyika à destination des régions du Katanga (République Démocratique du Congo), du Rwanda, du Burundi et de l'Ouganda actuels[33].

---

[30] Roberts, A. 1968. *Tanzania before 1900, op.cit.* : "*the long tyranny of the coast over the historiography of Tanzania*". Dans un ouvrage de 1976, B.A Ogot vient lui aussi critiquer la prédominance de l'histoire côtière dans les travaux d'histoire, et affirme la nécessité de porter les regards vers l'intérieur de la Tanzanie et du Kenya (Ogot, B.A. (eds). 1976. *History and Social Change in East Africa. Proceedings of the 1974 Conference of the Historical Association of Kenya*, Nairobi, Kampala, Dar es-Salaam : East African Literature Bureau.

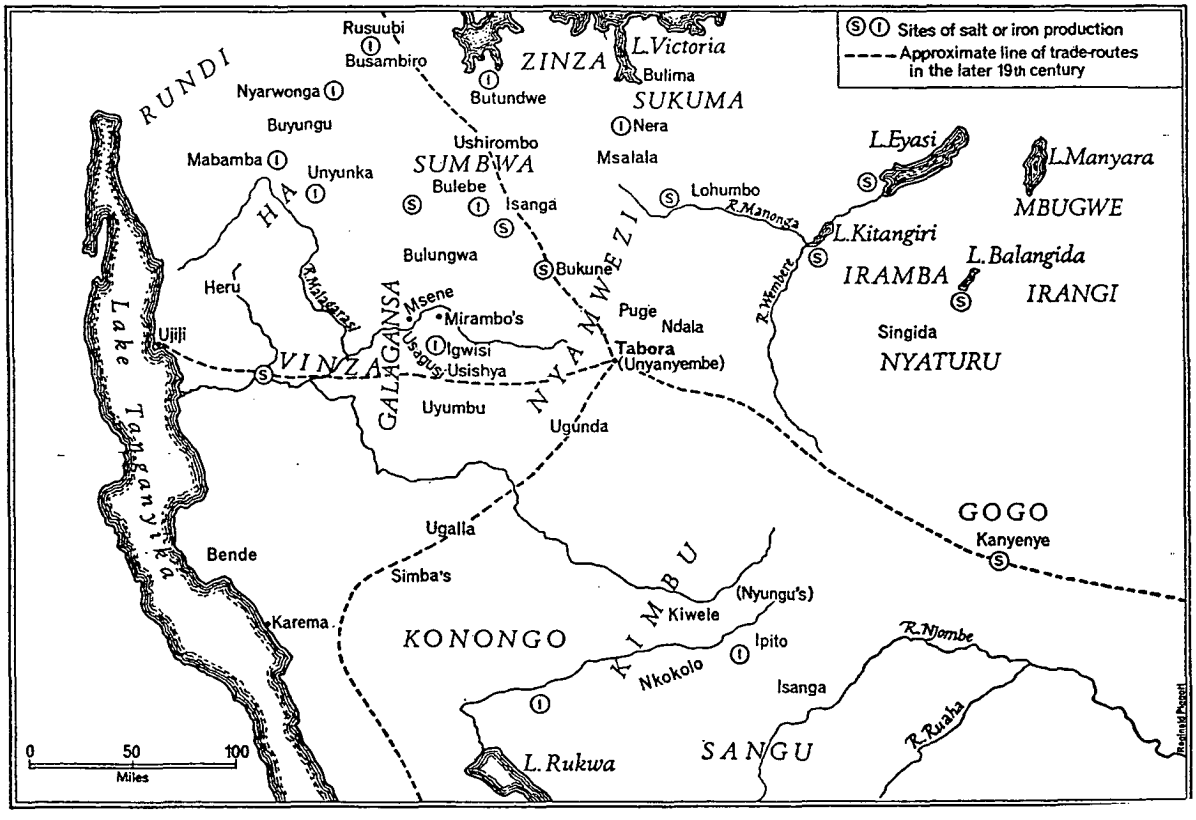
[31] Amselle, J.-L. 1980. "Autosubsistance, petite production marchande et chaînes de société", *Cahiers des Etudes Africaines*, 77-78, XX, I-2, 155-60 ; Meillassoux, C.1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris : Mouton. Dès les années 1920, les travaux de F. Boas sur le *potlatch* et de B. Malinowski sur la *kula*, repris et analysés par M. Mauss, mettent en évidence que les sociétés dites "primitives" sont des sociétés fondées sur l'échange, qui réussissent à produire et à accumuler au delà du strict nécessaire. Ces économies n'étaient donc pas autarciques (Boas, F. 1898. "12th report on the North-Western Tribes of Canada", *British Association for Advanced Science* ; Malinowski, B. 1989. (1922). *Les Argonautes du Pacifique Occidental,* Paris : Gallimard ; Mauss; M. 1924. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*". In *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF)

[32] Sheriff, A.M.H. 1980. "Tanzanian Societies in the Time of Partition". In Kaniki, *op.cit.*, p.19 ; Wilson, 1959. *Communal Rituals of the Nyakyusa*, Oxford : Oxford University Press

[33] Roberts, A. 1968. *op.cit.*

Carte 4.2. Contacts commerciaux dans l'espace Unyamwezi-Usukuma

(Roberts, A. 1970. "Nyamwezi Trade". In Gray, R. and Birmingham, D. *Pre-colonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa before 1900, p.40)*



L'Etat du Buganda produisait des pièces de coton renommées et l'Etat du Bunyoro des outils en fer et des armes[34]. Du café était cultivé puis commercialisé à partir des régions Buhaya et Buzinza[35], tandis que le cuivre qui circulait dans la majeure partie du territoire tanzanien provenait du Katanga[36]. Enfin, la troisième zone d'échanges commerciaux était celle du nord-est de la Tanzanie actuelle et du sud Kenya. Des groupes résidant dans les monts Pare étaient spécialisés dans la production de fer, ceux résidant dans les monts Usambara étaient spécialisés dans la culture du tabac, enfin, les zones du mont Meru et du mont Kilimandjaro étaient productrices de bananes et de haricots, et certaines populations de cette région pratiquaient le commerce du bois et des outils en fer[37].

Il est fort possible que des différences aient existé dans l'intensité de l'intégration des sociétés locales aux espaces d'échanges. On sait que les populations swahili et arabes de la côte avaient toujours été en relation commerciale avec le reste du monde, par connexions terrestres et maritimes. L'Océan Indien constituait une vaste interface pour le commerce international[38]. On trouve peu de travaux qui permettraient d'évaluer jusqu'où portaient les ramifications des réseaux dans lesquelles les populations de l'intérieur de la Tanzanie étaient insérées, mais il est aujourd'hui incontestable qu'elles constituaient un des maillons de ces "chaînes de sociétés"[39], de ces "ensembles sociaux symplectiques"[40], mouvants et interdépendants, qui structuraient l'espace (est-)africain.

2.2. Le commerce caravanier de longue distance

Le développement du commerce caravanier de longue distance a été un facteur majeur dans la transformation de l'organisation des espaces d'échanges. Les échanges commerciaux avec l'intérieur du territoire, par voie terrestre, semblent avoir débuté dès le 16ème siècle. Les objets amenés de la côte étaient des perles en verre, des coquillages, des vêtements, mais aussi des biens de première nécessité comme le sel. C'est surtout l'ivoire qui constituait la monnaie d'échange et le principal produit convoité par les commerçants de la côte est-africaine[41]. Le commerce d'esclaves existait depuis toujours, mais à petite échelle. Il fournissait principalement les pays d'Asie et d'Arabie, mais aussi les Arabes de la côte.

---

[34] Roberts, A. *Ibid.*

[35] Sheriff, A.M.H. 1980. *op.cit.*

[36] Roberts, A. *op.cit.*

[37] Kimambo, I.N. 1991. *op.cit.* ; Feierman, S. 1974. *op.cit.*

[38] Middleton, J. et Horton, M. 2000. *op.cit.* Voir aussi Sheriff, A.M.H. 1987. *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar. Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873*, London : Currey.

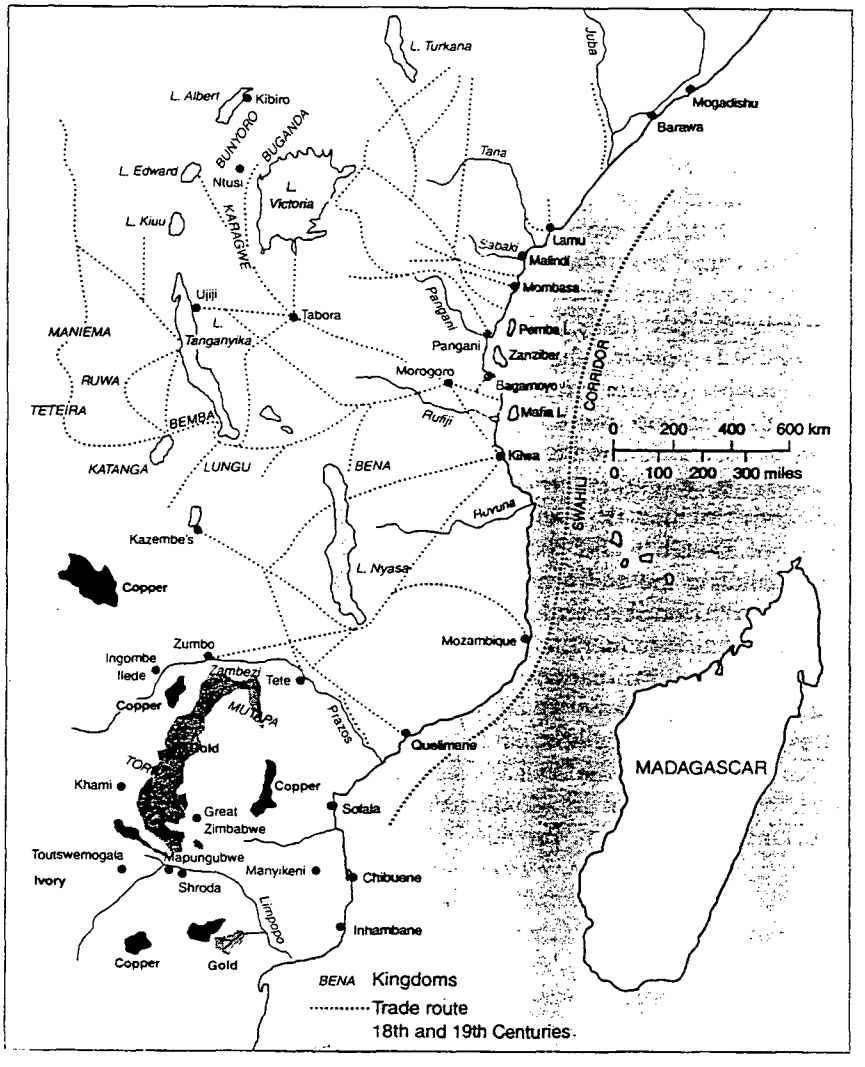
[39] Amselle, J.-L. 1977. *Les négociants de la savane*, Paris : Anthropos.

[40] Meillassoux, C. 1964. *op.cit.*

[41] Roberts, A. 1970. *op.cit.* "*It was, of course, elephant ivory which was the cause of such contact [between the coast and the interior] and which brought into being the long-distance trade routes of this part of Africa*", p.47.

Carte 4.3. Les routes des caravanes en Tanzanie à la fin du 19ème siècle

(Middleton, J. et Horton, M. 2000. *The Swahili. The Social Landscape of a Mercantile Society*, p.98)



Au 19ème siècle, le commerce caravanier prend une ampleur sans précédent, pour répondre à la demande croissante des pays d'Arabie, d'Asie, d'Europe et d'Amérique du Nord en ivoire, en or et en esclaves, et sous l'impulsion des grands commerçants swahili et arabes de la côte orientale : "*What were needed for the Indian Ocean trade were ivory, gold ans slaves, all commodities of little use in the interior, and it was this demand and availibilty that brought the Swahili into trade networks of the interior*"[42]. Les caravanes deviennent des convois de milliers de porteurs. Abrahams indique la description faite par un explorateur européen, d'une caravane partie du nord-ouest de la Tanzanie en 1891, arrivée dans la ville de Bagamoyo, sur la côte swahili en 1893, qui transportait 600 défenses d'éléphants, 2000 têtes de bétail, et 2000 produits divers (or, dents d'hippopotames, cuir, etc.)[43]. Mais les échanges commerciaux ne s'effectuaient pas uniquement entre la zone de départ de la caravane et la région d'arrivée. En effet, les routes des caravanes constituaient des pôles mobiles de commerce. Les houes en fer étaient des objets très convoités dans les régions est de la Tanzanie (Ugogo, Usagara, Uluguru), des produits agricoles et du bétail pouvaient être vendus dans les régions traversées où sévissait la famine, enfin, le sel maritime et de nombreux biens manufacturés étaient revendus sur la route du retour.

Les historiens et les ethnologues africanistes considèrent que les Etats centralisés ont émergé et acquis leur pouvoir par la détention de rôles prépondérants, d'abord dans les relations commerciales entre groupes voisins, puis principalement dans le commerce de longue distance. Les chefs de guerre se disputaient le monopole de la production et de l'accumulation des biens à exporter hors de leur région d'influence. Les chefs Nyamwezi, Sukuma et Yao sont bien connus pour avoir été très tôt les organisateurs des caravanes transportant l'ivoire de la région de Mangema, sur la rive ouest du Lac Tanga, ou le cuivre du Katanga. Ils payaient des chasseurs d'éléphants, souvent contre des vêtements ou du bétail, afin d'accumuler de larges stocks de défenses d'éléphants.[44] Les chefferies Sumbwa étaient spécialisées dans les raids pour l'obtention d'esclaves à incorporer aux circuits d'échanges. En outre, ces Etats et chefferies tiraient un revenu substantiel, mais fluctuant, des droits de passage qu'ils imposaient aux caravanes.

---

[42] Middleton, J. And Horton, M. 2000. *op.cit.*, p.99. Voir aussi Alpers, E.A. 1975. *Ivory and Slave in East Central Africa : Changing Patterns of International Trade to the Late Nineteenth Century*, London : Heinemann Educational.

[43] Abrahams, 1967. *The Peoples of Greater Unyamwezi, Tanzania (Nyamwezi, Sukuma, Sumbwa, Kimbu, Konongo)*, East Central Africa, Part XVII, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute, suivant la description faite par Hermann, Krapf, J.L. 1860. *Travels, Researches and Missionary Labours, op.cit.*, p.420-21 ; Burton, R. 1860. *The Lakes Regions of Central Africa, op.cit.* p.268.

[44] Roberts, A. 1969. "Political Change in the Nineteenth Century". In Kimambo, I.N. et Temu, A.J. 1969. *op.cit.*

L'accroissement des richesses de certaines formations sociales, prenant appui sur le pouvoir militaire de ces formations et sur l'élargissement de leurs sphères d'influence, a contribué à renforcer la spécialisation économique et la centralisation politique dans les régions intérieures de la Tanzanie. Elle a aussi entraîné une différenciation croissante dans la détention du pouvoir. En effet, les Etats et les chefferies exerçaient une forte pression sur les sociétés d'agriculteurs situées à leurs périphéries. Andrew Roberts rappelle que celles-ci les pourvoyaient en biens de première nécessité : "*Chiefs obtained a special share of their subjects' labour and produce ; and not only the harvest but animal and mineral wealth*"[45]. Elles étaient victimes des raids destinés à la capture d'individus revendus comme esclaves. Le processus de formation étatique induit une distinction croissante entre sociétés dominantes, ayant accès aux ressources économiques et sociales, et sociétés dominées, dépendantes des premières, à l'unité politique faible. Les premières imposaient aux secondes certains types de relations, fondées sur la dépendance économique ("relations tributaires") ou sur la prédation active ("relations prédatrices")[46]. Ces situations de pouvoir n'étaient pas figées : elles suivaient les phénomènes d'édification et de renforcement, ou au contraire de fragilisation et de contraction des Etats centralisés.

3. De la fluidité des désignations identitaires à leur consolidation

Les travaux historiques et ethnologiques précédemment cités ont ceci de paradoxal qu'ils indiquent le morcellement des populations du territoire tanzanien en petites sociétés, alors qu'ils persistent à recourir aux ethnonymes nés de la colonisation pour désigner leurs populations d'étude. Leur thèse implicite semble bien être l'absence de quelque chose comme des "ethnies", c'est-à-dire des vastes regroupements politiques et culturels homogènes, bien qu'ils n'arrivent pas à renoncer au concept d'ethnie. C'est le paradoxe qu'on trouve dans l'article de Andrew Roberts. Il indique qu'il ne traite pas uniquement des Wanyamwezi, qu'en outre ce terme ne désigne pas une entité politique ou culturelle, mais c'est le terme Nyamwezi qui revient sans cesse dans son texte, utilisé comme marqueur d'un groupe[47]. C'est reconnaître qu'il y aurait bien là un mode de regroupement pertinent pour les individus. Or les travaux les plus récents cherchent à montrer qu'il n'existait aucune supra-organisation de type ethnique avant l'arrivée des colonisateurs. L'histoire de l'Afrique de l'Est partage avec les autres régions

[45] Roberts, A. 1970, *op.cit.*, p.70.

[46] Amselle, J.-L. 1985. *op.cit.*, p.30.

[47] Roberts, A. 1970. *op.cit.* L'auteur précise que les matériaux manquent sur la micro-histoire des sociétés de l'espace tanzanien, de sorte qu'il doit se résoudre à une analyse à grande échelle du commerce, et à utiliser l'ethnonyme Nyamwezi : "*In the present context the appropriate unit for consideration would seem to be either a chiefdom or historically related chiefdoms, or else the whole area within which the Nyamwezi trade is conducted. As yet, too little research has been done to make possible the first kind of study, indispensable though such small-scale analysis would be for a proper understanding of Nyamwezi trade*", p.39.

d'Afrique, voire avec la plupart des régions du globe, la fluidité des appartenances et des désignations identitaires à l'époque précoloniale.

3.1. Modes d'appartenance à l'époque précoloniale

Les recherches effectuées sur l'histoire des populations résidant sur le territoire de la Tanzanie actuelle laissent suggérer que l'absence de centralisation politique forte avait pour corollaire l'absence de sentiments identitaires forts. L'idée que les groupes étaient des "ethnies" ou des "tribus", entités fermées sur leurs propres manières de faire et de percevoir le monde, sans contact avec les autres groupes environnants, est erronée[48]. L'historien John Iliffe a montré que les frontières entre sociétés étaient variables à l'époque précoloniale, et que les ethnonymes actuels ne correspondent pas à ceux utilisés par le passé. Quand ils y correspondent, ils ne désignent pas la même réalité[49]. On sait en outre que les manières de se référer entre sociétés locales étaient la majeure partie du temps indexicales, c'est-à-dire fonctions des interlocuteurs, de la situation dans laquelle ils se trouvaient, de leur espace géographique de résidence, etc. Certains auteurs développent l'idée que les ethnonymes actuels sont le résultat d'appellations qui, à l'époque précoloniale, étaient principalement des désignations spatiales : gens du nord, du sud, les plus à l'ouest, ceux des montagnes, etc. Les administrateurs et ethnologues ayant travaillé sur les populations Luguru s'accordent pour dire que ce terme signifie les "gens des montagnes"[50]. A propos des Wanyamwezi, R.G. Abrahams parle de "*noms directionnels*" pour signifier que les noms collectifs constituent des références spatiales pour les groupes qui les assignent : "*The name [Wanyamwezi] originally had a directional meaning, serving the inhabitants of the east coast as a general term for a number of people who came from the west to trade*"[51]. Le cas des populations dites swahili est largement emblématique de ce phénomène. Dès 1967, A.H.J. Prins suggère dans une monographie sur les populations de la côte est-africaine, que la définition de l'identité swahili dépend du contexte dans lequel on se place[52]. Toutes les études suivantes sur ces populations côtières mentionnent la difficulté à caractériser le groupe swahili par des traits culturels, religieux et économiques précis, et l'on s'en tire généralement en affirmant que les swahili vivent dans les îles (Lamu au Kenya, Pemba et Unguja en Tanzanie) et sur une longue bande côtière allant du sud de l'Ethiopie au nord du Mozambique)[53]. D'autres études récentes sur les

[48] Gulliver, P.H. 1969. *Tradition and Transition in East Africa, op.cit.*

[49] Iliffe, J. 1969. *Tanganyika under German Rule*, London : Cambridge University Press.

[50] Young, R. et Fosbrooke, H.A. 1960, *op.cit.*

[51] Abrahams, R.G. 1967. *op.cit.*, p.11.

[52] Prins, A.H. J. 1952. *op.cit.*

[53] Parmi une littérature abondante, voir les ouvrages de synthèse tels Le Guennec-Coppens, F. et Caplan, P. (ed). 1991. *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris : Karthala ; Middleton, J. et Horton, M. 2000. *The Swahili, op.cit.* ; Constantin, F. "Condition swahili et identité politique. Commentaires sur l'éternelle genèse d'une non-ethnicité". In Chrétien, J.-P. et Prunier, G. 1989. *Les ethnies ont une histoire*, Paris : Karthala.

groupes ethniques et l'identité ethnique en Tanzanie viennent appuyer ce qui se dégage des exemples cités[54]. C'est ainsi que les ethnonymes employés pour rendre compte de l'histoire politique de la Tanzanie précoloniale ne sont sans doute pas ceux utilisés autrefois par les groupes eux-mêmes, et leur usage dans un objectif de classification savante laisse de côté les remodelages identitaires et les mélanges de populations.

L'historien Juhani Koponen suggère que des différences étaient réellement perçues entre des groupes aux langages et aux modes de vie très différents, c'est-à-dire entre les grandes familles de langues que les linguistes distinguent : les Nilotes, les Cushitiques et les Bantu. Mais les différences semble-t-il repérées entre les populations bantu étaient faibles. Certes, des "traits culturels" (manières de s'habiller, danses, valeurs, organisation économique, sociale, politique, etc.) pouvaient permettre des distinctions, mais les limites tracées d'une main si sûre par les administrateurs et les ethnologues entre une "tribu" et une autre paraissent aujourd'hui plus liées à l'arbitraire qu'à une réalité de différences exacerbées des pratiques, en particulier pour des populations voisines. Comme le fait remarquer Koponen, "*ethnic boundaries between Bantu speakers were much more vague and fluid than those separating the interlacustrine societies from the rest. It is there that the model of groups merging imperceptibly into another has relevance and the explanation for the difference has to be sought not among observed but among the observers*"[55]. On sait que Burton reprend les appellations des groupes que lui désignent, sur son passage vers le Lac Tanganyika, les gens de la côte (arabes, swahili) qu'il emploie, ou qu'il rencontre dans les nouveaux comptoirs installés à l'intérieur du pays. Il utilise en outre les termes recensés dans les premières descriptions des populations de l'intérieur, en particulier dans les archives des Portugais, avec quelques variations d'écriture. Koponen ne manque pas de noter l'étonnement de Stanley face aux capacités dont fait preuve Burton dans la classification et la détermination de différences qui lui sont invisibles (Stanley "*wondered how Burton had been able to 'draw fine lines (...) imperceptible to ordinary men*'"[56]). Stanley sous-entend que Burton ne fait que reprendre des distinctions énoncées par d'autres, distinctions que lui-même s'empresse pourtant à son tour de faire circuler.

Dans ce processus qui conjugue intertextualité et prise en compte des désignations identitaires énoncées par des gens extérieurs plutôt que par les personnes concernées, se construisent des identités de plus en plus spécifiées. Ces entités ne correspondent pas aux

---

[54] Par exemple, Jerman, H. 1997. *Between five lines : the development of ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyo District.* The Finnish Anthropological Society, The Nordic Africa Institute ; Mpangala, G.P. 2000. *Ethnic Conflicts in the Region of the Great Lakes. Origins and Prospects for Change*, Dar-es-Salaam : University of Dar-es-Salaam.

[55] Koponen, J. *op.cit.*, p.187-8.

[56] Koponen, J. *Ibid.*, p.188.

multiples niveaux d'agrégation et d'identification des individus mais aux catégorisations effectuées par un œil extérieur.

3.2. La construction des identités au 19ème siècle

A partir de la fin du 19ème siècle, la formation des Etats centralisés et la reproduction de ce type de système politique se sont accompagnées de la création d'institutions politiques et idéologiques destinées à la reproduction des différenciations et des spécialisations économiques et sociales qui s'étaient peu à peu mises en place. Les groupes dominants cherchaient à conserver les types de hiérarchies qui les favorisaient. Pour cela, il était de leur ressort de renforcer les représentations de leur unité et de leur cohésion sociale, face à la multitude des groupes dépendants, englobés dans l'espace qu'ils contrôlaient. La construction et la perpétuation des sentiments identitaires participaient du maintien de l'ordre social. Tracer des lignées à partir d'ancêtres respectés de tous, affirmer des manières de faire spécifiques au groupe et les opposer à celles des groupes tributaires, érigés en figure de l'étrangeté, voire du barbare duquel il convient de se distinguer, constituaient des stratégies de légitimation et de conservation du pouvoir par les groupes qui le détenaient. Ces groupes pouvaient aussi renforcer leur pouvoir par incorporation de sociétés dominées, donc par l'accroissement de leur population.

L'ethnologue Per Branström présente avec clarté les processus de consolidation identitaire en Tanzanie précoloniale. Selon l'auteur, c'est en fonction du degré d'implication dans le commerce caravanier que les chefferies situées dans le centre ouest (Nyamwezi) auraient été distinguées de celles du nord ouest (Sukuma) par les groupes extérieurs de commerçants swahili et arabes. Cette désignation allogène aurait été reprise par les individus et les groupes résidant dans ces régions comme un emblème identitaire, comme un symbole d'appartenance sociale : "*There is no evidence, in historical sources and oral tradition, that there was any group of people calling themselves Nyamwezi. However, with the involvement of the inland people in the caravan trade and with the establishment of colonial administration and rule, the word Nyamwezi as a concept of group belongingness gained on consistence*"[57]. Les administrations coloniales et les ethnologues ont fixé par l'écrit, et figé par l'attribution de caractéristiques culturelles, des catégories identitaires émergentes dans le contexte historique des constructions étatiques, soutenues par la domination économique. Etre Nyamwezi n'est pas une essence, mais la revendication de son rattachement à une chefferie en

[57] Branström, P. 1986. *Who is a Sukuma and who is a Nyamwezi. Ethnic Identity in West-Central Tanzania*, Working Papers in African Studies, Uppsala University, n°27, p.10.

position de domination dans le jeu des positions socioéconomiques disponibles dans un espace donné[1].

Le même processus de rigidification des catégories identitaires a pris forme dans l'est de la Tanzanie à la fin du 19ème siècle. Les populations aujourd'hui désignées par les ethnonymes Wagogo, Waluguru, Wabena et Wapogoro par exemple, n'étaient pas unifiées mais se décomposaient en un vaste ensemble de différents groupes locaux politiquement autonomes (clans, lignages) qui s'étendaient sur toute la partie orientale de la Tanzanie[2]. Avec la naissance et le développement du pouvoir centralisé Hehe dans le centre du pays à la fin du 19ème siècle, certains des groupes locaux aux frontières de cet Etat ont été, pour une période, absorbés et désignés par la catégorie "Hehe", contribuant par là même à accroître l'étendue du pouvoir Hehe et à légitimer la pertinence de cet ethnonyme aux yeux des premiers Européens. Toutefois, le déclin de la puissance Hehe, résultat des confrontations avec le colonisateur allemand dans les années 1890, a entraîné le recul des frontières de sa zone d'influence[3]. Certaines des populations avoisinantes ont alors été à même d'émerger comme puissances politiques fortes, et d'imposer un nom de groupe (cas de la naissance de l'Etat Gogo).

Un mouvement général de fixation des terminologies identitaires a accompagné les processus de construction ou de contraction étatique dans l'ensemble du territoire tanzanien. Les Etats et les chefferies dominantes, qui développaient des stratégies d'incorporation de groupes variés résidant aux marges des territoires contrôlés, ou en tout cas de maintien de leur soumission, avaient la capacité de leur assigner leur identité. Autrement dit, ce sont sans doute les chefferies, royaumes et Etats qui sont créateurs si ce n'est d'ethnicité, en tout cas d'une identité assignée aux autres groupes pour les désigner et s'en distinguer. Parmi ces Etats, les villes côtières swahili à partir desquelles se sont développés les réseaux commerciaux avec l'intérieur, puis le commerce caravanier de longue distance, ont eu un rôle central.

En conclusion, on peut désigner les formations politiques, économiques et sociales de l'époque précoloniale du terme de "sociétés", à condition de ne pas y voir des entités aux limites clairement dessinées et à l'identité affirmée, encore moins des "ethnies" au sens ethnologique du terme. Ces "sociétés" n'étaient pas des entités repliées mais des maillons d'un réseau de relations d'ordre politique, économique et social. Il s'agissait de collectivités à

[1] Voir aussi, Chrétien, J.-P. 1985. "Les Banyamwezi au gré de la conjoncture. Des « Monts de la Lune » aux faubourgs de Dar es-Salaam (XIXe-XXe siècle)". In Chrétien, J.-P. et Prunier, G. (ed). *Les ethnies ont une histoire*, Paris : Karthala : "*Le concept de nyamwezi au cours des deux siècles où il a fonctionné présente donc une grande fluidité. Il englobe des réalités différentes selon la région d'où le regard est porté : de la côte, il désigne un ensemble de populations continentales ; à l'intérieur, il circonscrit un territoire censé attribuer une « tribu » à ce nom*", p.194.

[2] Par exemple, selon Young et Fossbrooke au sujet des populations Waluguru, "*there was no tribal organization existing before the arrival of Europeans, and the people were indigenously a segmentary, chiefless society with the concept of tribal unity being virtually non-existent*", 1960, *op.cit.*

[3] Mpangala, G.P. 2000. *Ethnic Conflicts in the Region of the Great Lakes, op.cit.*

fondements socio-économiques enchâssées dans des espaces politiques et économiques larges, qui contribuaient à les définir. En Tanzanie, il semblerait que ces sociétés n'aient pas subi l'assaut de vastes empires avant le 19ème siècle, mais elles n'en étaient pas moins insérées dans des réseaux économiques et politiques qui influençaient leur mode d'organisation. Les processus de formations étatiques du 19ème siècle sont venus légitimer certains types de regroupements plutôt que d'autres. Mais ces organisations centralisées n'avaient pas de frontières clairement délimitées. Elles étaient soumises à des phases d'expansion ou de contraction, de sorte qu'existaient toujours à leurs marges des collectivités aux contours flous, aux identités variables. Ces unités politiques s'organisaient et se définissaient en fonction de leur insertion dans des espaces politiques dominants. La réalité historique tanzanienne confirme les thèses d'I. Kopytoff sur la permanence des migrations vers des zones interstitielles, vastes espaces de "Frontière" entre Etats forts[4]. Ces zones, souvent simples viviers à esclaves et à matières premières, pouvaient donner naissance à de nouvelles organisations politiques, et participer ainsi au renouveau des processus fissionnels par des groupes à la marge.

En outre, ayant à l'esprit la fluidité des modes d'organisation politique, l'absence de supra-organisation de type ethnique, et les remaniements incessants des catégories identitaires à l'époque précoloniale, cela jusqu'au début du 20ème siècle, on ne peut évidemment pas mettre en œuvre des schèmes explicatifs des relations d'*utani* qui font appel à des ethnonymes dont les modes de construction historique sont évidents. Un anachronisme certain caractérise les propos les plus courants qui indiquent les origines précoloniales de l'*utani* tout en ayant recours aux ethnonymes institués comme référents incontournables au moment de la colonisation. Les catégories politico-identitaires en usage, dans une phrase telle que : "*les Wanyamwezi sont les* watani *des Waluguru*", révèlent les processus de réappropriation des ethnonymes de l'époque coloniale, et passent sous silence le remodelage constant des frontières des groupes qui caractérisent la période précoloniale. Autrement dit, la définition ethnographique de l'*utani,* qui repose sur l'appréhension des groupes comme entités politiques, culturelles, linguistiques, identitaires, etc. aux contours bien définis, bref comme des "ethnies", est démentie par les données historiques. Cela ne veut pas dire qu'il n'y a pas relations, mais que ces relations ne peuvent pas être appréhendées à partir des catégories identitaires classiques de l'ethnologie.

[4] Kopytoff, I. 1987, *op.cit.*

Enfin, la catégorie de "clan" doit aussi être repensée au vu de la réalité des formations politiques de Tanzanie précoloniale. On peut dire qu'à cette époque, il n'y avait pas plus de clans que d'ethnies, si par "clan" on entend une branche d'un groupe ethnique donné se reconnaissant d'un même ancêtre historique[5]. L'absence d'entités "clans" correspondant à la définition qu'en ont donné les ethnologues entraîne la remise en cause de la distinction entre *utani* interethnique et *utani* interclanique. Cette remarque est corroborée par la similitude entre les récits d'origine de l'*utani* interclanique et ceux de l'*utani* interethnique[6]. Qu'il s'agisse de combats entre groupes ethniques ou de querelles intestines entre clans, les événements rapportés censés être le point de départ de l'*utani* interclanique et de l'*utani* interethnique ont pour caractéristiques d'impliquer des confrontations belliqueuses[7]. Que ces confrontations aient atteint des niveaux de violence variés, sans doute fonction de la plus ou moins grande proximité spatiale et sociale des groupes, n'invalide pas le fait que le chercheur se retrouve avec des origines quasiment identiques. Ceci permet de soutenir que la distinction de ces deux types d'*utani* n'est pas pertinente. Puisqu'elle ne repose ni sur des origines différenciées, ni sur des pratiques aux modalités variables, il apparaît que le séquençage des pratiques d'*utani* dépend avant tout d'une catégorisation et d'un cloisonnement *a priori* des formations sociales autochtones, que celles-ci soient appelées clans ou qu'elles soient appelées ethnies.

[5] La définition classique de clan, selon laquelle il s'agit de tous les individus se reconnaissant d'un même ancêtre donc d'une même identité, permet de saisir la nature des petites unités socio-politiques à l'époque précoloniale, à condition de ne pas penser l'unification de ces unités sous le label "ethnie", qui comme nous l'avons vu, n'a pas de pertinence. Ceci explique le refus, dans ce travail, de recourir aux termes "lignages" ou "clan". Je parle donc plus volontiers "d'unités socio-politiques" ou de "groupes autonomes", appellations qui n'impliquent pas l'idée de regroupement dans un ensemble plus vaste.

[6] *Supra*, chapitre I, pp.44-48.

[7] Il est dommage que les auteurs passés ne nous renseignent pas sur les termes swahili utilisés par leurs informateurs. Le swahili possède de nombreux vocables pour qualifier les antagonismes et rendre compte de l'ampleur ou de l'étendue de leur violence.

II. Interrogation sur la pertinence de l'idée d'"alliances" et de l'égalité des groupes

Selon la définition ethnographique classique des relations à plaisanteries qui, dans cette partie, est mise en perspective avec la réalité historique, *l'utani* interethnique ou interclanique aurait été institué par des *alliances* spécifiques passées entre des ethnies ou entre des clans. Ces alliances peuvent être politiques (elles mettent fin à la guerre), matrimoniales (elles instituent l'échange des femmes), ou économiques (elles instituent l'échange de biens de production et de consommation). Elles auraient en outre été scellées entre des groupes de force égale et auraient donné lieu à des rapports pacifiques et égalitaires entre les contractants.

Les données historiques présentées précédemment ont confirmé l'absence de regroupements de populations qui concordent avec les critères ethnologiques de l'ethnie et du clan. Je vais donc ici interroger l'existence historique de telles alliances, scellées par les unités locales à caractère politique. De quels matériaux historiques disposons-nous pour valider ou invalider les origines contractuelles de l'*utani* ? Est-il possible d'attester que les relations dites d'*utani* fondent l'égalité des deux parties du contrat ?

1. *Utani* et alliances entre groupes

*1.1. Les alliances à l'origine de l'*utani

J'ai présenté dans le premier chapitre les informations ethnologiques existant sur les origines de l'*utani*. Ce qui frappe en premier lieu dans ce discours des origines, c'est le foisonnement des situations d'où auraient émergé les pratiques désignées du terme *utani.* Conflits à plus ou moins grande échelle (vol de quelques produits, raids pour s'approvisionner en femmes et/ou en bétail et/ou en esclaves, grandes batailles entre deux populations, compétition pour la détention de positions de pouvoir), accords matrimoniaux, entraide spontanée (pour des enterrements, dans des cas de famine, au cours de déplacements, suite à des maladies), commerce, etc., les contextes qui sont évoqués rassemblent finalement toutes les modalités possibles de contact entre groupes sociaux vivant dans un espace donné. A la question de l'origine de l'*utani*, les ethnologues et leurs interlocuteurs répondent en fait à la question de l'origine des *alliances* passées par les groupes sociaux à l'époque précoloniale. Les situations de contact entre populations, quelle qu'ait été leur nature, se seraient accompagnées de l'établissement d'accords de non-agression ou d'entraide (*via* des échanges commerciaux, matrimoniaux, et de services). L'objectif explicite de ces accords était, selon les récits locaux, la résolution des tensions ou de la conflictualité liées à la rencontre de groupes étrangers ; mais il consistait aussi en l'institutionnalisation des relations informelles qui avaient pu se

développer entre populations au cours du temps. Pour confirmer ces conventions de non-agression et/ou d'échanges pacifiques, des règles de comportements auraient été édictées, instituant les pratiques d'*utani* qu'évoquent les observateurs européens. L'hypothèse centrale qui se dégage de ces écrits est que l'*utani* n'est pas tant une alliance en lui-même qu'une *conséquence* des alliances politiques, économiques ou matrimoniales. Il est présenté dans la tradition orale comme un *effet inhérent* à l'établissement de liens entre des groupes par passation d'une alliance.

De quels matériaux dispose-t-on pour attester de l'existence d'alliances politiques à l'époque précoloniale ? On trouve dans certains écrits ethnographiques des indications sur la réalité de telles alliances, qui auraient été nouées pour faire cesser les guerres, pour s'allier avec/contre un groupe puissant, ou pour valider et garantir les ententes commerciales. Dans un ouvrage de 1934 consacré aux Ngoni, E.H. Lane Poole mentionne des traités passés entre le chef Ngoni Madzimawi et un chef Kunda nommé Chuaula après des combats d'où aucune des deux parties n'était sortie victorieuse (He was the one "*who first made a formidable resistance in his fortified villages and afterwards formed a treaty of alliance with the ngoni chief, Madzimawi*"[62]). Avant le développement du commerce caravanier, l'historien J. Middleton indique que le système d'échanges entre la côte swahili et les populations de l'intérieur repose sur des rapports de type patrons-clients, souvent scellés par des alliances matrimoniales, c'est-à-dire par l'échange des femmes en guise de garantie de la pérennité des liens[63]. Les époux Culwicks, dans un ouvrage de 1935 sur les Wabena, mentionnent des stratégies d'alliances entre chefs, qui passent souvent par le mariage de l'un deux avec la fille de l'autre[64]. Ils indiquent que ces alliances entre chefs ont pu donner lieu à l'établissement de relations d'une grande familiarité ("*He could insult the Mtema, they could not meet without swearing at one another, that is the mark of intimate friendship*")[65]. A un moment ou à un autre de la lecture d'une monographie ou d'un témoignage ancien, on trouve donc mentionnée la question des relations et des alliances entre groupes locaux. Toutes les traditions orales et les témoignages laissent à penser que des alliances politiques et économiques étaient passées entre les chefferies afin de faire cesser les conflits guerriers et de mettre en place des relations de coopération pacifiques permettant aux groupes de reprendre les activités agricoles et commerciales habituelles.

Selon les premiers observateurs, si certaines de ces alliances ont donné lieu à l'établissement de relations d'*utani*, d'autres ont simplement pour objectif de garantir la paix dans une région. En d'autres termes, le développement de relations d'*utani* est pensé comme

[62] Lane Poole, E.H. 1934. *op.cit.*, p.11.
[63] Middleton, J. et Horton, M. *op.cit.*, p.106-107.
[64] Culwicks, A.T et G.M., 1935. *Ubena of the River, op.cit.*, p.145-146.
[65] Culwicks, *Ibid.*, p.146-7.

un effet possible mais non nécessaire de ces alliances. Ainsi, R.E. Moreau indique que des groupes n'ayant pas combattu ne peuvent développer des liens d'*utani* (*"For example, a Nyiramba, after mentioning several tribes who were* watani*, added : « "The Irangi wanted* utani *with us but we refused because we had not fought with them »"*), de même que des groupes n'ayant pas des normes guerrières similaires (*"There is also the suggestion that the fight must have been "fair", for the Ngoni have rejected with indignation that they might have* utani *with the Pogoro, people with whom they must have come into collision"*[1]). Le révérend Eberhard Spies ajoute la nécessité, dans l'établissement de liens d'*utani*, que les combattants aient été courageux ("utani *originated as a rule in warfare, but only if both sides were brave soldiers*"[2]).

Les alliances donnant lieu à l'*utani* ne sont donc pas pensées comme la règle unique de résolution des situations de contact. D'autres types de relations peuvent naître, comme des rapports de sujétion simple, ou des rapports de coexistence pacifique sur un même espace, avec partage des activités dévolues à un groupe et à un autre[3]. Tel est le cas des relations entretenues par les populations Masai avec les groupes environnants : les premiers sont des éleveurs qui vendent leur bétail à leurs voisins, les seconds sont des agriculteurs et des commerçants qui vendent leurs produits aux Wamasai. Mais il semble que ces deux populations n'entretiennent pas des relations du type de l'*utani*.

1.2. Des alliances à géométrie variable

L'erreur souvent commise, dans la discussion de la thématique des alliances politiques et économiques, est d'attribuer ces modalités d'organisation des contacts à des groupes pensés comme des ethnies aux limites clairement définies, alors que ces groupes étaient des petites unités politiques aux frontières mouvantes. En outre, ces alliances sont généralement conçues comme des contrats infrangibles, qui auraient perduré au fil du temps sans être jamais remis en question. Or, sachant que les groupes eux-mêmes étaient des entités mouvantes, il est certain que ces alliances étaient sujettes à une grande fluctuation. Des groupes pouvaient, à un moment donné et dans une conjoncture politique et économique donnée, passer des compromis, qui duraient jusqu'à ce qu'un nouveau contexte et des nouveaux intérêts émergent. Les anciennes alliances étaient alors aménagées ou simplement détruites, tandis que d'autres alliances étaient scellées avec de nouveaux groupes. Autrement dit, les alliances politiques, économiques et matrimoniales n'étaient pas des compromis statiques, des pacte éternels, de sorte que les liens dit d'*utani*, engendrés par ces alliances, suivaient eux-aussi les processus de

[1] Moreau, R.E. 1941. *op.cit.*, p.3.
[2] Eberhard Spies, 1943. *op.cit.*, p.49.
[3] Fay, C. 1995. "« Car nous ne faisons qu'un ». Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali)", *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, 31(2).

décomposition et de recomposition au gré des conventions entre groupes. Autant les alliances que les liens d'*utani* constituaient donc des modes d'organisation à géométrie variable.

Ceci expliquerait la multitude des liens d'*utani* qui ont été répertoriés sur le territoire tanzanien par les ethnologues, et l'impossibilité de déterminer une "origine" de l'*utani*, c'est-à-dire une époque ou un lieu d'émergence de ces relations. Les discussions sur la datation de l'émergence des relations à plaisanteries ont mené à l'impasse, parce que les auteurs n'ont pas envisagé la possibilité que les alliances entre groupes aient été une modalité mouvante, qu'elles aient pu naître et disparaître en fonction des intérêts des groupes, des rapports de pouvoir variables entre formations politiques et sociales. Certains ont argué de la multiplicité des liens d'*utani* du groupe Ngoni, dont la présence sur le territoire Tanzanie est attestée par les travaux des historiens à partir des années 1840, pour émettre l'hypothèse de l'origine récente de ces relations au niveau interethnique[69]. Je voudrais plutôt poser l'hypothèse que les relations d'*utani* sont aussi anciennes que les contacts intersociaux, de sorte que les "origines" de ces modalités de la rencontre ne sont pas déterminables. On peut uniquement tenter de rendre compte de leur émergence ponctuelle, à un moment donné, dans une conjoncture précise, et entre certains regroupements d'individus.

Prenons l'exemple du groupe Ngoni pour soutenir ces propos. J'ai déjà indiqué qu'il était considéré comme un des groupes "ethniques" de Tanzanie ayant une multitude de relations d'*utani*[70]. On sait qu'il s'agit d'un groupe de migrants venus d'Afrique du Sud. Ces migrants n'avaient de Ngoni que le nom, puisqu'au cours de leur périple, le groupe ne cessait de se scinder et d'incorporer d'autres individus, volontaires ou captifs. Les comptes rendus des premiers observateurs européens et les travaux d'historiens attestent d'ailleurs des variations onomastiques au fur et à mesure des déplacements, des scissions, des sédentarisations périodiques : Maseko Ngoni, Songea Ngoni ou Wagwangwara, Watuta, Wabunga. Ils témoignent aussi du fait que ces groupes étaient avant tout des regroupements de guerriers qui venaient piller les villages pour s'approprier de la nourriture et incorporer des femmes ou des jeunes guerriers. L'image de guerriers sanguinaires qui les caractérise dans la plupart des écrits historiques repose sur une exagération des faits historiques. Comme l'indique Koponen, "*That warriors like the Ngoni aroused widespread fear and instability is beyond dispute, but even they were not necessarily the murderous militarists they were often depicted to be. Most of their so-called wars were surprise night attacks on weaker opponents to seize prisoners and cattle. Usually they spared the lives of those who surrendered, in particular women and children, who were incorporated into Ngoni societies, or later on, sold as slaves*"[71]. Je n'ai

[69] Moreau, R.E., 1944. *op.cit.*, p.389.
[70] Voir le tableau de J.A.K. Leslie, *Supra*, p.73.
[71] Koponen, J. *op.cit.*, p.147.

trouvé qu'une indication sur les armistices passées entre un groupe Ngoni et les chefferies locales dans les travaux de Lane Poole[72]. Si l'on admet que d'autres alliances de ce type ont été scellées, et viennent expliquer la multitude des relations d'*utani* entre le groupe des Ngoni et d'autres groupes "ethniques", il est à l'évidence impossible de passer sous silence que ces alliances n'avaient de validité qu'entre certains regroupements guerriers dits Ngoni et certains villages ou chefferies, dans un espace donné, et sans doute pour un temps donné (aussi longtemps que les contractants restent les mêmes, et à condition que des intérêts nouveaux ne viennent pas les remettre en cause).

Les relations d'*utani,* si on admet qu'elles sont le résultat d'alliances, doivent donc être conçues comme des compromis *locaux*, *fluctuants*, entre des groupes eux-mêmes *mobiles* (dans un sens géographique, mais aussi morphologique). C'est donc une généralisation à outrance, une ignorance de la localité et de la multiplicité des modes d'organisation des rapports sociaux qui peut amener à affirmer que les "relations à plaisanteries" sont le résultat des alliances entre des "groupes ethniques", et qu'en outre ces alliances sont immuablement respectées et éternellement valides.

Par conséquent, on peut même se demander s'il est possible de dire, à la suite des ethnologues précédents et des interlocuteurs, que l'*utani* est l'effet d'une "alliance" ou d'un "pacte". En mettant en évidence les arrangements et réarrangements constants des rapports entretenus par les groupes, les réajustements permanents en fonction des intérêts du moment, les notions de "pacte" et d'"alliance", qui renvoient à des conventions aux clauses strictement déterminées et valables sur le long terme, perdent de leur pertinence. La partie suivante éclaire ce point.

[72] Lane Poole, E.H., 1949. *op.cit.*

1.3. Les pratiques utani *comme résultats d'alliances politiques ?*

Que des alliances de non-agression et d'échanges entre les membres de groupes sociaux différents aient pu s'accompagner de clauses qui instituent des pratiques comme l'entraide ou l'hospitalité est un phénomène *vraisemblable*. Des chefs auraient imposé des attitudes spécifiques destinées à reconduire au quotidien les alliances qui fondaient leur pouvoir.

Depuis les études de Malinowski sur la *kula* et celles de Boas sur le *potlatch*, on n'ignore pas l'importance des prestations de biens et de services dans l'entretien des relations pacifiques entre groupes. La circularité des dons et des contre-dons, dont Marcel Mauss a rendu compte et qui est un thème maintes fois repris dans la littérature ethnologique, est une caractéristique majeure des modes de relations sociales. Dans cette perspective, on peut dire que les échanges de biens et de services entre groupes distincts, qui entrent dans la catégorie *utani,* relèvent des pratiques universelles de connections, de mises en relations des groupes et d'entretien des relations ainsi tissées.

Des travaux historiques sur la Tanzanie attestent de l'importance des échanges de biens pour la préservation de relations cordiales. Par exemple, dans un article sur les îles Kerebe du lac Victoria, G.W. Hartwig rapporte que l'explorateur Stanley a observé des échanges de cadeaux entre le roi du royaume du Buganda et le roi du royaume du Bukerebe, cadeaux qui permettaient de cimenter leurs relations commerciales : "*H.M. Stanley noted in 1875 that he participated in one such exchange, between Mutesa of BuGanda and Rukonge of Bukerebe. Mutesa sent Rukonge five tusks of ivory, a "comely virgin of fifteen wife suitable for a king", trade wire, monkey skins, and a large canoe*"[73]. Hartwig indique que des cadeaux étaient aussi échangés par les partenaires du commerce à longue distance qui se met en place à cette période[74].

On trouve donc de nombreuses informations concordantes dans les comptes rendus d'explorateurs sur l'entretien des alliances entre chefs par des échanges de biens et de services. La modalité d'entraide et de solidarité qui caractérise les relations d'*utani* semble donc pouvoir être envisagée comme une conséquence des alliances politiques et économiques nouées par des chefs et entretenues au fil du temps. Toutefois, il convient de préciser que l'on possède des données très partielles concernant les modes d'interactions entre les populations *au quotidien*. Les premiers observateurs ont eu tendance à décrire les actions des "chefs de tribus", non la quotidienneté des relations entre leurs "sujets". En conséquence, il est impossible de déterminer, à partir des données historiques, quelle forme prenait concrètement les pratiques d'*utani,* dans leur pôle d'entraide et d'hospitalité, au sein de la population.

[73] Hartwig, G.W. 1977. "*Changing forms of servitude among the Kerebe of Tanzania*", In Miers, S. et Kopytoff, I. (eds). *Slavery in Africa, Historical and Anthropological Perspective*, University of Wisconsin Press, p.279.
[74] Hartwig, *Ibid.*, p.280.

Toutefois, si j'ai indiqué, en première approche, qu'il était *envisageable* que des chefs aient imposé des normes de comportements aux individus soumis à leur autorité, il apparaît que de nombreux faits viennent indiquer qu'il est *peu probable* que les pratiques d'*utani* soient l'unique résultat d'une décision unilatérale des chefs et de la soumission des populations à un tel pouvoir décisionnel, ceci pour deux raisons.

Tout d'abord, les données historiques sur la fluidité du pouvoir des chefs suggèrent que ces comportements doivent être appréhendés comme des ajustements locaux aux contextes politiques. Sachant que les groupes locaux constituaient rarement des unités politiques fortement centralisées, on peut se demander si des clauses aussi précises, que ce soit les pratiques d'entraide ou les comportements de moquerie, ont réellement pu être imposées à des groupes entiers après une prise de décision unilatérale par les chefs.

La deuxième raison à prendre en compte concerne plus spécifiquement le pôle dit de plaisanteries, de moqueries et d'agression physique de l'*utani*. En effet, de telles pratiques peuvent difficilement passer pour une des clauses d'un contrat d'alliance. On voit mal deux chefs décider qu'à partir de la conclusion des alliances, les membres des deux groupes devraient se moquer les uns des autres, se voler des objets pour les restituer contre une petite rançon, ou se coucher dans la tombe d'un mort. Ou pour le dire autrement, dans le cas des attitudes dites "de plaisanteries", l'argument selon lequel des alliances politiques pourraient instituer de la grossièreté obligatoire paraît relever de la fiction plutôt que de la réalité historique. Par conséquent, il faut plutôt envisager une institutionnalisation *a posteriori* des pratiques quotidiennes nées des rencontres, des frictions, des heurts entre populations, qu'une politique volontariste de déploiement des "relations à plaisanteries" comme outil diplomatique.

Au terme de ce retour critique sur le discours des origines de l'*utani,* il apparaît que les auteurs peinent à expliquer la naissance des modalités pratiques de l'*utani*. Il est évident que l'absence de données sur ce qui était appelé *utani* par le passé, sur les interactions au quotidien à l'époque précoloniale, et sur les modalités des alliances multiples et changeantes entre populations limitent la portée des réflexions sur l'émergence de l'*utani*. Mais en couplant les différentes informations sur les modes d'organisation sociale des populations de Tanzanie, on est amené à postuler que les pratiques qui ont pris consistance à travers l'appellation *utani* renvoient à des manières de faire ponctuelles et contextuelles. Elles sont bien plus liées aux situations de contact conflictuels entre membres de groupes étrangers, déterminées par des rapports de force variables et fluctuants, que le résultat d'une volonté des parties dirigeantes d'imposer des normes sociales régissant les comportements au quotidien. Les pratiques *utani*

sont par conséquent plus probablement le résultat des ajustements quotidiens entre unités sociales que de la passation d'alliances codifiées.

2. La thématique des relations pacifiques et égalitaires

*2.1. L'égalité au fondement de l'*utani

J'ai déjà souligné que les traditions orales rapportées par les ethnologues mettent en lumière le fait que, dans le cas des pactes de paix, les contractants étaient de force égale : ayant en commun des techniques de guerre similaires, ou la présence de guerriers valeureux dans leurs rangs, aucun des opposants ne pouvait prendre le dessus sur un autre. Or l'histoire précoloniale de la Tanzanie atteste du fait que de tels équilibres étaient peu probables. Certains groupes se constituaient, pour un temps donné, en unités politiques détentrices du pouvoir économique et soutenues par la force militaire (chefferies, royaumes), alors que d'autres groupes sociaux étaient soumis aux raids ou aux tributs en nature. Le mode de fonctionnement du royaume mis en place autour des années 1870 par le chef Nyamwezi Mirambo illustre les rapports de pouvoir dissymétriques entre unités sociales de Tanzanie. La puissance de ce chef reposait sur la fidélité de ses guerriers, nommés *ruga ruga*, qui parcouraient les territoires aux alentours de la ville qu'il avait fondée, dans le but de piller les ressources des villages d'agriculteurs ou le bétail des populations d'éleveurs. Les populations les plus proches du cœur du royaume, lorsqu'elles ne fuyaient pas leurs terres, acceptaient la domination de ce royaume en payant un tribut régulier. Enfin, ces unités puissantes, chefferies ou royaumes, pouvaient s'affaiblir par des dissensions internes, ou à la suite de la venue d'un groupe de migrants au potentiel militaire supérieur.

Un panorama synchronique des rapports de force entre les différentes unités politiques de l'espace tanzanien ferait apparaître les inégalités dans la possession du pouvoir politique et économique, tandis qu'un panorama diachronique, comme je l'ai rapidement retracé plus haut, rend compte des évolutions dans ces rapports de force, au gré des batailles, des victoires, des dominations imposées, contournées, ou retournées.

L'égalité *a priori* des contractants d'alliances politiques et économiques semble donc plus relever de la fiction que d'un rendu véridique de la réalité historique des relations entre populations. Il ne faut pas pour autant voir les pays africains uniquement comme des espaces en proie aux guerres sans fin. Contre la dichotomie habituelle entre une Afrique hostile peuplée de groupes belliqueux et une Afrique pacifique peuplée de groupes paisibles et en

harmonie avec la nature[75], il est sans doute plus juste de concevoir les relations entre groupes comme des ajustements constants entre des conflits réels[76] et des paix menacées. Autrement dit, c'est l'arrangement constant des pouvoirs, le travail toujours renouvelé d'une diplomatie diffuse qui est à l'œuvre dans les relations entre groupes.

Ces faits historiques sur les rapports de force entre les unités politiques de l'époque précoloniale, sur les manœuvres incessantes de domination et de soustraction à la domination, amènent à proposer une hypothèse tout autre des relations d'*utani*. Il n'est possible de concevoir l'*utani* comme le produit d'un pacte qu'à condition de souligner que ce dernier émerge dans un contexte d'inégalité politique, économique et sociale. Les contractants n'étaient pas sur un pied d'égalité : c'est à la suite de stratégies, mises en place soit par le plus faible dans le but de n'être pas entièrement assimilé ou détruit, soit par le plus fort pour légitimer sa prise de pouvoir sur des dépendants, que de tels pactes ont pu prendre forme. L'*utani*, si on veut le penser en tant que produit d'une alliance, est déterminé par la construction politique des groupes sur une aire géographique aux contours flous. Il sanctionne l'état des relations inégalitaires à un moment donné dans un espace donné.

Dans son travail sur les castes d'Afrique de l'Ouest, l'ethnologue et historienne Tal Tamari défend une hypothèse analogue, à savoir que les alliances à plaisanteries auraient transformé des rapports de force entre les groupes locaux en des relations spécifiques, ayant pour but de maintenir les groupes dans leurs positions respectives[77]. Ces alliances auraient constitué un "*instrument de la diplomatie mandingue*", c'est-à-dire un instrument de règlement des relations entre groupes. Mais l'auteur conçoit ces alliances comme des compromis stables, éternellement valides après avoir été énoncés. En effet, elle a recours à des expressions telles "*maintenir dans des positions hiérarchiques pour toujours*", "*caractère perpétuel de la relation*", "*alliances perpétuelles*", etc. En outre, en posant les alliances à plaisanteries dans une antériorité historique par rapport à l'institution des castes, puisqu'elle considère que ce sont les alliances à plaisanteries qui ont servi de modèle à la fondation des castes, elle passe à côté de l'idée que ces deux phénomènes doivent être pensés dans leur concomitance : les supposés alliances à plaisanteries, parce qu'elles nécessitent la désignation des contractants, leur donnent en même temps consistance. Elles sont donc en quelque sorte "performatives", faisant advenir les groupes en même temps qu'elles les lient, ou plutôt, faisant advenir les

[75] J. Koponen oppose ainsi Iliffe, J. 1979. *A Modern History of Tanganyika,* Cambridge : Cambridge University Press et Kjekshus, H. 1977. *Ecology Control and Economic Development in East African History. The case of Tanganyika, 1850-1950,* London : Heinemann. *: "What was more of a colonial myth was that this level of warfare was taken as a perpetual state of affairs in precolonial Tanzania owing to the innate bellicosity of the Africans*", p.142.

[76] Bazin, J. et Terray, E. (dir.). 1982. *Guerres de lignages et guerres d'Etats en Afrique*. Paris : Editions des Archives Contemporaines.

[77] Tamari, T. 1997. *Les castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre : Société d'Ethnologie.

groupes justement parce qu'elles n'existent qu'à condition qu'existent les groupes. Comme le rappelle Michel Foucault, les rapports de pouvoir ne se mettent pas en place entre des groupes, ils créent ces groupes. Ils ne leur sont pas préexistants, mais viennent les faire exister : "*Plutôt que de partir du sujet (ou même des sujets) et de ces éléments qui seraient préalables à la relation et qu'on pourrait localiser, il s'agirait de partir de la relation même de pouvoir, de la relation de domination dans ce qu'elle a de factuel, d'effectif, et de voir comment c'est cette relation elle-même qui détermine les éléments sur lesquels elle porte. Ne pas donc demander aux sujets comment, pourquoi, au nom de quels droits ils peuvent accepter de se laisser assujettir, mais montrer comment ce sont les relations d'assujettissement effectives qui fabriquent des sujets*"[78]. Il semble bien que l'erreur courante ait été de penser les "relations à plaisanteries" à partir de groupes préconstruits, ou construits pour la cause, au lieu de tenter de saisir les logiques principales d'interaction et de montrer comment ces logiques déterminent au contraire ces groupes.

*2.2. L'égalité comme résultat de l'*utani

Dans les discours tenus sur l'*utani*, non seulement cette "coutume" résulterait de l'égalité des groupes précoloniaux, mais elle aurait assuré la perpétuation de cette égalité. L'argumentation centrale de ces discours repose sur la mise en exergue de la réciprocité des pratiques de l'*utani*, que je détaille plus loin. Les échanges de biens et de services se feraient ainsi de manière totalement symétrique, dans un esprit de désintéressement et de gentillesse. La conception défendue par Scrivenor selon laquelle l'*utani* émergerait d'une action spontanée et désintéressée (*good Samaritan act*), et perpétuerait la gratuité de cet acte fondateur en le reproduisant de générations en générations, illustre l'esprit de ce discours de l'égalité[79].

Les écrits ethnologiques passés indiquent que les alliances politiques et économiques desquelles résultent l'*utani* sont conçues sous la forme du contrat synallagmatique. Elles comportent des obligations réciproques entre les parties, obligations dont le caractère contraignant est atténué par l'adjonction de clauses spécifiques autorisant certains écarts. Les actes d'entraide, d'hospitalité, d'échanges de biens et de services sont inscrits dans ce contrat bilatéral sous forme de *devoirs*. Les propos moqueurs ou vulgaires, les gestes agressifs ou obscènes le sont sous forme de *droits*. La contradiction apparente entre ces deux dimensions que sont l'entraide et la moquerie n'a pas manqué d'apparaître aux yeux des ethnologues, mais les analyses mises en œuvre ont toujours tenté de les réconcilier, en mettant en lumière leur imbrication et leur conjonction dans l'obtention d'un même objectif : la préservation du lien

[78] Foucault, M. 1997. *op.cit.*, p.38.
[79] Scrivenor, T.V. 1937. *op.cit.*

social. L'entraide pendant les périodes de sécheresse, l'hospitalité accordée sans rechigner, la participation aux activités importantes d'un autre groupe, permettent l'entretien de relations cordiales ; les plaisanteries, les moqueries, les querelles sans conséquence, parce qu'elles induisent un phénomène de *catharsis*[80], participent elles-aussi à l'entretien de relations cordiales, en ce sens qu'elles autorisent l'émergence éphémère de la conflictualité inhérente au contact social. Les alliances politiques passées entre les groupes auraient donc institué ces deux types de comportements comme des prescriptions voire des obligations, afin d'inscrire dans la pratique ce que l'alliance ne fait qu'énoncer en théorie. Elles viseraient à maintenir des relations pacifiques et égalitaires.

Or les développements précédents concernant l'histoire de la Tanzanie permettent au contraire de postuler que les relations d'*utani* n'ont pas fait cesser l'asymétrie des rapports de pouvoir sur laquelle elles ont été établies. Elles ont au contraire permis de reproduire ces rapports inégalitaires en maintenant les groupes dans leur position respective. Cette thèse est soutenue par l'ethnologue Stephen Lucas dans ces travaux sur l'*utani* au Tanganyika. Prenant le contre-pied des analyses structuro-fonctionnalistes, il défend l'idée que les relations d'*utani* forment un réseau social qui lient les populations les unes avec les autres ("*recent research has uncovered a vast linking system of social network of* utani *throughout the country*"[81]). Mais ce réseau a ceci de particulier qu'il repose sur les relations de pouvoir passés et qu'il constitue un cadre dans lequel sont réaffirmées, et donc justifiées, les différences dans l'accès aux ressources. L'égalité supposée des interactants en relation d'*utani* est un voile qui masque la reproduction constante des relations de pouvoir ("Utani *is a system of ritual interaction closely linked to cultural and socio-economic differentiation between the groups and the individuals who practise. [It] provides an ideological framework which justifies differential acces to resources while affirming social equality of the participants*"[82]).

[80] On a montré que le fonctionnalisme aussi bien que le symbolisme développe cette thématique de l'expression des sentiments contradictoires comme passage nécessaire dans le maintien de l'entente entre groupes.
[81] Lucas, S. 1974. *op.cit.*, vol.1, p.7.
[82] Lucas, S. *Ibid.*, vol.1, p.12.

On peut se référer aux analyses de Michel Foucault concernant le fonctionnement des rapports sociaux pour comprendre la reproduction des rapports de force dans l'*utani*. Certes, Foucault s'intéresse aux sociétés européennes, de sorte qu'il faut prendre garde de ne pas transposer ses réflexions sans tenir compte des différences de situations selon les lieux et les époques considérés. Toutefois, la portée des argumentations qu'il propose me semble si large que leur pertinence ne fait pas de doute dans l'analyse du fonctionnement des rapports de force au Tanganyika à l'époque précoloniale[83]. En effet, Foucault considère que les rapports sociaux présents sont déterminés par les rapports de force passés qui se sont établis entre les belligérants dans les moments de guerre. En outre, lorsque le "pouvoir politique", autrement dit l'autorité détenue par les groupes dominants sur un ensemble d'individus, met fin aux guerres, il ne se donne pas pour objectif de délier les différents nœuds autour desquels les rapports de force ont pris consistance. Au contraire, le pouvoir politique réinscrit "*perpétuellement ce rapport de force, par une sorte de guerre silencieuse, et [il] le réinscrit dans les institutions, dans les inégalités économiques, dans le langage, jusque dans les corps des uns et des autres*"[84]. Le retournement de la proposition de Clausewitz[85], qui consiste à dire que "*la politique, c'est la guerre continuée par d'autres moyens*"[86], permet à Foucault de penser la perpétuation du fonctionnement inégalitaire des rapports sociaux.

L'idée que le pouvoir politique réinscrit les rapports de force passés dans les différents domaines de la vie sociale est particulièrement pertinente pour saisir les fondements de l'*utani*. Jusqu'à présent, les données en ma possession m'ont permis de souligner la construction de l'*utani* par les observateurs européens. J'ai défendu l'hypothèse selon laquelle les pratiques auxquelles ce référent renvoie étaient variables, fluides, non codifiées. La thèse de Foucault concernant le fonctionnement du pouvoir politique incite à supposer que l'*utani* a pu être une modalité *construite* de la reproduction des rapports asymétriques de pouvoir, à travers leur inscription dans le langage et dans les corps. Autrement dit, on peut envisager l'idée qu'un certain nombre de pratiques ont commencé à prendre consistance *avant* l'arrivée des Européens, sous la forme de ces énonciations comiques et de ces pratiques d'entraide, et ceci sous l'impulsion des différentes organisations politiques de l'espace tanzanien. Les pratiques d'ajustements sociaux, nées de contacts multiples et variables, auraient subi une forme

[83] Deleuze a souligné combien la transposition des réflexions de Foucault aux sociétés "primitives" s'avère pertinente : "*Soucieux d'opérer sur des séries bien déterminées, Foucault ne s'est jamais intéressé directement aux sociétés dites primitives. Elles n'en seraient pas moins un exemple privilégié, presque trop. Car, loin d'être sans politique et sans histoire, elles ont un réseau d'alliances qui ne se laissent pas déduire d'une structure de parenté, ni réduire à des relations d'échanges entre groupes de filiation. Les alliances passent par des petits groupes locaux, constituent des rapports de force (dons et contre-dons) et conduisent le pouvoir*" (Deleuze, G. 1986. *Foucault*, Paris : Editions de Minuit, p.43).

[84] Foucault, M. 1997. *op.cit.*, p.16.

[85] Référence bien connue au principe de Carl von Clausewitz selon laquelle "*la guerre n'est que la continuation de la politique par d'autres moyens*", elle est un "*instrument de la politique*". (1955. (1832). *De la guerre*, Paris : Editions de Minuit)

[86] Foucault, M. 1997. *op.cit.*, p.16.

d'institutionnalisation au fur et à mesure de l'émergence de grands Etats et de grandes chefferies, qui légitime leur détention du pouvoir par un contrôle sur les interactions quotidiennes entre populations[87].

Toutefois, cette nouvelle inflexion dans les réflexions présentées ici n'invalide en rien l'idée que les ethnologues ont participé à la fixation des pratiques que l'absence de l'écrit rendaient malgré tout fluides. Comme les ethnonymes et les sentiments d'appartenance, qui existaient avant l'arrivée des européens, un ensemble de pratiques étaient bien effectué en rapport avec les relations de pouvoir multiples et dynamiques qui s'exerçaient en Tanzanie précoloniale.

Je ne vais pas m'aventurer à proposer des hypothèses explicatives des comportements codifiés les plus couramment identifiés dans le cadre de l'*utani* à l'époque précoloniale, qu'aucune donnée concrète ne permet de soutenir. Pour montrer les logiques agonistiques des pratiques recensées (c'est-à-dire (1) l'entraide, qui comprend l'hospitalité, la conduite des funérailles, l'effectuation des rites d'investiture et la protection magique, mais aussi (2) la familiarité, qui comprend la moquerie, l'injure et le "vol rituel" d'objets), il faudrait procéder à une analyse fine des situations que l'absence de matériaux empêche de mener. Cependant, je voudrais défendre l'idée que les pratiques de plaisanteries, dans lesquelles une majorité d'ethnologues a vu une expression codifiée et contrôlée des conflits potentiels entre groupes, sont des pratiques qui perpétuent les dissymétries de pouvoir par l'affirmation et la réaffirmation des hiérarchies socio-politiques. Je défends cette hypothèse dans le chapitre VII à partir des matériaux de terrain.

[87] Une telle hypothèse concernant le processus d'institutionnalisation des pratiques d'*utani* rejoint donc le premier mode de conceptualisation du pouvoir chez Foucault, à savoir le pouvoir disciplinaire (1975. *Surveiller et Punir*, Paris : Gallimard), qui s'applique au corps mais aussi aux paroles pour mieux s'imposer comme seul pouvoir légitime.

2.3. Alliance utani *et contrat social*

L'absence de périodisation, la perception de alliances politiques et économiques en terme de contrat passé entre des parties de force égale, et l'idée que ces alliances donnent naissance à des relations pacifiques indiquent que ce discours des origines de l'*utani* fonctionne comme une énonciation du contrat social[88]. Par contrat social, on entend cette catégorie de la philosophie politique qui a servi de modèle pour penser les formes du politique en Europe. Le contrat social est fondé sur l'idée d'un accord des volontés individuelles sur le principe de création d'une société civile stable et pacifique[89]. Dans les sociétés traditionnelles, les alliances de paix et les conventions commerciales instaurées par les chefs ont été pensées comme le résultat de tels contrats[90]. Les individus auraient reconnu la légitimité de ces alliances, qui fondent des relations stables et pacifiques entre deux groupes, et les auraient par conséquent acceptées en abandonnant leur souveraineté aux chefs. En outre, comme le même processus aurait eu lieu sur l'ensemble du territoire tanzanien, c'est un espace politique large qui aurait ainsi pu prendre forme. On voit bien que cette perception contractuelle des relations sociales, et donc de l'*utani,* est tributaire des conceptions européennes de règlement des rapports sociaux.

Rappelons en outre que de telles conceptions ont pu être élaborées pour penser le politique dans les sociétés européennes parce que ces dernières sont des sociétés de l'écrit. L'absence de l'écrit au sein des populations de l'intérieur du territoire tanzanien laisse supposer une variabilité bien plus grande des relations entre unités politiques, et suggère que le modèle juridique qui imprègne l'analyse des pratiques sociales, et les inscrit sous la forme d'un contrat qui institue des droits et des devoirs, n'est pas adaptées pour penser la réalité du pouvoir. Le dévoilement des logiques sous-jacentes aux discours de l'origine de l'*utani* met en évidence la manière dont la discipline ethnologique est attachée par un lien indéfectible aux théories philosophiques dominantes d'une époque.

Contre toute attente, il semble que les populations locales soient elles aussi amenées à penser leurs relations sociales sur le modèle du contrat social. En Afrique de l'Ouest, le schème gens de pouvoir/gens de la terre sur lequel prennent racines les théories du politique, est l'archétype du contrat social passé entre des groupes égaux, bien que détenteurs de

[88] Foucault, M. 1997. *op.cit.*, Cours du 14 janvier 1976, Cours du 21 janvier 1976.

[89] Hobbes, T. 1971. (1ère ed. 1651). *Léviathan. Traité de la matière, de la forme et du pouvoir de la république*, Paris : Sirey ; Rousseau, E. 1992. (1ère ed. 1762). *Du contrat social*, Paris : Flammarion.

[90] Précisons que c'est même la fiction du Bon Sauvage comme emblème de ces sociétés traditionnelles qui a servi de modèle pour penser la question du contrat social dans les sociétés européennes.

privilèges différents (l'un possède le pouvoir politique, l'autre la propriété des terres et le pouvoir magico-religieux)[91]. Passant sous silence les constants chevauchements identitaires et les impacts des migrations dans le fonctionnement des rapports de pouvoir[92], l'énonciation de cette opposition se fonde sur l'existence des groupes clairement délimités, au lieu de rappeler que les groupes prennent consistance à travers elle.

Les relations à plaisanteries de *senankuya* qui, dans la théorie politique, accompagnent l'archétype gens du pouvoir/gens de la terre, sont elles aussi sujettes à ce déni historique. Les mythes viennent énoncer les formes du contrat social qui leur a donné naissance, mais ils occultent la réalité des rapports de forces sur lesquels ils se fondent[93]. Les discours qui entourent l'*utani* sont similaires à ceux qui entourent les relations de *senankuya,* en ce sens qu'ils présentent l'état de guerre entre populations comme une situation originelle, donc a-sociale, à laquelle les alliances politiques mettent un terme et que les prescriptions relatives aux pratiques d'*utani* entretiennent. Sont évacuées de ce discours des origines toute problématique sur le permanence des rapports de force au cours de l'histoire et sur les déplacements constants des alliances.

[91] Izard, M. 1985. *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche),* Paris :Cambridge University Press et Editions de la MSH.
[92] Amselle, J.-L., 1990. *op.cit.*, p.59-61.
[93] Amselle, J.-L. *Ibid.*, p.60.

Conclusion

J'ai posé l'hypothèse qu'une discussion sur la pertinence de la définition ethnographique de l'*utani*, et qu'une reconstitution du champ sémantique passé de cette catégorie, requièrent des balisages historiques concernant les cadres dans lesquels les individus s'organisaient à l'époque précoloniale, l'agencement de ces cadres les uns avec les autres, les types de rapports qui pouvaient se cristalliser entre ces cadres. J'ai donc cherché à construire cet aperçu historique autour de la notion de *frontières* : relative fluidité des frontières à l'époque précoloniale ancienne, production et stabilisation des frontières entre les groupes à travers les processus de construction étatique et d'échanges commerciaux au 19ème siècle, processus constants de désagrégation et de recomposition des frontières.

Ayant montré la fluidité des modes d'organisation politique, l'absence de supra-organisation de type ethnique, et les remaniements incessants des catégories identitaires à l'époque précoloniale, cela jusqu'au début du 20ème siècle, on ne peut évidemment pas mettre en œuvre des schèmes explicatifs des relations d'*utani* qui font appel à des ethnonymes dont apparaissaient avec évidence les modes de construction historique. La définition ethnographique de l'*utani,* qui repose sur l'appréhension des groupes comme entités politiques, culturelles, etc. aux contours bien définis, bref comme des "ethnies", est démentie par les données historiques. En second lieu, les modes de structuration de l'espace précolonial est-africain ont donné naissance à des situations de pouvoir entre groupes dominants, organisés en empires, ayant accès aux ressources économiques et sociales, et en groupes dépendants, ayant une unité politique faible. Ces données confirment que l'hypothèse selon laquelle des alliances politiques auraient été passées entre des sociétés de force égale et auraient institué des relations égalitaires (l'*utani)*, appuyées par des prescriptions réglementant ces relations, repose sur une appréhension erronée de l'histoire des groupes.

C'est finalement la conception européenne du pouvoir, pensé sur le modèle du contrat social, qui fait surface. Or la confrontation de cette théorie politique avec la réalité des relations historiques précoloniales entre les groupes sociaux présents sur le territoire de la Tanzanie fait apparaître que cette théorie repose sur l'enfouissement des logiques d'émergence de l'*utani* aux points multiples de contact entre groupes. Ainsi, contre la vision homogène et pacifique du lien social que la théorie politique énonce, et donc contre l'idée qu'il existerait une "coutume" *utani*, il convient de souligner que les pratiques auxquelles le terme *utani* se réfère renvoient aux rapports de pouvoir qui se sont noués et dénoués dans l'espace tanzanien et aux processus d'identification qui les accompagnent.

Chapitre V.

Politiques coloniales, rapports de pouvoir entre sociétés locales et *utani*

"L'étude actuelle des peuples dits dépendants ou colonisés n'est possible, à la faveur d'une démarche scientifique, qu'en tenant compte des caractères spécifiques de la dépendance subie. Si évident que cela puisse paraître par le simple jeu de mots, c'est une exigence que l'anthropologie a très rarement reconnue, quand elle n'a pas ignoré le fait de cette relation".

Balandier, *Sens et puissance*, 1971.

Les recherches qui ont montré avec pertinence que l'étude des relations de pouvoir entre groupes locaux est le point de départ d'une analyse des pratiques nommées *utani* se focalisent généralement sur l'histoire précoloniale, et ont tendance à négliger la période coloniale dans l'histoire est-africaine. Pourtant, on sait que la mise en place d'un pouvoir colonial a bouleversé les modes d'organisation des sociétés locales et les relations qu'elles entretenaient. L'hypothèse doit donc être posée que ces changements ont aussi laissé leur empreinte sur les pratiques d'*utani*. Je me place dans la filiation du concept de "situation coloniale" développé par G. Balandier, avec l'idée que toute étude qui ne tient pas compte de la présence d'une puissance dominante étrangère, qui surgit soudainement pour régir et exploiter, reste incomplète. Les études ethnologiques ont trop souvent voulu faire abstraction de leurs conditions de possibilité, le colonialisme. En outre, dans l'espoir de déterminer les caractéristiques des sociétés africaines précoloniales dans toute leur authenticité[1], elles ont préféré passer sous silence cette période déterminante dans l'historicité africaine.

L'étude des changements induits par l'introduction du pouvoir colonial est complexe à mener. L'intensité de la présence des colonisateurs et la nature des modifications politiques et économiques ont été très variables d'une région à une autre. Malgré l'existence d'une ligne directrice gouvernementale à suivre dans la gestion administrative du territoire, les évolutions locales dépendaient fortement des agents de terrain allemands ou des agents locaux dépêchés par les Allemands, de sorte que les populations résidantes n'étaient pas soumises de manière analogue aux autorités coloniales. L'existence d'une si grande variabilité dans les situations et les contacts entre pouvoir local et pouvoir colonial explique la nécessité de développer des exemples pour soutenir mes propos, et de ne pas se contenter de lignes directrices trop vagues qui, en homogénéisant les situations, généraliseraient à outrance les évolutions qui s'opèrent au Tanganyika pendant la période coloniale.

[1] Ce terme renvoie à l'idée d'une pureté originelle des sociétés traditionnelles avant leur entrée dans l'histoire.

I. Les évolutions dans les rapports de pouvoir au sein de l'espace tanzanien

Au moment de la partition du continent africain entre les pays européens dans les années 1880, les Allemands obtiennent le Tanganyika tandis que les îles de Zanzibar (Unguja et Pemba) sont cédées aux Britanniques. Le Tanganyika devient un territoire de la "Deutsche Ostafrika" (Afrique de l'Est allemande) dépendant de l'Empire d'Allemagne de Bismarck, avec le Rwanda, le Burundi et l'Ouganda. Il semble que dans les premiers temps de la colonisation, les Allemands ne souhaitaient pas diriger d'une main ferme le pays. L'objectif principal était d'entretenir des relations pacifiques avec les populations du Tanganyika, afin de pouvoir s'octroyer les richesses du pays, à savoir l'or et l'ivoire, puis le coton, le sisal et le caoutchouc dont les plantations pour l'exportation prennent leur essor dans les années 1890[2]. Pourtant, la pénétration allemande en Tanzanie continentale constitue l'incursion militaire la plus déstabilisante que les populations aient connue. Certes, les migrations Ngoni de la fin du 18ème siècle avaient entraîné la dislocation de certains groupes et la formation d'autres, de même que la présence arabe, à travers le commerce de longue distance, avait induit des changements dans les alliances entre les groupes de l'intérieur. Mais jamais les changements introduits par l'invasion d'étrangers n'avaient atteint une telle ampleur au Tanganyika[3]. Les rapports dissymétriques de pouvoir entre sociétés locales à l'époque précoloniale reposaient le plus souvent sur un ensemble d'alliances et de compromis. Avec la présence allemande, ces alliances se brisent, d'autres prennent forme, d'autres enfin sont passées avec le colonisateur.

1. La pacification du territoire : résistance et coopération

1.1. Rebondissements sur la côte swahili

En 1884, un an avant l'obtention du Tanganyika par l'Empire d'Allemagne, Karl Peters fonde la Société de Colonisation Allemande, avec l'objectif de participer à la création de colonies en faveur de l'Allemagne[4]. Accompagné d'amis aventuriers, il entreprend des expéditions dans le centre du Tanganyika afin d'obtenir des soit-disant traités de coopération

[2] Sabea, H. 2001. "Reviving the dead : entangled histories in the privatisation of the Tanzanian sisal industries", *Africa*, 71(2).

[3] Iliffe, J. 1969. *Tanganyika under Colonial Rule, op.cit.*

[4] Dans le texte de mise en place de la Société de Colonisation Allemande, Karl Peters indique clairement sa vision impérialiste : "*the German nation finds itself without a voice in the partition of the World which has been proceeding since the fifteenth century. Every other civilized nation of Europe possesses in other parts of the World territories on which there are able to impose their language and culture. The German emigrant, after he has crossed the frontiers of the Empire becomes a stranger in a foreign land. The German Empire has been rendered great and strong by the unity obtained by the outpouring of German blood. The great stream of German immigration has been lost in many years in foreign countries. To remedy this deplorable state of affairs, a society has been founded in Berlin which will resolutely and energetically undertake the execution of colonial projects and will support the efforts of associations having the same aim*" (Gwassa, G.C.K. "The German Intervention and African Resistance in Tanzania". In Kimambo, I.N. et Temu, A.J. 1969. *A History of Tanzania, op.cit.*, p.96).

et de non-agression avec des chefs indigènes, traités qui consistaient en fait en des contrats de cessation des terres indigènes. Après la reconnaissance de son travail par l'empereur Bismarck, la Société de Colonisation Allemande se rebaptise la "Deutsche Ostafrikanische Gesellschaft" (Société de l'Afrique de l'Est Allemande). Elle est l'organe officiel responsable de l'exploitation et de l'administration du territoire du Tanganyika de 1885 à 1890 : au cours de cette période, de nouvelles expéditions sont organisées vers l'intérieur afin de poursuivre l'expansion coloniale allemande par la signature de nouveaux traités. Concernant la bande côtière du Tanganyika, la domination allemande est le résultat de la coopération des dirigeants arabes. Le sultan omanais Sayyid Said, qui avait fait de Zanzibar sa capitale à partir de 1840, et avait étendu son influence sur toute la côte swahili est-africaine, signe des traités par lesquels il cède une grande partie de ses territoires aux Allemands pour une durée de 50 ans. En 1888, toute l'administration de la côte passe aux mains des Allemands.

Dès l'arrivée du colonisateur, les rapports de force entre la côte et l'intérieur prennent un nouveau tournant. Les populations de l'intérieur se trouvaient en situation de domination économique et politique par rapport aux Swahili et aux Arabes pendant la période précoloniale qui précède l'implantation des Allemands au Tanganyika. Dans les années 1880, elles se retrouvent dans la position d'accorder ou de refuser leurs aides aux populations côtières qui tentent de résister à l'imposition de l'autorité coloniale. En effet, à la fin des années 1880, des rébellions éclatent sur la côte contre la domination allemande et la collaboration des Arabes omanais. En 1886, un chef Zigua de la ville de Muheza, Bwana Heri, et le gouverneur de Winde, Ismail, tiennent une réunion dans la région d'Uzinga qui réunit différents leaders locaux. Ils cherchent à mobiliser les groupes contre la venue des Allemands. Au cours de l'année 1887, des actions ouvertes sont engagées contre les Allemands. Le chef arabe Bushiri, un grand propriétaire foncier, et le gouverneur Bwana Heri parviennent à organiser le soulèvement de toutes les villes de la côte entre Tanga et Kilwa. De 1887 à 1889, les zones de résistance sont victorieuses des Allemands. Ceux-ci sont obligés de se retrancher dans les forts militaires arabes ou de fuir les villes. C'est alors que des divisions internes apparaissent parmi les résistants. Certains leaders arabes, qui s'étaient joints aux combats pour endiguer l'hégémonie à venir des Allemands, ne voulaient pas d'une guerre longue qui pouvait détruire tout le commerce de la côte. Leur alliance avec les résistants swahili tourne court quand ils cherchent à rétablir des liens avec les grandes compagnies allemandes et avec le sultanat de Zanzibar, alors sous domination britannique. Sans le soutien des Arabes, les leaders radicaux swahili subissent de nombreuses défaites. Ils fuient la côte pour l'intérieur du pays, où ils cherchent à mettre en place des alliances avec les populations locales du nord-est et du sud-est du Tanganyika. Mais dans un premier temps, les principaux chefs locaux de ces

zones refusent ces alliances, parce que les populations swahili avaient toujours tenté, par le passé, de prendre le contrôle du commerce caravanier contre leurs intérêts. Dans la zone côtière, un début de changements dans les rapports de force entre les Etats swahili et les populations de l'intérieur est perceptible.

1.2. L'intérieur du pays

Alors que la côte passe relativement tôt sous contrôle allemand, l'intérieur du pays reste largement rebelle face à la puissance coloniale. Les Allemands rencontrent de grandes difficultés pour établir l'ordre dans les régions éloignées ou difficiles d'accès. De nombreux groupes réagissent en prenant les armes, et parmi eux, les Etats centralisés. Ces Etats sont combattus par les Allemands parce qu'ils sont potentiellement, et souvent réellement, des foyers de rébellion. Il s'avère que les plus petites unités politiques jusqu'à là dominées par ces Etats ont coopéré avec les pouvoirs colonisateurs pour lutter contre l'hégémonie de ces Etats. Cela leur permettait, selon les cas, de créer, de retrouver, ou de conserver leur souveraineté, et de détenir à leur tour un pouvoir politique, économique ou social régional qui leur était auparavant hors de portée. Par exemple, dans la région d'Iringa, le chef des Wahehe, nommé Mkwawa, mène la résistance contre les tentatives allemandes d'imposer leur administrateur omanais et de contrôler la route centrale des caravanes. Or cette route était depuis les années 1880 l'objet des raids Hehe pour s'octroyer les esclaves et l'ivoire. Une compétition naît entre Wahehe et Allemands, et les groupes Hehe refusent toute alliance avec les colonisateurs. Lorsque l'expédition militaire menée par l'officier allemand Zelewski, pour écraser la résistance des Wahehe, est anéantie, les Allemands veulent s'assurer qu'un tel échec ne se produira plus. Ils envoient deux nouvelles troupes qui prennent la capitale de l'Etat Hehe en 1894. Mkwawa continue de lutter jusqu'à son suicide en 1898. Dès lors les Allemands sont entièrement victorieux dans toute la zone sud-est du Tanganyika. Cette victoire repose autant sur leur puissance militaire que sur les alliances qu'ils ont pu passer avec les chefs des groupes avoisinants, tels Merere, chef des Wasangu, et Kisaki, chef des Wabena, un groupe dissident des Wahehe. Depuis que l'Empire Hehe, sous le leadership de Mwinyigumba, contrôlait la région et soumettait à leur domination les groupes plus faibles[5], ces chefs avaient perdu toute souveraineté. Ils n'étaient plus que les dirigeants de régions satellites, pourvoyeuses de main d'œuvre et de récoltes. L'alliance passée avec les Allemands, pour défaire l'Etat Hehe, leur permettait de retrouver le pouvoir politique et économique dont ils avaient été dépossédés[6]. Autrement dit, comme elles l'avaient fait jusqu'alors avec d'autres groupes africains, les

[5] Wright, M. 1968. "Chief Merere and the Germans", *Tanzania Notes and Records*, 69, Dar-es-Salaam.
[6] Sheriff, A.M.H. 1980. "Tanzanian Societies in the Time of Partition". In Kaniki, M.Y.H. (ed). *Tanzania under colonial Rule*, London : Longman ; Iliffe, J. 1969. *op.cit.*

sociétés subordonnées usent des alliances comme d'une tactique pour inverser à leur profit les rapports de pouvoir en place à un moment donné.

Un autre exemple vient appuyer l'idée que les rapports entre groupes dominants et groupes subordonnés prennent une nouvelle tournure dans le contexte de la pacification du territoire tanzanien par les puissances coloniales. Dans la région Unyanyembe, Isike était devenu le chef incontesté après la mort de ses rivaux (Ivimba Kavbugando dans la région Uluila, Nyungu-ya-Mawe dans la région Kiwele, et Mirambo dans l'Urambo) et la disparition de leurs empires. Les attaques de quelques villages par les Allemands, à partir d'avril 1892, incitent Isike à prendre les armes contre les envahisseurs. Des échauffourées éclatent au cours de l'année 1892 et une attaque violente des Allemands entraîne la chute et le suicide d'Isike en janvier 1893. S'il est évident que la défaite d'Isike est principalement due à la supériorité militaire et technique des Allemands, il n'en reste pas moins que sans les changements d'alliances opérés dans la région, la chute d'Isike et le démantèlement de son empire auraient été plus longs. La première de ces alliances est celle passée entre Arabes et Allemands. Les Arabes résidant dans la ville-comptoir de Tabora, bien qu'opposés à l'impérialisme allemand, avaient pourtant choisi de soutenir les Allemands afin d'accélérer la défaite d'Isike. En effet, depuis les guerres menées contre eux par le chef précédent, Mirambo, les Arabes avaient perdu leur position commerciale dominante. L'aide stratégique fournie aux Allemands devait leur permettre de retrouver un rôle prépondérant dans les échanges commerciaux[7]. La seconde alliance qui a entraîné la chute du chef Isike est celle de la bourgeoisie des Vbandevba avec le colonisateur. La bourgeoisie commerciale Vbandevba de la région d'Unyanyembe avait subi le même sort que les Arabes. A l'époque du déploiement de l'empire de Mirambo, elle avait été écartée du pouvoir politique et économique. Les tentatives de retrouver sa puissance passée prennent forme avec leur coopération avec les Allemands. Ces derniers ont promis à la princesse Nyaso, d'une famille Vbandevba, de succéder à Isike, à condition que les Vbandevba les aident à le renverser. La bourgeoisie Vbandevba a accepté les termes de ce contrat, et a déployé de nombreux moyens pour soutenir les Allemands. Après le suicide d'Isike, la princesse Nyaso a pris le pouvoir en Unyanyembe. Elle a passé des traités de paix et de coopération économique avec les Allemands, qui ont permis aux Vbandevba de retrouver une partie de leur contrôle économique passé[8].

[7] Sheriff, A.M.H. 1980. *op.cit.*
[8] Sheriff, A.M.H. 1980. *op.cit.*

1.3. La guerre de Maji-Maji

Un dernier exemple bien connu de changements dans les rapports de pouvoir locaux, dus à la passation de nouvelles alliances entre unités politiques indigènes, est la rébellion de Maji-Maji. Cette rébellion débute en juillet 1905 dans les zones sud-est du Tanganyika. Elle commence par des menaces adressées aux missionnaires et au personnel colonial dépêché sur place. S'ensuit la destruction des missions religieuses et la préparation d'attaques contre les forces militaires allemandes. Les petits groupes de cette région, qui jusqu'à cette date n'avaient pas su organiser de résistance, et avaient été plutôt enclins à se soumettre aux autorités coloniales, se rebellent contre les difficiles conditions de travail, les taxes élevées et la spoliation des terres collectives et privées. Le travail mené par J. Iliffe sur la révolte de Maji-Maji met en relief l'idée qu'il s'agissait d'un mouvement contre l'exploitation économique de la région, et que c'est la détermination des groupes à faire cesser cette exploitation qui a entraîné la formation d'un vaste réseau de résistance[9]. En outre, il semble que la croyance dans les pouvoirs surnaturels d'une eau (*maji*), qui rendrait les guerriers invisibles, ait contribué à l'ampleur des adhésions au mouvement de dissidence et à la multiplication des alliances passées entre les groupes de la zone sud-est du Tanganyika. Tous les groupes de la vallée Rufiji, de Kilosa à Liwale, et de la vallée de Kilombero s'unissent et sont rejoints par des groupes originaires des sociétés Mbunga, Pogoro, Ngoni et Wabena. Pour ce faire, certains des compromis politiques passés par les Allemands avant 1905 sont détruits par les groupes locaux, tandis que de nouvelles alliances naissent entre des groupes parfois ennemis (en particulier, les populations dites Ngoni et Mbunga). La rébellion de Maji-Maji est un cas de réarrangements ponctuels des rapports de pouvoir entre groupes locaux, caractérisé par un mouvement de convergence de vaste ampleur contre le nouveau pouvoir oppressant du colonisateur. Il aboutit pourtant à un échec puisque les Allemands parviennent à contrôler la zone avant la fin de l'été 1907.

[9] Iliffe, J. 1969. *op.cit.*, p.21-24.

Les oscillations dans les alliances entre les groupes locaux, conséquentes à la présence allemande, et entre ces groupes et le colonisateur, se retrouvent sur l'ensemble du territoire tanzanien. Il est possible d'évoquer une cinquantaine de confrontations entre les Allemands et les groupes locaux avant la guerre de Maji-Maji[10], autour desquelles se cristallisent des intérêts divergents ou convergents. Ce sont donc ces confrontations qui ont donné lieu à de nombreuses variations dans les rapports de force existant entre les sociétés locales. La réaction des populations de Tanzanie face à l'envahisseur européen était principalement déterminée par le désir qu'elles avaient de maintenir leur souveraineté ou d'acquérir de nouveaux pouvoirs. Autant les rébellions que les alliances militaires doivent être considérées comme des tentatives de maintien ou de recherche de détention du pouvoir politique[11]. Les oscillations dans les alliances sont le résultat des évolutions dans les rapports de pouvoir qui s'établissent suite à l'imposition de nouvelles formes d'autorité importées.

Dans cet aperçu des relations entre groupes, on retrouve le même schéma que celui qui présidait aux accords passés entre les sociétés locales à l'époque précoloniale. L'arrivée de groupes puissants entraînait la mise en place de modes de relations sociales qui validaient et légitimaient les relations hiérarchiques entre les populations. En échange de leur protection militaire, les Etats centralisés obtenaient la soumission des sociétés peu centralisées qui étaient alors englobées dans leur territoire. C'est bien ce même type de configuration politique que l'on retrouve aux débuts de la période coloniale, avec une puissance européenne militairement dominante qui assure la protection des groupes les plus faibles et une souveraineté partielle de ceux qui se soumettent, à condition que des alliances de non-agression et de coopération soient passées. Selon J. Iliffe, c'est selon les anciens schèmes de domination et de subordination, validés par des alliances, qu'était perçue la présence coloniale, et qu'étaient opérées les nouvelles alliances : "*Those who saw the advantage to be gained from accomodation with the European power, saw European power as a new factor in political and social conflicts which already existed, either in rivalry between different societies or in rivalries between differents groups in the same society*".[12] Le pouvoir colonial était un nouveau facteur à prendre en compte dans les relations diplomatiques entre groupes, à traiter de la même manière que par le passé, c'est-à-dire par l'intégration à un réseau d'alliances à géométrie variable.

[10] Kjekshus, H. 1977. *Ecology Control and Economic Development in East Africa Economy, op.cit.*.

[11] Iliffe, J. 1968. *Zamani, op.cit., "Some African peoples co-operated with the Germans, while others resisted. To understand this, one must realise that the objects of both were the same : to retain as much power and independence as possible"*, p.292.

[12] Iliffe, J. *Tanganyika under German Rule, op.cit.*, p.146.

2. La présence du colonisateur : émergence d'un pôle de pouvoir sans précédent

Après la période de pacification du territoire, au cours de laquelle les anciennes alliances entre les groupes locaux sont remodelées suivant les intérêts politiques et économiques du moment, les autorités coloniales ont imposé un pouvoir fort. Certes, elles ne sont pas parvenu à attirer dans leur zone de domination des périphéries difficiles d'accès ou éloignées des pôles d'intérêts économiques. Mais l'évolution des relations entre les sociétés locales ne peut être appréhendée sans tenir compte des impacts des politiques et des modes de domination de la puissance étrangère.

2.1. Les modes de gestion du territoire

A partir des années 1905-1910, les Allemands ont dominés une grande partie du Tanganyika. Ce sont eux qui, contre ou à l'aide des groupes locaux, ont mis en place une administration coloniale qui est devenue la première puissance politique du pays. Les autorités allemandes n'ont pas cherché à imposer des nouvelles formes d'administration trop contraignantes, pour eux comme pour les populations locales, et ont préféré mettre en place un type d'administration semi-indirecte. Dans ce système d'administration, les chefs locaux ont conservé le pouvoir, mais ont été soumis aux intérêts coloniaux, représentés par le gouverneur impérial allemand du Tanganyika et par les gouverneurs allemands de district. Chaque ville côtière possédait des gouverneurs indigènes appelés des "*liwali*", et dans les zones intérieures étaient affectés des administrateurs indigènes, les "*akidas*", secondés et protégés par des mercenaires, les "*askaris*", souvent originaires des pays limitrophes. Comme le soutient J. Iliffe, le gouverneur impérial du Tanganyika des années 1910, Rechenberg, avait des idées bien précises sur les modes de gestion à mettre en place et sur les buts à atteindre[13]. Mais leur application était difficile, car chaque gouverneur de district pouvait agir à sa guise. Il y avait donc une ligne politique générale mais des applications politiques diverses selon les régions du Tanganyika.

La politique administrative de la Grande-Bretagne diffère de celle des Allemands. Dans les années 1890, les îles de Pemba et d'Unguja, qui appartenaient au sultanat d'Oman depuis le 18ème siècle, sont devenues un protectorat britannique. A leur arrivée, les autorités coloniales britanniques ont décidé d'installer un système d'administration de type direct (*Direct Rule*). Ils sont devenus les administrateurs officiels des îles, mais ont laissé au sultan des pouvoirs importants. Après la Première Guerre Mondiale, le Tanganyika est devenu un mandat

[13] Iliffe, J. *Ibid.*, p.143 : "*Rechenberg's solutions to economic problems were sufficiently consistent to be termed a policy. Besides certain of the economic aimed, he had definite view on how to achieve them, and he expected his field agents to use these means, although they often did not do so. Rechenberg also had certain basic political aims, primarily peace, order and economy*"

d'administration confié à la Grande-Bretagne par la Société des Nations. La Grande-Bretagne a pourtant négligé ce territoire et a porté toute son attention sur son autre mandat d'Afrique de l'Est, le Kenya. Parce qu'il avait le statut de colonie britannique avant la première guerre mondiale, le Kenya avait connu un développement important et une forte implantation des colons (*policy of white settlement*). Jusqu'en 1925, les Britanniques ont poursuivi la politique d'administration semi-indirecte commencée par les Allemands en Tanzanie continentale. A cette date, le gouverneur britannique Sir Donald Cameron est envoyé pour imposer un nouveau système d'administration du pays, celui de l'*Indirect Rule*, ou administration indirecte. Les objectifs majeurs étaient de restituer les autorités "traditionnelles" précoloniales, de faire appliquer la loi traditionnelle (*customary law*), d'accorder aux chefs plus de pouvoirs et de libertés dans la collecte des taxes, dont une partie devait être utilisée dans la gestion des affaires locales. Le système d'administration directe imposée par les Allemands dans certaines régions, avec l'aide des *akidas*, est remplacé par ce nouveau système d'administration indirecte.

2.2. La domination du nouveau pouvoir colonial

La mise en place de l'administration coloniale, renforcée par la prépondérance du colonisateur dans le domaine économique et militaire, équivaut à une mise en dépendance des populations indigènes. Les Allemands se sont arrogés la propriété des terres : seules les terres occupées physiquement étaient reconnues comme la propriété des chefs ou des communautés, et il arrivait même que ces terres soient aliénées sur simple décision du gouverneur de la région[14]. La puissance coloniale allemande détenait aussi le pouvoir économique. Elle avait la main-mise sur le commerce. Pour la production et l'exportation agricole, elle a crée des plantations et a mobilisé à son gré des hommes pour y travailler[15]. Le sisal, principale culture d'exportation, fut introduit en 1893 par les Allemands. Cultivé dans des plantations requérant une main-d'œuvre nombreuse, le sisal a eu un impact sur l'ensemble du pays. Son développement a initié la construction d'une infrastructure relativement importante (voies de chemin de fer, routes pour connecter les régions et permettre le transport des productions). De même, l'administration coloniale détenait le pouvoir de réquisitionner des terres et de payer des hommes pour la construction de la ligne de chemin de fer de Dar es-Salaam à Tabora, principalement construite pour le transport des cacahuètes produites dans la région de

[14] Iliffe, J. 1969. *op.cit.*, p.127-129.

[15] Par exemple, Sabea, H. 2001. *op.cit.* et Rodney, W., Tambila, K. et Sago, L. 1983. *Migrant Labour in Tanzania during the Colonial Period. Case Studies of recruitment and Condition of Labour in the Sisal Industry*, Institut für Afrika-Kunde : *"Recruiting agents scoured the country to advance the interests of plantation owners, receiving the help of 'akidas' and chiefs in harassing the population"*, p.20.

Tabora[16]. Ces exemples illustrent le contrôle général du pouvoir du colonisateur sur les domaines incontournables dans la gestion d'un territoire. C'est la nature de ce nouveau pouvoir qui doit être prise en compte pour comprendre les nouveaux rapports de force entre les unités socio-politiques indigènes.

Comme le souligne le politologue J.-F. Bayart, il convient de ne pas simplement considérer les sociétés africaines comme des "objets de manipulation extérieurs"[17], soumis au pouvoir européen coercitif. Ce "paradigme du joug" ne rend pas compte de la réalité des situations, des adaptations, des stratégies de détention du pouvoir par coopération et alliances avec le gouvernement colonial[18]. Autrement dit, l'idée qui prévaut ici, en soulignant l'ampleur et le degré de la domination coloniale, n'est pas de soutenir la thèse que les unités indigènes ont été soumises, passivement et de manière homogène, à l'autorité du colonisateur[19], de telle sorte que les rapports de force à prendre en compte se résumeraient à la bipolarité entre "Africains" et pouvoir colonial. Au contraire, ces diverses unités indigènes réparties sur l'ensemble du territoire ont mis en place des stratégies différentes pour la défense de leurs intérêts. L'historien J. Iliffe souligne bien la multiplicité des formes d'opposition ou d'association des populations, que ce soit entre elles ou avec le colonisateur, dans le but échapper à une domination coloniale toute-puissante, et se placer dans des positions de pouvoirs[20]. Certes, l'aptitude des sociétés, et des groupes qui les composent, à tirer parti de l'occupation coloniale a été variable[21]. Il n'en ressort pas moins que l'histoire coloniale du Tanganyika est l'histoire des disputes pour le pouvoir et l'accès aux richesses entre les groupes et factions indigènes.

Dans cette réflexion sur l'impact du pouvoir colonial, on ne peut faire abstraction de la spécificité de la gestion du Tanganyika par rapport à d'autres pays. Tous les travaux historiques témoignent du fait que ce pays a bénéficié d'une plus grande autonomie par rapport aux principales colonies françaises, allemandes, belges ou britanniques. Ceci est particulièrement vrai à partir du moment où il est devenu un mandat britannique, après la Première Guerre Mondiale et la dépossession de l'Allemagne de l'ensemble de ses colonies.

---

[16] Grillo, R.D. 1973. *African railways. Solidarity and Opposition in an East-African Labour Force*, Cambridge : Cambridge University Press.

[17] Il reprend cette expression à Gann, L.H. et Duignan, P., eds. 1969. *Colonialism in Africa, 1870-1960*, Cambridge : Cambridge University Press.

[18] Bayart, J. F. *L'Etat en Afrique*, p.41.

[19] Bayart constate que "*l'historicité des sociétés subsahariennes a été ramenée à celle du monde occidental qui les avaient placées en situation de dépendance. Les siècles antérieurs n'avaient été qu'attente et préparation de la colonisation. Celle-ci ne fut que protestation accablée et fit table rase d'un passé à jamais effacé*", *Ibid.*, p.22.

[20] Iliffe, *op.cit.*

[21] Voir par exemple l'étude classique de G. Balandier qui porte sur la comparaison entre la réponse des sociétés Fang et des sociétés Ba-Kongo à la présence européenne (*Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*), ou de G. Dupré sur celle des sociétés beembé et nzabi du Congo (1985. *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les beembé du Congo*, Paris : ORSTOM)

On sait que des différences notables existaient entre les formes de colonisation selon les métropoles de dépendance, mais aussi selon les pays colonisés, les périodes de la colonisation, les politiques coloniales suivies, et la personnalité des gouverneurs qui se trouvaient pour un temps à leur tête[22]. Contrairement au Kenya, colonie de peuplement britannique dont la mise en dépendance s'est effectuée sous l'auspice de l'administration directe (*Direct Rule*), la Tanzanie, administrée selon les principes de l'administration semi-directe par les Allemands, puis indirecte par les Anglais[23], n'a pas été étroitement contrôlée ni soumise à une sujétion rationnelle étendue par l'autorité coloniale. Considéré comme un pays pauvre, au climat aride, aux terres infertiles, parfois aux populations morcelées et arriérées[24], la Tanzanie était perçue par les administrateurs coloniaux comme un espace à exploiter, mais non à développer. C'est ainsi qu'au cours de leurs mandats, les gouverneurs Sir Horace Byatt (1920-1925) et Sir Donald Cameron (1925-1931) ont eu pour objectif principal de conserver les infrastructures créées par les Allemands, et de maintenir le bon fonctionnement de l'exploitation agricole dans les grandes plantations de sisal.[25]. Les politiques d'industrialisation quant à elles étaient réservées au Kenya.

[22] Voir Lombard, J. 1967. *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris : Armand Colin.

[23] De nombreux auteurs indiquent toutefois que, dans la gestion effective du territoire, le pouvoir n'a jamais été détenu par les populations, mais est resté aux mains de l'autorité britannique.

[24] Voir la classification opérée par Lord Lugard dans les colonies britanniques Afrique tropicale, qui comprend trois groupes : les tribus primitives, les communautés évoluées et les Africains européanisés. Les "tribus primitives" sont rejetées dans l'enfance et l'immaturité : "*The virtues and defects of this race-type are those of attractive children, whose confidence when once it has been is won is ungrudgingly given as to an older and wiser superior (...). Perhaps the two traits which have impressed me as those most characteristic of the African native are lack of apprehension to visualise the future, and the steadfastness of his loyalty and affection*". (Lord Lugard, 1921. *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres : Franck Cass, p.70.)

[25] Iliffe, 1979. *op.cit.*, 262-3 ; Bates, 1957. *op.cit.* 43-75 ; Austen, 1968. *op.cit.*, 152-3.

II. La gestion coloniale du Tanganyika et la construction des groupes ethniques

1. L'administration coloniale et les pouvoirs des "chefs locaux"

1.1. Le colonisateur allemand à la recherche de "chefs traditionnels"

Dans le système de gestion administrative du territoire du Tanganyika mis en place par les Allemands, les personnels qui occupaient les positions à forte responsabilité dans l'administration (gouverneur du territoire, gouverneur de région) étaient allemands, tandis qu'au niveau local étaient dépêchés ou maintenus au pouvoir des personnels indigènes (*liwali*, *diwani*, *askari*). En Tanzanie continentale, les Allemands ont voulu faire des chefs politiques traditionnels les agents locaux de l'administration. Mais ils se sont heurtés à de grandes difficultés. On a vu que le développement des Etats centralisés en Tanzanie était récent, et que de nombreuses sociétés, malgré leur enclavement dans ces royaumes, constituaient des entités discrètes qui restaient relativement indéterminées d'un point de vue politique. Elles n'étaient pas organisées autour d'une figure politique déterminante, similaire au chef, président, roi, empereur, etc. des sociétés occidentales. En outre, elles n'étaient pas des sociétés "territoriales", c'est-à-dire des sociétés possédant des terres aux frontières clairement déterminées. Cependant, les autorités coloniales se sont retrouvéface à la nécessité de gérer le territoire, donc de procéder à des découpages administratifs. L'existence d'idées erronées concernant l'histoire des sociétés africaines précoloniales les a conduit à rechercher des "ethnies" ou des "tribus", ayant un territoire aux frontières fixes, un nombre déterminé d'individus et des pratiques traditionnelles spécifiques, qui caractériseraient un groupe et le distingueraient des autres. Nombre d'administrateurs coloniaux et d'ethnologues ont entrepris d'inventorier les pratiques, de délimiter et de dénommer des groupes. En outre, devant la nécessité de trouver des interlocuteurs qui seraient les représentants et les leaders des groupes en question, les autorités coloniales se sont adressées à des individus qui se sont dits chefs ou ont été présentés comme tels. De fait, ce furent souvent les personnes les plus habiles qui ont été favorisées par les autorités, et non pas les plus représentatifs des groupes en question. Ont alors émergés des individus qui se sont autoproclamés chefs, qui ont vu des avantages à améliorer la position de la société à laquelle ils appartenaient et leur propre position dans cette société en utilisant les nouvelles opportunités offertes par les Européens. L'historien J. Iliffe a montré que les représentants des groupes auprès des autorités coloniales étaient des hommes certes influents dans un réseau donné, mais ils n'étaient pas des chefs "traditionnels" dans le sens où l'entendaient les Allemands, à savoir des personnes responsables des décisions prises

pour la collectivité ou détenteur d'un pouvoir de coercition sur les membres de la société. Ils étaient avant tout des hommes qui avaient su se faire remarquer des autorités coloniales et qui appartenaient à des groupes privilégiés au sein de leurs sociétés[26]. Ce sont les autorités coloniales qui ont fait de divers personnages influents des chefs représentants d'un groupe dont les frontières avaient été délimitées à la fois par les autorités coloniales et les ethnologues.

1.2. La Native Authority britannique : renforcement des chefs et des ethnies

Le processus de délimitation ethnique et d'assignation des chefs locaux, choisis par les autorités coloniales pour leur possession supposée de "pouvoirs traditionnels", a pris de l'ampleur sous la colonisation britannique[27]. L'historien J. Iliffe défend l'idée que les Britanniques croyaient fermement que les sociétés africaines précoloniales du Tanganyika étaient organisées en tribus aux frontières bien délimitées et aux sentiments identitaires forts. Ils cherchaient à retrouver ce type de fonctionnement qui n'avait cependant jamais existé sous cette forme[28]. L'*Indirect Rule* reposait sur l'objectif de restituer les autorités "traditionnelles" précoloniales et de faire appliquer la loi "traditionnelle" (*customary law*). Les noms vernaculaires qui étaient utilisés pour désigner les chefs "traditionnels" à l'époque précoloniale, interdits d'usage par les Allemands, ont été rétablis. Dans la plupart des cas, il s'est en fait agi pour les autorités britanniques de choisir un terme parmi d'autres et de l'imposer à un groupe artificiellement constitué. De la sorte, on voit que ce retour aux termes vernaculaires a constitué une stratégie pour signifier une apparente indigénisation du pouvoir et mieux masquer l'emprise coloniale, non seulement dans l'administration du territoire, mais aussi dans la perception que les groupes avaient d'eux-mêmes.

Après la Seconde Guerre Mondiale, des mouvements nationalistes regroupant des populations africaines (noires, swahili, arabes) se sont crées et ont réclamé l'indépendance.

---

[26] Iliffe, J. *op.cit.*: "*Access to new sources of privilege was limited in this early period to those who were already privileged. Opportunity begat opportunity : the sons of a chief often had a better chance of education than a son of a commoner ; the chief himself commonly had greater opportunity to benefit from economic change than his neighbours. Thus the transition from diplomacy to improvement was attended, and perhaps facilitated, by an element of continuity*", p. 149

[27] Shorter, A. 1974. *East African Societies*, London, Boston : Routlegde & Kegan Paul."*The idea of chief was strong in the minds of the British who colonized East Africa, and the search for authentic chiefs was fundamental to the British policy Indirect Rule. "Who is Chief" was among the first questions asked by the conquerors. That this question could have had any one of hundred meanings does not seem to have occurred to the questioners*", p.39.

[28] Iliffe, J. 1979. *op.cit.*, p.318.

Ainsi, la *Tanganyika African Association* (TAA), qui s'était formée en 1929 en zone urbaine, s'est organisée autour d'un programme d'indépendance du pays à partir de 1947. Elle refusait de prendre appui sur des critères raciaux ou ethniques pour recruter ses membres. A côté de ce mouvement ont émergé des formes d'association de défense des intérêts des paysans à bases ethniques. Ces associations luttaient contre l'exploitation et l'aliénation des terres, ainsi que contre les systèmes de taxation, qui étaient jugés trop lourds pour être uniquement portés par la population. Elles intègraient dans leurs appellations des référents ethniques. C'est ainsi que sont nées la *Sukuma Union* en 1945, la *Pare Union* en 1946, la *Zigua Union* et la *Meru Cities Union* en 1957. Comme leurs noms l'indiquent, ces associations regroupaient les membres des groupes ethniques concernés. Les branches de la TAA qui ont été ouvertes dans les zones rurales ont pris contact avec ces associations pour gagner des soutiens. Les autorités britanniques ont réagi à l'élargissement du mouvement nationaliste et au processus d'unification à l'échelle nationale, en cherchant à accentuer les oppositions entre les groupes ethniques. Pour ce faire, elles ont opéré des regroupements ethniques plus larges, en amalgamant les différents groupes autrefois distingués. Il n'y avait plus *des* interlocuteurs multiples, représentants les intérêts d'un groupe restreint, mais *un* interlocuteur qui devait parler au nom d'un groupe large, pourtant pétri d'intérêts multiples et contradictoires. Il représentait l'autorité à l'échelle locale (*Native Authority*). Le renforcement de l'identité ethnique dont a procédé cette nouvelles gestion du territoire s'est conjuguée à une baisse de la représentativité des "chefs", de sorte que des dissensions et des oppositions sont nées entre ces nouveaux grands groupes ethniques, mais aussi à l'intérieur de chacun de ces groupes. Offrir des références identitaires et politiques claires, tout en augmentant les dissensions internes, permettait de noyer tout mouvement de résistance et de mieux imposer la domination coloniale sur l'ensemble du pays. Le même processus fut mis en place sur tout le territoire, et des conseils de chefs (*Councils*) ont été créés. Ils regroupaient les chefs désignés par les autorités coloniales, qui se réunissaient en présence d'officiers coloniaux, pour discuter des affaires locales. Cette politique a permis de consolider le système de *Native Authority* et de contrecarrer la montée du nationalisme.

2. Les politiques économiques coloniales

Si les systèmes d'administration coloniaux ont joué un rôle fondamental dans le changement des rapports entre groupes ethniques et dans la fixation des identités ethniques, il ne faut pas négliger l'impact que les systèmes de gestion économique ont pu avoir. On sait que l'objectif principal qui guide le colonialisme est l'exploitation économique des pays dominés. La pacification des pays colonisés et leur mise sous tutelle administrative, quel que soit le système choisi, étaient les étapes nécessaires à la création des meilleures conditions pour le développement de l'impérialisme économique.

2.1. A chaque ethnie sa culture agricole

Le programme d'exploitation économique du pays par les Allemands peut être découpé en trois phases. De 1885 à 1895, alors que l'Allemagne venait tout juste d'obtenir le Tanganyika, l'exploitation économique reposait sur le commerce avec les zones intérieures. Les produits exportés étaient principalement l'ivoire, le caoutchouc, la cire d'abeille, et les produits de l'agriculture comme le millet et le sésame. Un début de division ethnique et raciale s'est mis en place : les Allemands possédaient les entreprises d'exportations, les agents intermédiaires étaient principalement composés d'Indiens, et la main d'œuvre était constituée par les Africains de l'intérieur du pays. De 1895 à 1905, la politique économique coloniale ne reposait plus tant sur le commerce que sur les fermes et les grandes plantations. Les plantations de sisal et de caoutchouc ont été créées, tandis que des colons européens et sud-africains développaient les cultures de coton et de café. Les Africains formaient la main d'œuvre principale de ces exploitations agricoles alors que les propriétaires étaient tous européens. Enfin, de 1905 jusqu'en 1918, date à laquelle les Allemands sont dépossédés du Tanganyika, les paysans africains ont commencé à être intégrés dans le système d'exportation des productions agricoles, en particulier pour le café et le coton. Ce qui caractérise principalement cette période, c'est le renforcement des spécialisations non plus seulement entre Européens et populations indigènes, elles-mêmes distinguées selon leur ancienneté territoriale, mais aussi entre groupes ethniques. Certains groupes avaient le monopole dans la production de café (Wachagga), d'autres dans la production de bananes (Wameru), etc. Il faut voir dans ce rapport entre activités et identité ethnique non pas un lien substantialiste mais un lien pratique : on n'était pas producteur de café parce qu'on était Chagga, mais on était Chagga parce qu'on était producteur de café[29]. C'est de l'activité que procédait l'identité. Les spécialisations économiques ont donc renforcé les sentiments d'identité et ont donné une consistance à la notion d'ethnie.

[29] Sheriff, A.M.H. 1980. *op.cit.*

2.2. Le renforcements des spécialisations agricoles sur des bases ethniques

Sous l'occupation britannique, les mêmes objectifs de mise en valeur des cultures d'exportation et de développement de l'exploitation des ressources locales ont guidé la gestion économique de pays. Les spécialisations agricoles selon des lignes ethniques ont pris de l'ampleur. Ces spécialisations agricoles engendraient un renforcement des sentiments identitaires, fondés à la fois sur une conception substantialiste du groupe et sur la défense des intérêts économiques. Il n'est pas étonnant de voir que la première organisation paysanne du Tanganyika, la *Kilimandjaro Native Planters Association*, a été mise en place par des groupes qui affirmaient leur identité Chagga. Dans les années 1940 et 1950, de nombreuses associations à base ethnique, qui défendaient les activités économiques supposées être le monopole d'un groupe, ont pris naissance sur le même modèle. Les identités ethniques sont devenues des référents centraux dans le champ économique. Les rapports de pouvoirs internes à ce champ étaient largement pensés en termes d'appartenance à un groupe ethnique ou d'exclusion hors d'un groupe. En outre, la réorganisation de l'espace en groupes sociaux ayant des identités culturelles fortes, évoquée plus haut, qui passait par la mise en place de la *Native Authority*, avait pour objectif principal d'établir un système d'administration indirecte qui faciliterait la mobilisation de la main d'œuvre pour les travaux agricoles et miniers. Dans ses travaux sur le groupe Pare des monts Usambara, Kimambo a mis en évidence que la création d'une ethnie Pare et la nomination de chefs traditionnels avaient pour objectif de retrouver les cadres sociaux et identitaires supposés identiques à l'époque précoloniale, d'éviter toute rébellion, et de mieux mobiliser les individus pour la production de biens destinés à l'économie capitaliste internationale : *"At the time, the Pare 'tribe' had been created so that smooth development could take place under their own culture and guided by their own traditional ruler (...). During the colonial period it became a significant issue because of the need to channel all available labour towards production for the capitalist system"*[30]. Les rapports de force qui ont caractérisé les différentes phases de la colonisation allemande et britannique, et qui ont eu pour enjeu d'acquérir une position privilégiée dans les nouvelles hiérarchies sociales, économiques et politiques, s'exprimaient avec évidence à l'aide des terminologies ethniques.

[30] Kimambo, I.N. 1991. *op.cit.*, p.172.

Il est intéressant de souligner que les déplacements de populations nécessaires au bon fonctionnement de l'économie coloniale, coûteuse en main d'œuvre, ont entraîné des contacts entre individus originaires de régions diverses. On sait en particulier que dans les plantations de sisal se rencontraient des personnes venues de l'ensemble de l'Afrique de l'Est. A partir de 1896, les plantations, localisées dans les régions côtières et dans le nord-est du pays, ont attiré de la main-d'œuvre en provenance de la plupart des régions du Tanganyika, même les plus éloignées[31]. Dans la province de Tanga, principale zone de culture du sisal, 40% des travailleurs étaient originaires des pays avoisinants en 1930. D'un côté, cette "mixité ethnique" était mise en lumière par les autorités coloniales comme un exemple positif de cohabitation pacifique entre groupes d'origines diverses[32]. D'un autre, elle était décriée par le mêmes autorités qui craignaient que l'émergence de tels espaces socio-culturels pervertissent les cultures locales, et qu'en outre, ils constituent le creuset des mouvements de contestation trans-tribaux. Cette ambiguïté du pouvoir colonial dans la perception des identités indigènes locales explique que la cristallisation des identités ethniques qui se met en place par l'opération conjointe de l'instance coloniale, des ethnologues et des fractions dirigeantes indigènes, soit à la fois invoquée et redoutée.

[31] L'étude de A.I. Richards, *Land, Labour and Diet in Northern* Rhodesia : *an Economic Study of the Bemba Tribe* (1939), décrit le processus d'appauvrissement, à la fois matériel et social, des communautés Bemba, qui a été engendré par le départ des hommes pour les plantations des colons européens. Dans son ouvrage *Tribal Cohesion in a Money Economy. A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia* (1964), W. Watson soutient que l'administration européenne en Afrique Centrale a encouragé le départ massif des travailleurs masculins pour les plantations, mais aussi les mines et les villes (travail industriel, manœuvre dans les ports, etc.).

[32] A propos de la culture du sisal entre 1941 et 1965 : "*The sisal industry of Tanganyika is one of the most cosmopolitan industries in the world and it has been built up, by many nationalities and races (...), all these elements work in harmony together and they provide a powerful background not only economically but socially and politically to the structure of Tanganyika*", cite par H. Sabea, 2001. *op.cit.*, p.291 (citation tirée des Tanganyika National Archives (TNA), 304/A3/28).

III. La situation coloniale et son impact sur la catégorie d'*utani*

Les nouvelles configurations politiques et économiques qui résultent de la prégnance du pouvoir colonial sur le territoire tanzanien ont totalement modifié les anciens rapports entre les groupes et les formes d'appartenance identitaire. Le problème qui se pose dans le travail de reconstitution du champ sémantique de l'*utani* à l'époque coloniale, déjà rencontré dans l'étude du contexte précolonial, c'est que l'on possède peu de matériaux sur lesquels se reposer pour indiquer la nature des changements de signification de l'*utani*, et sur les modifications dans les pratiques qu'il désigne. Les documents officiels des autorités administratives concernent la gestion politique et économique du territoire, et ne traitent pas de ces pratiques fluides. Les ethnologues qui publient leurs travaux au moment de la colonisation considèrent l'*utani* comme une "tradition" ethnique ou interethnique, de sorte qu'ils cherchent à en rendre compte en s'appuyant sur des informations qui touchent aux modes d'organisation sociale, aux rituels, aux conceptions religieuses, aux normes sociales, etc. Mais les données sont rares concernant les modes d'effectuation et d'énonciation de l'*utani*. Toutefois, en conjuguant matériaux ethnographiques et informations historiques, je vais tenter de retracer une partie de l'impact des changements introduits par le colonisateur sur les pratiques *utani* de production et de reproduction des rapports de force entre groupes sociaux.

1. Intégration à l'*utani* des nouvelles catégories identitaires et des nouveaux rapports de pouvoir

Malgré l'absence de travaux sur les modes d'effectuation de l'*utani* qui permettraient de déterminer les modifications qui les ont affectées, je voudrais poser l'hypothèse suivante, à savoir que les pratiques d'*utani* ont intégré les nouveaux rapports de pouvoir entre les sociétés locales et entre celles-ci et le colonisateur, de même qu'elles ont adopté les terminologies ethniques coloniales.

1.1. Appropriation des catégories ethniques

Le deuxième point est le plus aisé à prouver et a déjà été abordé au cours du présent travail. L'ethnie est une construction idéologique héritée de la période coloniale pendant laquelle les administrations coloniales ont créé des nouvelles chefferies par souci de gestion économique et politique du territoire. L'importance de la diffusion et de l'appropriation des catégories ethniques imposées par le colonisateur et légitimées par la discipline ethnologique est flagrante. J'ai déjà indiqué dans les autres parties du présent travail que les individus

rendent aujourd'hui compte des relations d'*utani* en usant des terminologies ethniques fixées pendant la période coloniale : Wanyamwezi, Waluguru, Wahehe, etc. sont les ethnonymes coloniaux incontournables dans toute discussion sur l'*utani*. Les travaux ethnologiques publiés à la suite d'études effectuées pendant la période coloniale attestent de l'usage des catégories ethniques par les locuteurs indigènes et ont en même temps participé à leur donner consistance. Le travail de mise en liste des *watani,* opéré par Leslie dans son étude sur les populations de Dar es-Salaam, illustre la manière dont les groupes semblent ne pouvoir être envisagés par la discipline ethnologique hors d'une perspective ethnique. Il vient figer à la fois les frontières des groupes et les relations qu'ils entretiennent[33]. Il me semble que cette imposition onomastique est venue masquer la fluidité des rapports d'*utani* en général, en même temps qu'elle a rejeté dans l'oubli l'identité et l'histoire passées des groupes locaux qui se réclamaient de ces modalités relationnelles. On peut même dire, pour rester fidèle à l'hypothèse générale qui guide ce travail, que cette imposition des catégories coloniales a eu pour conséquence d'apporter une importance démesurée à l'idée que le déterminant en dernier instance de l'*utani* serait l'identité des interlocuteurs. En rejetant dans l'oubli l'histoire des groupes, les relations politiques qui se tissaient entre eux, et l'inscription de ces groupes dans des réseaux caractérisés par des rapports de force variables, pour mettre au contraire en lumière la détermination ethnique des individus, les administrateurs et les ethnologues ont participé à la prépondérance de l'argument identitaire dans l'émergence des pratiques dites *utani*.

*1.2. Adaptation des modalités de l'*utani *au nouveau contexte colonial*

L'idée selon laquelle les pratiques *utani* de l'époque précoloniale intégraient les nouveaux rapports de pouvoir qui se sont mis en place est plus difficile à argumenter à partir de données concrètes. Dans la première partie de ce travail sur les informations ethnologiques disponibles à propos de l'*utani*, j'ai indiqué que les exemples évoqués par les observateurs européens renvoient à des enjeux de pouvoir liés à la période précoloniale et semblent indépendants de la présence du colonisateur : opérer les rites d'investiture des chefs ou les rites d'enterrement du défunt d'une famille de *watani*, se prêter assistance en cas de situations économiques difficiles, réclamer les possessions de ses *watani*, procéder à des rites d'expiation, etc. sont des pratiques qui ont émergé avant la présence européenne et ne sont donc pas liées à elle.

[33] Leslie, J.K. *op.cit., Supra*, p.63.

L'ethnologue qui veut comprendre les changements de pratiques au cours de la période coloniale est face à un vide informatif décourageant. Rien n'indique en quoi la puissance coloniale aurait influencé de telles pratiques. Faut-il pour autant considérer l'*utani* comme une survivance de pratiques précoloniales, dont les enjeux réels sont en décalage par rapport à leur situation présente de mise en œuvre, et affirmer leur imperméabilité à la présence européenne ? Quelques indices, partiels et parcellaires, invitent à rejeter une telle affirmation.

Ainsi, dans ses travaux sur la ville de Dar es-Salaam, J.K. Leslie rappelle que les liens d'*utani* se sont très majoritairement développés le long des routes des caravanes, entre des groupes en contacts pacifiques ou belliqueux. Elle indique ensuite la possibilité que des formes d'interaction du type de l'*utani* ont pu se développer plus récemment, le long des nouvelles routes de migration vers la capitale tanzanienne et à travers la cohabitation d'immigrés venus de régions éloignées : *"In addition to these traditional routes are the more modern, of people using the new modes of transport, often brought here on transfer in Government service or in that of firms, educated and secure, career men coming to spend working life in Dar es Salaam ad then retire home"*[34]. Autrement dit, certains des "liens d'*utani*" que les interlocuteurs présentent à l'ethnologue peuvent référer à des contacts entre populations datant de l'époque coloniale de l'accroissement de l'urbanisation.

En second lieu, les recherches de J.C. Mitchell concernant les effets de la présence coloniale sur les figures et les thèmes des danses *kalela* dans les villes industrielles de Rhodésie du Nord permettent de soutenir que les pratiques sociales indigènes emboîtent le pas des nouveaux rapports de pouvoir[35]. L'auteur montre que les danses *kalela* ne doivent pas être analysées comme des danses "traditionnelles", importées telles qu'elles en zone urbaine. En effet, elles intègrent des éléments de la situation politique présente. Par exemple, les chanteurs et danseurs peuvent faire référence aux rapports de domination entre les populations indigènes et les pouvoirs coloniaux. C'est ainsi que les danseurs empruntent les habits des colonisateurs car ils sont les symboles du prestige et de la position de dominant. Mais les danses *kalela* renvoient aussi aux nouveaux rapports de pouvoir entre les groupes ethniques locaux dans des situations de contact conséquentes aux migrations de travail. Les paroles des chansons sont destinées à affirmer l'identité d'un groupe et sa position dominante. Elles peuvent par exemple comprendre des références aux catégories administratives coloniales. Les chefs dont les chanteurs et danseurs louent les qualités peuvent être désignés par l'étiquette de "Provincial Commissionner", ce qui renvoie à une position de prestige[36]. Elles peuvent aussi user de

[34] Leslie, J.K. *op.cit.*, p.35.
[35] Mitchell, J.C. 1956. "The Kalela Dance", *Rhodes-Livingston Papers* n°27, Manchester : M.U.C.
[36] Mitchell, J.C., *Ibid.*, p.4.

moqueries qui rappellent les enjeux dus aux contacts en groupes dans un même espace urbain, mais dont malheureusement Mitchell ne fournit pas d'exemples détaillés.

Parce que les danses *kalela* peuvent comprendre des éléments de moquerie, et qu'elles renvoient aux catégories ethniques, l'auteur dresse un parallèle avec les relations à plaisanteries. Sans revenir sur les présupposés qui constituent la toile de fond de son argumentation théorique concernant les fonctions intégratives des danses aussi bien que des relations à plaisanteries, je veux mettre en lumière l'idée développée par Mitchell selon laquelle les relations à plaisanteries de Rhodésie du Nord et du Tanganyika constituent des pratiques récentes. L'auteur indique qu'elles se sont développées au fur et à mesure de la nécessité pour des populations diverses de cohabiter en ville : "*Tribal joking relationships came into being mainly after the establishment of European laws and government, and (...) they are most viable in townships were erstwhile hostile tribesmen were thrown together under conditions in which peace was enjoined on them*"[37]. Autrement dit, il rattache ces pratiques à la modernité urbaine qui a été accélérée par les politiques coloniales. Certes, l'auteur fournit peu d'éléments ethnographiques qui permettent d'asseoir avec assurance la thèse de l'intégration aux relations à plaisanteries des rapports de pouvoir modernes, mais ils ont le mérite de chercher à sortir du tout précolonial, homogène et informe, des ethnologues précédents. Ce mérite est toutefois contrebalancé par l'exagération inverse qui consiste à nier l'inscription des relations à plaisanteries dans l'histoire précoloniale et à défendre qu'elles seraient uniquement une production coloniale.

Enfin, un exemple tiré de mon terrain illustre l'insertion des rapports de pouvoir nés des changements induits par la présence coloniale dans les pratiques dites *utani*. Ainsi, j'ai constaté sur mon terrain l'existence de représentations sociales générales attachées au groupe ethnique Chagga qui, selon toute probabilité, ont dû prendre leur essor suite au rôle prépondérant joué par ce groupe dans l'économie à l'époque coloniale. En effet, les populations Wachagga sont associées aux stéréotypes de l'avidité pour le gain et de l'avarice[38]. Les plaisanteries qui sont énoncées à leur égard, et que les locuteurs inscrivent dans le cadre de l'*utani*, jouent avec ces stéréotypes. Or j'ai indiqué dans les paragraphes précédents combien le groupe Chagga a pris consistance à la fois grâce à l'impulsion coloniale, et à la suite des stratégies des membres influents des différentes unités politiques de la région du Kilimandjaro. Leur position économique centrale dans la production de café, très rémunératrice jusque dans les années 1960-1970, a entraîné une grande accumulation de richesses dans la région. En outre, toute la zone du nord-est de la Tanzanie a bénéficié de mesures de développement importantes au regard du reste du territoire : ligne de chemin de

[37] Mitchell, *Ibid.*, p.37.

[38] *Infra*, chapitre VII, pour une présentation détaillée des formulations de stéréotypes dans le cadre de l'*utani*.

fer, réseau routier, développement urbain. La ville d'Arusha constitue, après Dar es-Salaam, le second pole économique et politique de Tanzanie. Les premiers lieux d'enseignement pour les élites locales se sont implantées dans la région du Kilimandjaro dès les années 1950. L'ensemble des évolutions qui ont eu lieu dans cette partie de la Tanzanie à l'époque coloniale a entraîné un accroissement des inégalités politiques, économiques et sociales que les stéréotypes et les pratiques de l'*utani* ont intégré.

2. Changement dans les pratiques : La rigidification des modalités de l'*utani*

2.1. Impact de la codification juridique

J'ai déjà défendu l'idée que les pratiques associées à la catégorie *utani* ont été l'objet d'une abstraction de leur contexte d'émergence et d'une généralisation qui ne permettent pas de saisir les logiques locales qui les produisaient. Elles ont été figées dans le discours ethnologique sous la forme des ces deux pôles, maintes fois évoqués, de l'entraide et de la plaisanterie. Cependant, certains des textes ethnologiques déjà cités apportent des précisions tout à fait intéressantes sur un second facteur qui a contribué à la fixation des pratiques de l'*utani* : la codification juridique. En Tanzanie, comme dans de nombreuses colonies, les autorités coloniales, les ethnologues et les représentants ethniques auprès de l'administration coloniale ont participé à la détermination et à la rédaction d'un droit coutumier (*customary law*)[39]. Les règles coutumières ont constitué un ensemble de références sur lesquelles se sont appuyés les tribunaux, en particulier les tribunaux locaux responsables des affaires de droit commun (*Native Authority*), pour rendre leur verdict.

Dans ce cadre, l'*utani* a fait l'objet de nombreux débats. Les articles de l'administrateur colonial F. Pedler, de T.V. Scrivenor et du révérend Eberhard Spies indiquent que des procès ont été tenus suite aux dépôts de plaintes par des individus trouvant exagérés les comportements de leur *watani*. Dans son article de 1940, F. Pedler témoigne d'un procès datant de 1934 (n°23/1934, tribunal de Kwimba), dans lequel une femme accuse un homme de l'avoir violemment et sans raison poussée à terre. L'homme se défend de l'accusation en affirmant que la plaignante et lui sont *watani*, et qu'il n'a fait qu'adopter des comportements en conformité avec la coutume *utani* ("*The woman was sitting and I took hold of her according to the custom of* utani"[40]). Le tribunal, après investigations sur l'existence et les modalités de cette coutume *utani*, condamne l'accusé pour agression physique. Mais la peine retenue est minime, car le respect de la coutume *utani* est considéré comme une circonstance

[39] Cory, H. 1953. *Sukuma Law and Customs*, published by the International African Institute for Cambridge University Press.
[40] Pedler, *op.cit.*, p.170-171.

atténuante. Scrivenor mentionne un procès de 1937 (n°4/1937, tribunal de Chiwata) au cours duquel le tribunal indigène rappelle que les échanges d'insultes ne sont admis qu'à condition que les individus soient *watani* ("*In a recent native court case, the plaintiff demanded damages from the defendant on the grounds that the defendant had abused him with* matusi[41]. *The court found the plaintiff and in passing judgement said that such a slander was only permissible between* watani *and that, as the parties in the suit were not* watani, *the defendant was liable for damages*"[42]).

Les exemples évoqués par le révérend Eberhard Spies illustrent bien la manière dont les pratiques d'*utani* ont été sujettes à codification juridique. Dans un procès de 1942 (n°16/1942, tribunal de Mkurumusi), un homme a été condamné pour avoir dérobé plus d'un objet à son *mtani* : "*the defendant was ordered to pay shs. 4/- as damages to the plaintiff, together with costs, because he had taken three jars of beer, the property of the plaintiff. Defendant claimed that he was an* mtani *of plaintiff, but the court ruled that as such he was only entitled to take one thing only, for example one jar of beer!*". Dans un autre procès de la même année (n° 35/1942, tribunal de Liuli), la situation est inversée. La cour donne raison au plaignant d'avoir bu la bière de son *mtani,* et condamne l'accusé pour s'être fâché : "*The accused was fined shs.2/- and ordered to pay shs.3/- damages to complainant for assaulting him after he had drunk the accused's beer. The complainant claimed that he was an* mtani *of accused and therefore entitled to drink the beer. The elders agreed that complainant was an* mtani *and that the accused was at fault for assaulting him.*"[43]

On voit qu'une caution juridique est donnée aux pratiques d'*utani* à travers les jugements émis par les tribunaux indigènes. L'*utani* est nommé, il a droit à la parole, il est reconnu comme une coutume. Cette reconnaissance juridique se double d'une codification juridique. Les moments adéquats dans lesquels l'*utani* peut avoir lieu, les actes qu'il comprend, ceux qu'il ne comprend pas, etc. sont officiellement édictés. Les limitations des comportements de l'*utani*, qui trouvent une légitimité et un ancrage savant par leur codification et leur inscription écrite, sont prêtes à passer dans les modalités pratiques.

[41] *matusi* signifie injures, provocations.
[42] Scrivenor, *op.cit.*, p.73.
[43] Spies, *op.cit.*, p.52.

Il est fort probable que de tels procès ont eu lieu sur la majeure partie du territoire[44], et que les condamnations prononcées ont fait jurisprudence. L'insistance avec laquelle l'ensemble des informateurs, sans exception, ont asséné qu'on ne peut se fâcher contre son *mtani*, encore moins en venir aux mains, est révélateur du processus de diffusion des normes juridiques. De nombreuses études ont montré que l'inscription écrite des normes et des règles valides dans un espace donné, sur le modèle du droit occidental, n'était en rien une transcription simple de l'oral à l'écrit, mais une création conjointe de ses protagonistes. Non pas que les sociétés exotiques n'aient pas de règles sociales, c'est-à-dire de principes d'ordre social. Mais ces sociétés rendaient justice suivant des pratiques de concertation et de négociation prenant en compte la variabilité des problèmes traités, et non à partir de normes universelles. Concernant la Tanzanie, Elizabeth Colson défend l'idée que le droit coutumier ne dérivait en rien de "traditions immémoriales", mais des préoccupations et des intérêts des auteurs indigènes et des autorités coloniales ("*The newly created system was described as resting on tradition and presumably derived its legitimacy from immemorial custom. The degree to which it was a reflection of the contemporary situation and the joint creation of colonial officials and African leaders (...) was unlikely to be recognized*"[45]). Dans la même optique, S.F. Moore montre la variation des règles et des sanctions sociales dans le droit Chagga au cours du temps et selon les circonstances[46]. Contrairement à l'optique européenne du juridique, le droit dans les sociétés précoloniales africaines semble avoir été l'objet de réaménagements constants.

La codification du droit par les instances juridiques, reprise par les ethnologues, est une étape fondamentale dans le processus de production de l'*utani*, c'est-à-dire dans la création d'une coutume aux règles figées à partir de pratiques fluctuantes et toujours contextuelles.

[44] On trouve dans les travaux de Hans Cory sur le droit Sukuma une indication sur les pratiques de relations à plaisanteries. Nommées *bupugo*, ces liens spécifiques entre familles et chefferies n'ont pas empêché la tenue de procès en cas de litige sur les "vol rituel" d'objets (*Sukuma Law and Customs*, 1935). Mitchell retrace les différentes étapes d'un procès en Rhodésie du Nord entre des partenaires à plaisanteries (1956. "The Kalela Dance", *op.cit.*, 40-41).

[45] Colson, E. 1969."The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights". In : Turner, V. *Colonialism in Africa*, Cambridge, Cambridge university Press, 251-51.

[46] Moore, S.F. 1986. *Social Facts and Fabrication : Customary Law on Kilimandjaro, 1880-1980,* Cambridge : Cambridge University Press.

*2.2. L'*utani *et le religieux*

Un dernier point qui a participé à la fixation de certaines pratiques sociales est l'influence des missionnaires. Dans une note de bas de page de son article de 1924, Abdy Dora indique que les missionnaires catholiques de Tanzanie interdisaient les pratiques d'*utani* au cours des funérailles : "*Walter Nguruko, the old man who gave the greater part of this information, had just been doing a penance (as a Christian) for having allowed his* mtani *to carry out the heathenish part of these ceremonies at the funeral of his (Walter's) son Lambert*". Aller à l'encontre des interdictions posées par les missionnaires ont conduit, selon l'interlocuteur de A. Dora, à l'observation obligatoire de pratiques de pénitence. On a là une indication de l'impact de la présence missionnaire sur les changements dans les pratiques sociales indigènes, qui nécessite d'être étayée par des travaux historiques pour en préciser le degré et la nature.

Il est fort probable que des missionnaires ont pu vouloir interdire des pratiques choquantes, contraires aux normes du clergé catholique (se moquer du défunt, dire des injures, empêcher la sortie du corps, empêcher la mise en terre, etc.). La condescendance et la condamnation morale qui apparaissent dans certains écrits missionnaires attestent d'une telle probabilité. Ainsi, le texte du missionnaire W.A. Elmslie, qui a travaillé sur les populations Ngoni, est ponctué de jugements moraux sur les attitudes et les habitudes "honteuses" des populations qu'il étudie. Mais on ne trouve aucune référence aux pratiques de l'*utani*[47], et l'auteur n'indique pas les attitudes qu'il adoptées à l'égard de populations qu'il est venu évangéliser. Le révérend père Bösch, qui a fait paraître une monographie sur les Wanyamwezi, n'évoque pas non plus de telles pratiques[48]. La pratique la plus proche de l'*utani* qu'il mentionne est le pacte de sang, qu'il décrit comme un contrat passé entre deux hommes liés pas une très forte amitié. Mais il n'est pas question des attitudes décrites dans d'autres écrits de la même époque (A. Dora, McVicar, G. Dale) comme relevant de la coutume *utani*. Dans son étude sur les populations Lamba de Rhodésie du Nord, le père missionnaire C.M. Doke, qui évoque les pratiques de l'*awalongo*, similaires à celles de l'*utani*, n'indique pas leur caractère choquant ni l'attitude de l'Eglise à leur égard[49]. Enfin, dans son ouvrage sur les relations tissées entre les missionnaires de la communauté des Pères Blancs et les Waluguru du centre-est de la Tanzanie, Peter Pels lui non plus n'apporte pas d'informations sur le thème de l'*utani*[50]. Il souligne par contre que certaines pratiques indigènes, telles les *ngoma*, c'est-à-dire les danses et les chants accompagnées de tambours pratiquées au cours de

[47] Elmslie, W.A. 1899. *Among the Wild Ngoni, op.cit.*

[48] Bösch, Rév. P., Fr. des pères Blancs, 1930. *Les Banyamwezi. Peuple de l'Afrique Orientale*, Münster I.W., t.3., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, collection internationale de monographies ethnologique, bibliothèque Anthropos.

[49] Doke, C.M., 1931. *The Lambas of Northern Rhodesia. A Study of their Customs and Beliefs, op.cit.*

[50] Pels, P. 1999. *A politics of presence. Contacts between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika*, Harwood Academic Publishers.

toutes sortes de fêtes, ont été volontairement intégrées par les Pères Blancs aux liturgies catholiques traditionnelles[51].

Les documents accessibles ne permettent pas de confirmer ou d'infirmer les propos avancés par A. Dora[52]. Un travail historique de dépouillement d'archives, s'il venait valider cette piste, permettrait de montrer l'influence des missionnaires catholiques ou protestants dans la limitation des pratiques de l'*utani* ou dans leur conditionnement à certains contextes.

3. *Utani* en voie de disparition ?

3.1. La dissolution des coutumes indigènes

Il est intéressant de mettre en lumière que les indications majeures apparaissant à la fin des articles ethnographiques de la période coloniale pointent la dissolution de la "coutume ancestrale" de l'*utani* dans une modernité qui pervertit voire détruit les valeurs traditionnelles[53]. Dans son article de 1937, T.V. Scrivenor indique la disparition des pratiques de plaisanteries parmi les jeunes générations: "*Even the vituperative part of the alliance is dropping out of fashion among the rising generation*"[54]. Les réflexions du révérend Eberhard Spies sur la jeunesse tanzanienne, laquelle semble ne pas apprécier les "plaisanteries" permises par l'*utani*, rejoignent les propos de Scrivenor : "*Nowadays the young generation does not much favour the* utani *customs and therefore quarreling among* watani *is a common fact to-day*"[55]. R.E. Moreau signale dès l'introduction du sujet que l'*utani* perd de l'influence au moment où il mène ses recherches : "*While I have gained the impression that* utani *is still a living force of great importance there is no doubt that it is constantly weakened by a combination of modern influence*". Selon Moreau, l'une des influences modernes les plus destructrices est le contact permanent entre populations : "*Especially in townships where many different tribes are rubbing shoulders every day,* utani *inevitably falls into desuetude*

[51] L'intégration des chants et danses locales aux liturgies de l'Eglise catholique est toujours observable aujourd'hui. Je me suis rendue de nombreuses fois à l'église la plus proche de Nyandira, construite dans le village de Bumu (à environ 1km).Au cours de la messe, des offrandes sont faites au prêtre par un groupe de fidèles qui remonte la nef jusqu'à l'autel, au son du tambour. En outre, les chants religieux sont en swahili, et peuvent être accompagnés de percussions. J'ajoute enfin que l'influence de l'Eglise catholique est très forte dans la partie occidentale des monts Uluguru (il semble que la partie orientale, où se trouve le village de Matombo, ait au contraire une très forte proportion de musulmans). La famille qui me logeait était très croyante. Les parents priaient avant chaque repas, et se rendaient à la messe avec les enfants tous les dimanches. Le père de famille était très impliqué dans la vie de l'église (il allait notamment travailler à la restauration du bâtiment de l'église certains dimanches). Deux ans avant ma venue, il avait participé à une marche de plusieurs jours qui retraçait l'itinéraire suivi par les Pères Blancs dans leur mission d'évangélisation entre Bagamoyo, sur la côte (où les pères avaient installé leur première mission), et les monts Uluguru.

[52] J'indique toutefois que des propos qui vont dans le sens de ceux de l'interlocuteur d'A. Dora m'ont été tenus par un grand nombre de personnes au cours de mon terrain.

[53] Perspective courante qui consiste à percevoir les coutumes comme "authenticité" avant la présence du colonisateur.

[54] Scrivenor, R.V., *op.cit.*, p.74.

[55] Spies, Révérend O.S.B., *op.cit.*, p.52.

through the physical impossibility of observing it"[56]. L'idée qui émerge est celle de l'impossibilité de se soumettre aux obligations qui régulent l'*utani* lorsque les membres de groupes ethniques différents sont en contact quotidien. Les propos des auteurs ne sont pas étayés par une analyse des changements politiques et économiques induits par la présence du colonisateur. Ils semblent avant tout constituer une justification de l'intérêt de l'auteur envers la coutume *utani* et une indication adressée au lecteur pour l'inciter à entreprendre des recherches ethnographiques sur l'*utani* avant sa totale disparition.

Ces propos renvoient pour une large part à la thématique de la détribalisation qui a marqué une multitude des travaux sur l'Afrique au sortir de la période coloniale. Le terme de détribalisation a été forgé pour rendre compte de la disparition des modes d'identification ethnique, conséquente à l'accroissement des contacts sociaux entre individus d'origines ethniques différentes, principalement en zone urbaine. Cette disparition a souvent été décrite comme regrettable voire condamnable. Toutefois, de nombreux auteurs ont été amenés à critiquer ce terme et les conceptions sur lesquelles il repose. En effet, une telle perception de la modernité urbaine africaine implique, comme l'a bien montré Max Gluckman, de prendre comme point de départ incontournable le référent ethnique, dont les modes de construction ont déjà été évoqués dans le présent travail[57]. C'est ainsi que dans son étude sur l'industrie ferroviaire à Kampala (Ouganda), R.D. Grillo soutient que la stratification sociale interne qui s'opère entre les travailleurs repose sur les différences de statuts et de pouvoir associées au poste occupé, mais que les affiliations ethniques restent pertinentes pour les individus[58]. Les travaux de B. Kapferer défendent la même idée à partir d'une étude sur une entreprise textile à Kabwe (Zambie)[59]. Enfin, dans son travail sur les migrations des hommes vers les centres de production en Rhodésie du Nord, W. Watson indique que les modes d'identification sont multiples. Ils sont dépendants du contexte d'interaction des individus. Ainsi, on constate que les catégories tribales, qui ont été renforcées par l'action des autorités britanniques, restent pertinentes pour les populations migrantes Mambwe, et viennent se conjuguer à différents types de différentiations (professionnelles, statutaires, régionales, etc.)[60]. Le processus de détribalisation semble donc ne pas avoir eu la portée que les ethnologues avaient imaginé[61].

---

[56] Moreau, R.E. 1941. *op.cit.*, p.2.

[57] Gluckman, M. 1960. "Tribalism in Modern British Central Africa", *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol;1., janvier, 50-70.

[58] Grillo, R.D. *op.cit.*

[59] Kapferer, B. 1972. *Strategy and Transaction in an African Factory. African Workers and Indian Management in a Zambian Town*, Manchester University Press.

[60] Watson, W. *op.cit.*

[61] Certains auteurs ont même défendu l'idée que la pertinence de l'appartenance ethnique était supérieure en milieu urbain. Voir Mitchell, J.C. 1956. p.cit. et 1969. *Social Networks in urban Situations. Analysis of personal relationships in Central African Towns*, Manchester University Press. Parkin, D. défend la nécessaire prise en compte des hiérarchies sociales dans l'analyse du phénomène tribal. "The incident of tribe-based interactions among friends and neighbours is higher for lower-income than for higher income strata". In Gulliver, P.H. (ed.). 1969. *Tradition and ransition in East Africa, op.cit.*).

3.2. Disparition ou adaptation ?

De la même manière que les identités ne sont pas perverties par les nouveaux modes de vie qui se développent, mais sont réagencées et réadaptées aux contextes locaux, les coutumes traditionnelles présumées ne sont pas en voie de disparition. Les travaux de Mitchell, déjà cités, l'indiquent à multiples reprises, de même que ceux de R.D. Grillo, de B. Kapferer, de W. Rodney ou de W. Watson. Tous ces auteurs attestent, dans leurs travaux sur les modalités des relations sociales nées des nouvelles conditions de vie, de l'existence des pratiques de relations à plaisanteries. Ces pratiques ne se fondent pas nécessairement sur les affiliations ethniques, mais peuvent résulter des nouvelles formes de hiérarchies professionnelles, sociales et économiques. Ainsi, selon R.D. Grillo, des chansons apparaissent pour se moquer des prétentions des populations les plus aisées de Nairobi à adopter un mode de vie à l'occidental : "*The clerks at Nairobi at the end of the month eat european food, but the middle of the month they are in debt and eat african style again*"[62]. Dans cet exemple, l'énonciation de moqueries prend appui non pas sur les catégories ethniques existantes mais sur les nouvelles hiérarchies socio-professionnelles.

Dans sa contribution à l'ouvrage édité par J.C. Mitchell sur les réseaux sociaux dans les villes d'Afrique Centrale, D.M. Boswell[63] étudie les cas de funérailles, situations de crise qui, en milieu urbain, mobilisent les réseaux sociaux des parents du défunt. Les pratiques d'entraide et d'échanges de propos comiques entre partenaires à plaisanteries lors des enterrements se perpétuent. Mais, selon l'auteur, les nouvelles formes de sociabilité nées des conditions de vie en zone urbaine amènent la famille du défunt à ne pas uniquement faire appel aux partenaires à plaisanteries, mais à regrouper l'ensemble de son réseau de sociabilité : "*The tasks to be carried out are more or less prescribed but the categories from which the participants may be drawn are numerous and, in town, not prescribed*"[64]. Ceci est présenté comme un trait distinctif de la vie urbaine par rapport à la vie en milieu rural, cette dernière se caractérisant par une emprise forte des structures institutionnelles. En outre, les partenaires à plaisanteries présents dans les cérémonies funéraires en zone urbaine ne sont pas tant conviés pour le statut de partenaires à plaisanteries que parce qu'ils sont les membres d'une même église, des amis ou des voisins de la famille du défunt[65].

---

[62] Grillo, R.D. *op.cit.*, p.100.

[63] Boswell, D.M. 1969. "Personal Crisis and the Mobilization of the Social Network". In Mitchell, J.C. *Social Networks in urban Situations. Analysis of personal relationships in Central African Towns, op.cit.*

[64] Boswell, D.M. *Ibid.*, p.287.

[65] Boswell, D.M. *Ibid.*, p.262 : "*No mention was made of this* [i.e. the joking relationship], *and instead a constant reference made to the duty to help other church members*".

Les pratiques sociales de l'*utani*, toujours mouvantes par le passé, conservent leur caractéristique de fluidité dans le contexte colonial. Elles ne disparaissent pas, comme l'ont soutenu les défenseurs d'un africanisme fondé sur la perception des sociétés africaines comme des modes de regroupements fermés aux coutumes figées et immémoriales, mais sont adaptées au contexte politique, social et économique des sociétés urbaines.

Conclusion

Dans le chapitre précédent, j'ai défendu l'idée, à partir de matériaux sur l'histoire précoloniale tanzanienne, que les pratiques dites *utani* sont la conséquence de la construction politique des groupes, et des rapports de pouvoir variés et mouvants que cette construction a engendrés. Les changements dans les pratiques dont témoignent très rarement les travaux de l'époque coloniale, s'inscrivent dans une même logique.

En premier lieu, la présence coloniale s'accompagne d'un bouleversement dans les anciennes alliances entre les groupes locaux. C'est le pouvoir colonial des puissances européennes qui devient le facteur central pour comprendre les nouveaux rapports de pouvoir dans l'espace tanzanien, car il dépossède les groupes locaux des pouvoirs qu'ils détenaient par le passé pour instituer des nouvelles relations de domination et de subordination. Malgré les résistances ouvertes ou souterraines, conjuguées aux difficultés à imposer une domination uniforme, il n'en reste pas moins que le pouvoir colonial constitue le point d'articulation qui permet de comprendre les nouvelles relations de pouvoirs entre les groupes locaux. En outre, le processus de mise en frontières de l'espace tanzanien s'accompagne de la création d'entités ethniques qui regroupent des sociétés autrefois distinctes. Il est la conséquence de la nécessité de gérer le territoire, des conceptions erronées sur les modes de gouvernance précoloniaux, et d'une fascination pour le "traditionnel" à préserver de la perversion de la modernité occidentale. Certes, le découpage territorial et social se fonde sur les identités qui avaient émergé et pris consistance au 19ème siècle. Mais le pouvoir aménage ces identités à sa manière et n'hésite pas à opérer des coupes franches ou des synthèses nouvelles selon ses intérêts.

Les changements introduits par la présence du colonisateur, parce qu'ils concernent l'ensemble des points déterminants de l'*utani*, ne peuvent qu'avoir eu un impact majeur sur les pratiques d'*utani*. La fixation des catégories identitaires ethniques s'est traduite, dans les discours sur l'*utani*, par l'affirmation de l'existence de liens d'*utani* entre des groupes aux frontières bien définies, perçus comme des constructions précoloniales stables et homogènes. Les nouveaux rapports de pouvoir entre les groupes indigènes, et entre ceux-ci et le colonisateur, ont eu pour conséquence de donner naissance à des nouvelles formes figées de relations à plaisanteries, et d'introduire de nouvelles thématiques dans les pratiques de l'*utani*. Enfin, l'inclusion de l'*utani* dans l'espace juridique, qui a précédé le travail de détermination des coutumes traditionnelles par les ethnologues, a participé à la codification des pratiques de l'*utani*.

CHAPITRE VI.

Essaide reconstitution des relations d'*utani* dans un espace restreint : le pays Luguru.

"Luguru joking relations (utani *or* ugongo*) have attracted more attention in publication than perhaps any other aspect of their society except land tenure and land usage. Joking relations exist between Luguru and certain tribal groups such as the Mbunga, Pogoro, Zaramo and Nyamwezi; they also exist between some Luguru clans which provide certain ritual and burial services for one another; and they exist between classificatory cousins."*
T.O. Beidelman, *The Matrilineal Peoples of Eastern Tanzania*, 1967.

Jusqu'à présent, les réflexions proposées sur l'*utani* ont pris appui sur des exemples relatifs à l'ensemble du territoire de la Tanzanie. Le présent chapitre se concentre sur un espace géographique restreint. Il vient illustrer ce qu'on attend d'un travail ethnographique sur l'*utani* lorsqu'il repose sur les orientations analytiques précédemment explicitées.

L'espace géographique choisi est celui de la région montagneuse des monts Uluguru et des zones avoisinantes peuplées, selon les écrits ethnographiques et administratifs, par l'ethnie des Waluguru. L'absence de délimitation géographique *a priori* de l'espace de cette étude n'est pas la conséquence d'un travail inabouti ou brouillon, mais le point de départ d'une réflexion sur les frontières politiques et identitaires. Car c'est en traitant de front la question des modes de délimitations entre différentes sociétés qu'une recherche sur l'*utani* trouve toute sa pertinence. La fluctuation des frontières culturelles, linguistiques, économiques ou politiques, leurs constructions, leurs remaniements ou leurs franchissements permettent de saisir les formes multiples de la circulation du pouvoir entre les groupes sociaux en contact. Les dynamiques qui travaillent les frontières socio-culturelles et politiques constituent donc un point d'observation des réaménagements constants des formes de l'*utani*.

Des informations rares et partielles sur la zone considérée rendent impossibles des assertions formelles. En outre, parce qu'il a avant tout pour ambition d'être une illustration des réflexions plus générales sur l'*utani*, ce chapitre ne propose que des grandes lignes historiques qui mériteraient sans doute de donner lieu à une étude approfondie sur les recompositions identitaires, culturelles et politiques de cette région de Tanzanie.

I. Une unité identitaire problématique

1. "L'*utani* chez les Waluguru" : où l'on retrouve les catégories de coutume et d'ethnie

1.1. Une approche classique des relations à plaisanteries chez les Waluguru

Comme le fait remarquer T.O. Beidelman, les ethnologues ont recueilli des informations relativement conséquentes sur les relations à plaisanteries chez les populations matrilinéaires de Tanzanie. Malgré des travaux incomplets sur ces populations ("*they are most poorly described (...) even though they are among those with earliest and longest contact with alien, literate societies*"[1]), la thématique des relations à plaisanteries a attiré l'attention des observateurs. Les ethnologues ont en effet constaté une occurrence plus grande des pratiques de relations à plaisanteries dans les sociétés à filiation matrilinéaire. Ils ont avancé l'hypothèse que dans les organisations sociales de type matrilinéaire, l'oncle maternel occupe la position d'autorité qui est dévolue au père dans les sociétés patrilinéaires, alors même que sa qualité de frère de la mère le place du côté des relations d'affection[2]. L'ambivalence des sentiments de ses neveux à son égard, pris entre le respect dû à l'autorité et la familiarité engendrée par des rapports d'affection, conduit à l'émergence des pratiques sociales de relations à plaisanteries.

T. O. Beidelman soutient en outre que parmi les populations matrilinéaires de Tanzanie, le groupe des Waluguru aurait été étudié de manière approfondie. Or on constate que les seuls articles de première main qui renvoient au thème des relations à plaisanteries sont ceux du révérend McVicar (1935)[3] et ceux de James B. Christensen (1963)[4]. McVicar fournit des indications très partielles sans descriptions fines des pratiques mises en œuvre. Quant à J.B. Christensen, il semble puiser à d'autres sources ethnographiques que celles disponibles sur l'espace géographique Luguru pour compléter des données insuffisantes[5]. Tout occupé à inscrire son analyse dans le schéma fonctionnaliste, il propose des développements théoriques qui laissent de côté l'*utani* dans sa dimension pratique. T.O. Beidelman cite les travaux d'un religieux, le père Canuti Mzuanda, parus en 1958 et fournissant des informations sur l'*utani*

---

[1] Beidelman, 1967. *The Matrilineal Peoples of Eastern Tanzania (Zaramo, Luguru, Kaguru, Ngulu, etc.)*, *op.cit.*, p.ix.

[2] Radcliffe-Brown, 1924. "The Mother's Brother in South Africa", *South African Journal of Sciences*, vol.21, p.542-55. Publié une seconde fois dans *Structure and Function in Primitive Society, op.cit.*, ch.1, p.15-31. Radcliffe-Brown rejette l'idée que les relations à plaisanteries seraient plus fréquentes au sein des populations matrilinéaires. Mais il reconnaît l'ambivalence des sentiments du neveu à l'égard de son oncle maternel dans toutes les sociétés, sans distinction dans l'organisation des modes de filiation.

[3] McVicar. 1935. "Sibs, Privileged Familiarity and Cross-Cousin Marriage among the Waluguru", *Primitive Man*, *op.cit.*

[4] Christensen, J.B. 1963. "Utani : Joking, Sexual Licence and Social Obligations among the Luguru", *Am. Anth.*, *op.cit.*

[5] L'auteur ne cite ni les travaux de G. Dale sur les populations Wabondei (1896), ni ceux de D .Abdy sur les populations Wabondei et Wazigua (1924) qui sont les documents les plus anciens indiquant l'existence d'infanticides pratiqués par les *watani* sur les enfants indésirables nommés *vigego,* mais dans des populations autres que les Waluguru. Or Christensen mentionne l'existence d'une telle pratique chez les Waluguru, rappelle que ces enfants sont appelés *vigego* en kiluguru, mais n'explique aucunement la manière dont il a recueilli ces informations. Il semble donc qu'on puisse faire feu de tout bois pour venir allonger la liste des pratiques d'*utani*.

chez les Waluguru[6]. Je n'ai cependant pas consulté ce document qu'aucune des bibliothèques visitées ne renferme.

Les données principales sur l'*utani* qui ressortent des documents concernant le groupe des Waluguru sont les suivantes. *Utani* et *ugongo* sont deux synonymes désignant les relations spécifiques nouées entre : (i) certains membres du groupe de parenté, à savoir les cousins-croisés, les beaux-frères et belles-sœurs, les grands-parents et les petits-enfants, un homme et son oncle maternel ; (ii) les clans Luguru ; (iii) l'ethnie des Waluguru et les ethnies environnantes.

Les pratiques relevées qui sont caractéristiques de la relation d'*utani* sont : participer activement aux funérailles (McVicar[7], Christensen[8]), énoncer des plaisanteries (McVicar[9], Christensen[10]) et jouer des tours pour rire et se moquer de l'autre (McVicar[11]), consommer le repas ou les boissons d'un *mtani* (McVicar[12]), confisquer les affaires d'un *mtani* (Christensen[13]), participer aux rites de propitiation d'un clan *mtani* (Christensen), pratiquer l'infanticide sur des enfants jumeaux, albinos ou mal formés (Christensen[14]).

Enfin, il est indiqué que l'*utani* trouve son origine dans des accords de paix entre les populations Waluguru et les populations environnantes (Christensen). Certains auteurs défendent l'idée que les relations à plaisanteries internes à l'ethnie des Waluguru, c'est-à-dire les relations à plaisanteries interclaniques, pourraient être le produit des intermariages entre clans (Brain, 1971)[15]. Des récits renvoient aussi au fait que ces relations à plaisanteries interclaniques pourraient avoir émergé d'actes d'entraide opérés par un clan pour un autre clan (McVicar)[16].

---

[6] Mzuanda, C. 1958. *Historia ya Uluguru*, privately published for the Luguru Native Authority, Dar-es-Salaam, 150-152.

[7] McVicar, *op.cit.* p.63 : "*When a person dies, it is his or her* watani *(of the sib with which his or her sib has the joking relationship) who look after the death rite*".

[8] Christensen, *op.cit.*, p.1317 : "*Considerable horseplay by the watani clan or clans of the deceased is permitted and expected at a burial. Attendance of some watani is required, and as a burial is a sad and serious affair, they attempt to introduce a bit of levity into the otherwise sorrowful occasion*".

[9] McVicar, *op.cit.* p.63 : "*Sibs between which privileged familiarity or the joking relationship prevails are said to* kutaniana. *The translation "joking relationship" may not be a first-class literal one. The word* kutaniana *conveys the idea of "playing with each other", or of "joking at each other", or even "insulting each other"*".

[10] Christensen, *op.cit.*, p.1315 : "*The greatest degree of joking is carried on between watani of the same generation, and cross-sexual joking is common, with obscene and suggestive language and horseplay*".

[11] McVicar, *op.cit.*, p.64 : "*If a Mangi passes through a village inhabited by Wabunga, the latter play all sorts of tricks on him*".

[12] McVicar, *op.cit.*, p.64 : "*He can walk into the house of an Mbunga without asking permission, and can drink all the beer he can lay his hands on without asking permission, and can eat any food he finds in the house*".

[13] Christensen, *op.cit.*, p.1318 : "*It is also permissible to appropriate the possession of watani, but rather definite rules govern this type of acquisition. For one thing, it should be done openly and in the presence of the owner of the family (...). Watani are also permitted to appropriate meat or produce being carried uncovered, and leaves or a branch should be placed over a headload vegetables (...). Also eligible for appropriation by watani is clothing with ragged hem or ragged edge exposed, as is clothing turning upside out when it is placed out on the ground, a bush, or roof of a hut to dry*".

[14] Christensen, *op.cit.*, p.1321 : "*Another traditional practice where watani play a role was in case of infanticide, where "unlucky" or "dangerous" children, known as kigego, were put to death. Examples of kigego would be one of twins, albinos, extreme anomalies evident at birth, or a breech presentation. The job of dispatching the neonates fell to one of the female watani present at the birth, usually a sister or mother of the husband*".

[15] Brain, J.L. 1971. "Kingalu. A myth of origins", *Anthropos*, 66, 817-838.

[16] McVicar, *op.cit.*, p.63. :" *On asking an mbunga for the origin of the joking relationship between the Wamangi and the Wambunga, I was told the following stroy. One day an Mbunga was making a journey (an* mbunga *is a "traveler"), when he*

On constate que ces données concordent avec l'ensemble des informations recueillies dans d'autres régions de Tanzanie par les premiers observateurs. Je ne reviens pas ici sur les critiques déjà formulées à l'encontre des méthodes de recueil et des modèles analytiques sur lesquels se sont fondés ces travaux. Il est en outre évident que ces études s'ancrent dans les perspectives anhistoriques, apolitiques et substantialistes dont le présent travail se démarque. A partir des informations existant sur l'*utani* et de l'histoire des populations en contact dans l'espace géographique étudié, les développements suivants tentent d'éclairer les rapports de pouvoir qui se sont noués et dénoués au cours des deux derniers siècles sur cet espace, rapports que l'*utani* sanctionne et reproduit. Ils nécessitent de montrer le flou relatif de la catégorie ethnique Waluguru et des catégories claniques qui la composent, et de repartir des différentes unités socio-politiques repérées pour saisir les réaménagements constants des modalités relationnelles entretenues par ces unités.

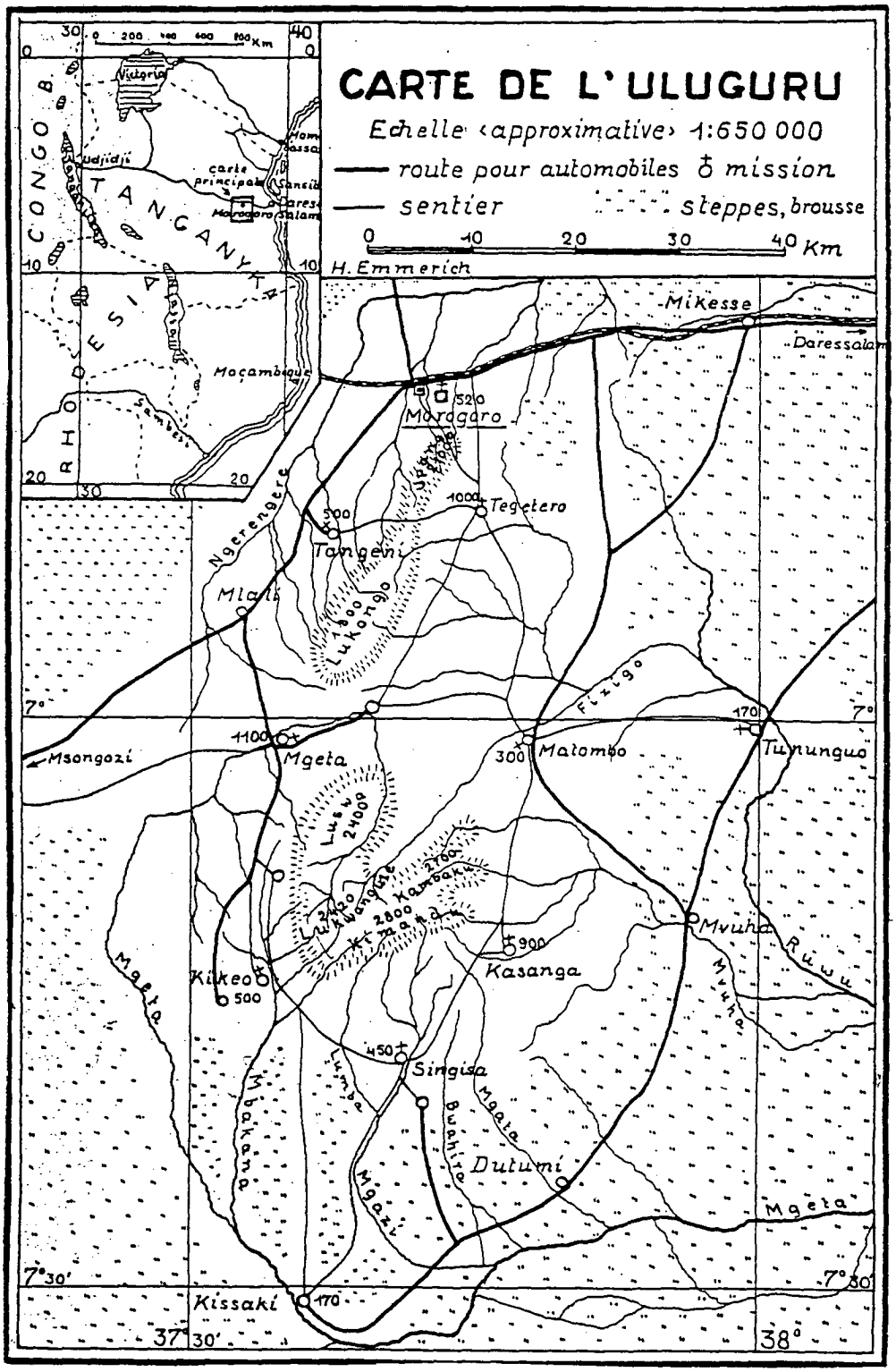
1.2. Vous avez dit "Waluguru" ?

L'image de société enclavée est un lieu commun des études sur "l'ethnie des Waluguru". Il est vrai qu'aujourd'hui encore, on atteint les villages de la crête nord-ouest des monts Uluguru après un laborieux voyage en transport en commun qui peut durer jusqu'à six heures à partir de la ville la plus proche, Morogoro. Toutefois, la route qui y mène, élargie pour faciliter l'ascension des camions en provenance de Dar es-Salaam, qui gravissent les quelques 1000 m de dénivelé les jours de marché pour s'approvisionner en produits agricoles, permet un accès aisé. Les véhicules tout terrain des organisations non-gouvernementales impliquées dans des projets de développement agricole se rendent dans cette zone montagneuse en une heure et demie. L'aménagement de cette route pentue et ravinée, d'où émergent de toutes parts les renforts en pierre qui stabilisent le sol terreux, devrait permettre, sous peu, de désenclaver les villages des crêtes.

---

found a mangi (a dry pea-like shell with seeds inside, which when shaken makes a rattling noise. He considered it as a useful instrument for his ngoma *(band). Of course, in order to use it properly he had to call the aid of the Wamangi sib, and thus it came about that the Wamangi formed part of the Wambunga* ngoma. *As a matter of fact, it is the Wamangi who play the drum when a Mbunga dies, and vice versa".*

Carte 6.1. Les monts Uluguru (années 1940)



(Scheerder R.P. and Tastevin, R.P. 1950. "Les Wa lu guru", *Anthropos*, p.243.)

Cette volonté de désenclavement est présentée comme une évolution récente dans l'histoire des monts Uluguru. Les témoignages des explorateurs et des observateurs attestent du repli des populations Luguru dans les zones les plus reculées afin d'échapper aux rigueurs du climat des plaines environnantes et aux incursions des groupes armés à la recherche d'esclaves. Ainsi, au cours de sa traversée du Tanganyika à la fin des années 1850, la caravane de Richard Burton longe une chaîne de montagne nommée "Douthoumi" qui, selon l'explorateur, constitue un lieu de refuge pour leurs habitants : "*Les points les plus élevés serviraient d'asile à une tribu de Vouarougourou* [sic], *contraints de s'y défendre, à la fois contre les rigueurs du climat et la rapacité des voisins*"[17].

Contrairement à d'autres populations de Tanzanie, les ethnologues et les administrateurs n'ont pas cherché à définir les populations dites Waluguru à partir de traits raciaux ou culturels clairement dessinés. Les stéréotypes les plus communs prennent avant tout appui sur l'isolement supposé de ces populations. Elles seraient restées primitives aussi bien sur le plan technique que socio-politique. L'explorateur Joseph Thompson illustre l'état de simplicité technique des populations Waluguru en soulignant leur quasi nudité et l'absence d'armes de combat sophistiquées ("*It is said that they wear only banana leaves as a dress. They use spears chiefly in fighting, and owing to the rugged nature of the country they are difficult to reach*")[18]. Le capitaine Speke, dans sa description de la région de Tununguo dans les monts Uluguru, insiste sur leur quasi sauvagerie : "*These people are full of fear and rough, poorly clothed and hungry. They dwell on the most inaccessible latitude. Their villages are agglomerations of several round-shaped huts. Most of the villagers are clothed in grass skirts*"[19]. En référence à l'ouvrage de Evans-Pritchard et Fortes, Henry Fosbrooke et Roland Young rappellent, dans leur monographie de 1962, qu'il s'agit de populations à organisation segmentaire, c'est-à-dire sans organisation politique centralisée[20]. Leur matrilinéarité, attestée par de nombreux travaux, témoignerait de la survivance d'une organisation sociale ancienne, que certains auteurs rapportent même à un supposé matriarcat[21]. La matrilinéarité est donc mise en relation avec une supposée simplicité du mode d'organisation.

Au fur et à mesure des quelques monographies disponibles sur les Waluguru se construit donc l'image d'une population enclavée, isolée, vivant en autarcie à l'abri d'une forteresse montagneuse. Pour de nombreux auteurs, ces conditions de vie participeraient à l'homogénéité culturelle et politique des Waluguru. C'est pourquoi T.O. Beidelman peut supposer l'existence

[17] Burton, R. 1862. *op.cit.*, p.81.
[18] Thompson, J. 1881. *To the Central African Lakes and Back. The Narrative of the Royal Geographical Society's East and Central African Expedition, 1878-1880*, Londres, I, ch.5, p.169.
[19] Speke, C. *op.cit.*
[20] Young, R. and Fosbrooke, H.A. 1960. *Smoke in the hills, op.cit.*
[21] Père A. Mkoba, *n.d.* (sans titre).

d'une identité luguru, c'est-à-dire de la "luguruïté" ("*The mountains areas are purely luguru*"[22]). On rejoint le "mythe du cocon forestier" qu'ont dénoncé Bahuchet et Guillaume à propos des populations Pygmées vivant à la frontière entre la République du Centrafrique et le nord de la République du Congo[23]. Certes, les voies d'accès au cœur des monts Uluguru sont rares et escarpées, et les populations qui résident dans ces zones reculées ont, par le passé, choisi cet habitat pour sa qualité de refuge inaccessible. Pourtant, à y regarder de plus près, on constate que de nombreuses données viennent infirmer la pureté du groupe ethnique Waluguru et interdire toute tentative de circonscription de ce groupe par la concordance de critères politiques, culturels voire raciaux.

2. Le chevauchement de différents espaces

2.1. Attribution d'un ethnonyme

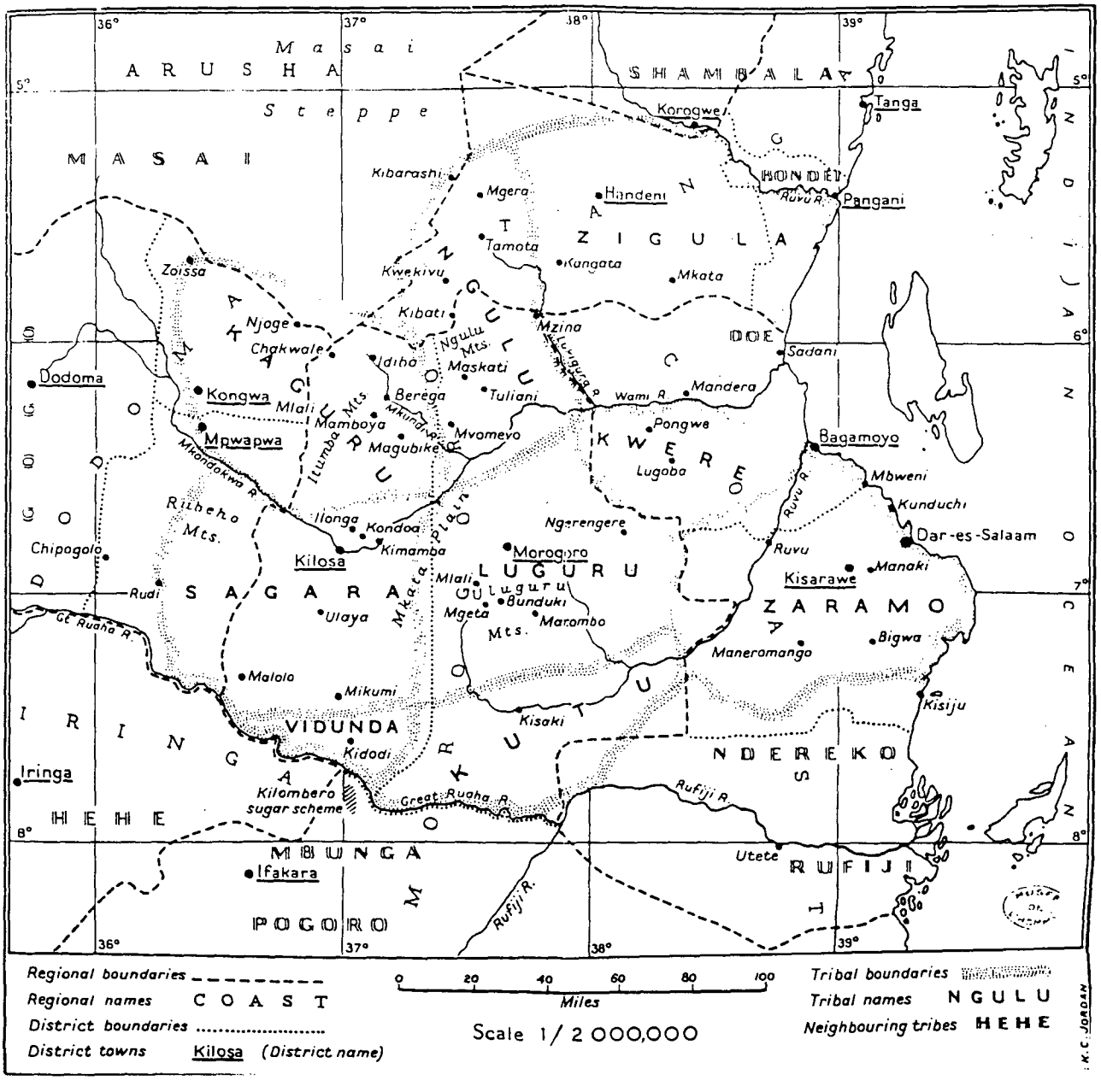
L'ethno-toponyme Waluguru et le toponyme Uluguru qui apparaissent sur les cartes ethniques sont plaqués sur la chaîne de montagne qui émerge à partir d'un plateau de faible altitude situé à 250 km de la côte. Au pied de ces monts résident des groupes ethniques qui ont fait l'objet de distinctions approfondies par les ethnologues : les Wasagara, les Wangulu, les Wazigua, les Wazaramo, les Wakutu et les Wavidunda. Les cartes ethniques de la région nord-est de Tanzanie font pourtant preuve d'un flou relatif dans la délimitation de ces populations, parce qu'aucune frontière géographique aussi évidente qu'une barrière montagneuse ne vient précisément marquer leurs zones de résidence. Les Waluguru font donc exception, puisqu'ils sont généralement bien circonscrits à la partie montagneuse de ce vaste plateau.

L'étymologie qui est proposée du terme "luguru" souligne la spécificité ethnico-géographique des Waluguru. Dans son article de 1950, le père Tastevin, qui publie les notes d'un prêtre hollandais, le père Scheerder, ayant séjourné pendant 9 ans en Tanzanie, à Bagamoyo, à Morogoro et dans les monts Uluguru, indique que Uluguru signifie "*la grande montagne*", et Waluguru "*Ceux de la grande montagne*"[24].

[22] Beidelman, T.O. *op.cit.*, p.26.
[23] Bahuchet, S. 1979. (ed). *Pygmées de Centrafrique, op.cit.*
[24] Scheerder, R.P. et Tastevin, R.P. 1950. "Les Wa lu guru", *Anthropos*, XLV, 241-286.

Carte 6.2. Carte ethnique des populations matrilinéaires de Tanzanie orientale

(T.O. Beidelman, *The Matrimonial Peoples of Eastern Tanzania (Zaramo, Luguru, Kaguru, etc.)*, 1967)



Elle est attestée par le fait que l'on retrouve la racine bantu *guru* dans d'autres ethnonymes, en particulier dans une population voisine des Waluguru, les Wanguru, qui vivent sur des collines au nord du massif Uluguru. Cette étymologie est reprise dans l'ensemble des monographies suivantes.

L'auteur d'une monographie parue en 1968, le prêtre Luguru Leonard Hadumbavhinu indique une étymologie différente mais qui se rapporte toutefois à l'habitat des Waluguru. Selon lui, le terme luguru, dit *lughulu* en kiluguru, signifie "à pied". En effet, lorsque des inconnus se rencontraient, la question habituellement posée était "d'où viens-tu ?", à quoi il était répliqué *ndawa lughulu,* "je suis venu à pied". En partant, on répondait à la question "où vas-tu?" par *naghenda lughulu,* c'est-à-dire "je rentre à pied". Autrement dit, le terme luguru renvoie au déplacement pédestre dont les reliefs escarpés accroissent la difficulté ("*Basi maana yake ni kusema nakwenda kwa mguu, narudi au natoka kwa mguu. Yaani, ni ile kazi ya miguu kupanda milima na kushuka*"[25]).

Sans bien sûr vouloir ni pouvoir départager ce qui relève de l'étymologie fantaisiste, de l'étymologie stratégique et de l'étymologie réelle, on constate l'existence d'un lien indéfectible entre l'espace géographique et l'espace social. L'identité Luguru est spatialisée avant d'être substantialisée.

Il est à noter que sur les cartes ethniques les plus anciennes de cette région de Tanzanie comprenant les monts Uluguru et les plaines environnantes, ce n'est pas le terme Luguru qui apparaît mais l'ethnonyme (Wa)Kami, ou le toponyme Ukami, qui est utilisé pour désigner l'espace aujourd'hui découpé entre Waluguru, Wakutu, Wazaramo, etc. Quelques années plus tard, alors qu'apparaissent les ethnonymes Waluguru, Wakutu, Wangulu, etc., le terme Ukami vient désigner un territoire peuplé d'un groupe ethnique bien distinct, les Wakami. Enfin, il semble que depuis les années 1960, les Wakami soient considérés comme une branche du groupe Luguru, de sorte qu'ils n'ont plus d'existence en tant que groupe ethnique et n'apparaissent plus comme tels sur les cartes ethniques. C'est ce qu'indique en effet Beidelman dans son ouvrage daté de 1967 : "*On the earliest map we find the entire area termed Ukami, whereas today Kami are no longer recognized as an independent group but rather as an eastern lowland branch of the Luguru*"[26]. De même, sur certaines cartes ethniques, la région Uzigua s'étalait du nord-est de la Tanzanie (à partir des monts Pare) jusqu'aux pieds des monts Uluguru[27]. Le terme Uluguru semblait être uniquement le toponyme en usage pour désigner le massif montagneux surplombant le territoire Uzigua.

---

[25] Hadumbavhinu, *op.cit.*, p.1."*Donc sa signification, c'est dire qu'on va à pied, qu'on rentre ou qu'on part à pied. Autrement dit, c'est cette activité de monter et de descendre les montagnes à pied*".

[26] Beidelman, 1967. *op.cit.*, p.26.

[27] Stanley, H.M. 1872. *How I found Livingstone,* Londres : L'auteur écrit *Useghula* au lieu d'Uzigua.

Les données disponibles ne suffisent pas à affirmer que l'ethnonyme Waluguru serait une création *ex nihilo* opérée par les premiers européens, les administrateurs et les ethnologues. On trouve le terme *Vouarougourou* chez Burton, c'est-à-dire dans les années 1860, ce qui atteste d'une certaine ancienneté terminologique[28]. Mais si l'on prend au pied de la lettre l'étymologie commune du terme Waluguru, à savoir Wa-Luguru, les "gens des montagnes", il est fort probable qu'il s'agisse d'une désignation externe effectuée par les informateurs des premiers observateurs pour répondre à leurs questions sur l'identité des habitants des montagnes qui bordent la route des caravanes entre la côte et le centre de la Tanzanie. A supposer que le terme Waluguru puisse être un ethnonyme utilisé avant la colonisation de manière quasi générale par les populations avoisinantes des monts Uluguru, voire par les Waluguru eux-mêmes, il reste à se demander si sa transposition à un groupe ethnique délimité par les ethnologues eux-mêmes est fidèle à l'emploi qui en était fait par les populations précoloniales.

2.2. Une agglomération de groupes variés

Ce n'est que tardivement que les observateurs européens reconnaissent que les populations appelées Waluguru ne se désignent pas elles-mêmes par cet ethnonyme. Les qualificatifs qui étaient d'usage se rapportaient à une multitude des regroupements sociaux : Wabena, Wachuma, Wamatze, Wanyagatwa, Wakalagale, Walelengwe, Wabunga pour les principaux, mais aussi Wangamba, Wamwenda, Wambiki, Waponela, Wachiro, Wahamila, Waponda, Wategeta, Wamughela, etc. Ces regroupements correspondent à ce que les individus nomment aujourd'hui *ukoo*, c'est-à-dire le clan ou le matrilignage[29]. Or il ne faut pas tant voir ces clans comme les subdivisions d'un même tronc, l'ethnie Luguru, que comme des regroupements de populations par vagues migratoires.

En effet, les travaux parus sur les populations Waluguru après les années 1940 ont ceci de commun qu'ils soulignent la diversité originaire des habitants actuels des monts Uluguru. Les données historiques et les reconstitutions mythiques rendent compte de vagues de migrations qui ont eu lieu à des époques différentes et qui se sont faites à partir de nombreuses régions de Tanzanie. Ainsi, l'article des révérends pères Scheerder et Tastevin relate des récits d'origine de différents clans qui retracent les chemins migratoires à partir des régions avoisinantes[30].

---

[28] Je rappelle un fait déjà présenté au chapitre IV sur l'histoire précoloniale, à savoir que les travaux de Richard Burton reprennent les terminologies en usage sur la côte swahili (Koponen, J. 1988. *op.cit.*, p.188 : "*If one takes the earliest known descriptions of the inland peoples compiled on the coast, as summed-up by Shorter, and compares them with Burton's account of his journey from Zanzibar to Ujiji, one finds basically the same 'tribes' constantly referred to with spelling slightly varied*").

[29] Le matrilignage est plus fréquemment désigné par le terme *mlango*, mais des superpositions entre *ukoo* et *mlango* sont courantes.

[30] Scheerder, R.P. et Tastevin, R.P. *op.cit.*, 250-253, paragraphe : "Légendes et histoire récente des clans Wa lu guru".

Les travaux de l'évêque Mkoba[31], qui se veulent une reconstitution des trajets migratoires des clans Waluguru, corroborent l'idée que les populations Luguru sont principalement originaires du territoire tanzanien. Les clans Wamwenda, Wambiki, Wachiro et Wahafigwa seraient venus de l'est, les Wabunga, Wangamba, Wategeta, Wabena, Walelengwe, Waponela seraient venus du nord-ouest, enfin les Wachuma, les Wakalagale, les Wanyagatwa, les Wahamila et les Waonda seraient originaires des zones sud des monts Uluguru. Certains groupes revendiquent des origines plus lointaines. Les Wanyagatwa affirment avoir migré à partir de l'île de Kilwa, au large des côtes est-africaines, et par conséquent, être originaires d'Arabie[32]. Concernant les habitants de la partie occidentale des monts Uluguru (région de Mgeta), M.S. Halfani[33] relate le récit d'une migration débutée dans la région du Canal de Suez. Les migrants auraient traversé l'Ethiopie, le Kenya (en passant par la ville de Mombassa), la Tanzanie puis seraient arrivés dans les monts Uluguru. Certains auteurs tentent d'indiquer quels ont été les groupes d'origine des migrants. Une comparaison entre les noms de clans peut fournir des renseignements. Ainsi, les clans Wabunga sont décrits comme une dissidence du groupe de guerriers Wambunga, eux-mêmes dissidence de la vaste migration des Wangoni venus piller les régions orientales de Tanzanie avant de s'y sédentariser. De manière similaire, le clan Luguru des Wabena résulterait d'une scission avec l'ethnie des Wabena.

Dans son ouvrage d'anthropologie historique sur les populations Waluguru, l'agronome et ethnologue J.-L. Paul rediscute les origines des migrants à partir d'entretiens menés à la fin des années 1980[34]. L'auteur revient sur les tentatives passées de datation des mouvements migratoires, dont il montre le caractère très approximatif[35]. Il esquisse à son tour des hypothèses de datation qui reposent sur une comparaison des listes de différents chefs de lignages que la tradition orale a conservé en mémoire. Tout laisse à supposer que le peuplement des monts Uluguru, qui débute sans doute au 17ème siècle, se serait opéré par vagues successives. L'auteur propose ensuite une description des itinéraires suivis par les migrants. Pour se faire, il s'appuie sur les récits qu'il a collectés, lesquels indiquent que les occupants des monts Uluguru sont venus du sud-ouest de la Tanzanie, principalement de la région de Songea. Les itinéraires varient selon les clans, certains ayant pénétré directement les

[31] Père A. Mkoba, *op.cit.*

[32] La père Mkoba semble rejeter cette hypothèse. Pour cela, il se réfère aux travaux d'un père tanzanien pour lequel la revendication de l'origine arabe du clan Wanyagatwa est une manœuvre pour s'inscrire dans la même filiation que les groupes dominants de Tanzanie, les Swahili et les Arabes. Cette revendication repose sur la déformation du terme *Kiluwa*, qui est le nom d'un clan du groupe ethnique des Wahehe.

[33] Halfani, M.S. "Some Luguru clan histories, utani relationships, ancestors propitiation, and land ownership : A case study of Langali community in Mgeta". In Lucas, S.A. 1972. *Utani relationships in Tanzania*, volume 3.

[34] Paul, J.-L. 2003. *Anthropologie historique des Hautes Terres de Tanzanie orientale. Stratégies de peuplement et reproduction sociale chez les Luguru matrilinéaires*, Paris : Karthala-IFRA.

[35] Young, R.A. et Fosbrooke, H. 1960. *Smoke in the hills*, Evanston : Northwestern University Press. Les auteurs s'appuient sur les traditions orales qui retracent la succession des chefs de lignages et décident de manière arbitraire que chaque chef est resté à la tête du lignage pendant une durée de 20 ans.

monts Uluguru par les vallées du sud, d'autres ayant contourné le massif pour entreprendre leur ascension par les piémonts méridionaux. La diversité des modes de pénétration dans le massif montagneux explique l'existence de différents récits de migrations et les hypothèses des auteurs précédents d'une diversité des lieux d'origine de la migration. Si le toponyme de *Palaulanga* est omniprésent dans les récits de migrations, c'est parce qu'il renvoie à un lieu par lequel serait passée une majorité des populations migrantes avant de continuer leur route et peupler les monts Uluguru[36]. Toutefois, l'auteur indique que ce toponyme ne désigne pas tant une étape réelle dans l'itinéraire des migrants qu'un lieu mythique des origines qui fonde l'unité présente du groupe.

Les récits de migration Luguru ne détonent aucunement dans les traditions orales de l'ensemble du continent africain. On sait aujourd'hui que l'histoire des formes de peuplement des vastes territoires d'Afrique est une histoire de migrations[37]. Par le terme migration, il ne faut pas entendre que des déplacements à grande échelle de populations auraient eu lieu. Il s'agit plutôt, selon les termes de Fosbrooke et Young dans la présentation du cas des Waluguru, d'*"infiltrations"* de familles étendues dans des espaces généralement peu éloignés du point de départ de migration[38]. En ce sens, la longue marche des populations Ngoni de l'Afrique du Sud au Tanganyika est un phénomène exceptionnel. Je retrace les rapports de force ayant donné lieu aux processus de fissions des sociétés et aux migrations vers les monts Uluguru dans la partie suivante.

2.3. Une aire socioculturelle aux multiples délimitations

Un recoupement entre les "traits culturels et politiques" déterminés par les ethnologues dans leurs monographies sur les populations matrilinéaires de l'est de la Tanzanie permet de mettre en évidence l'existence d'un espace ayant une grande uniformité interne.

On peut noter que les noms de clans Luguru sont identiques aux noms de clans de groupes ethniques avoisinants, et que de nombreux toponymes sont similaires. Ainsi, dans sa monographie sur les Waluguru, Hadumbavhinu prend appui sur une comparaison toponymique et onomastique pour affirmer que les Waluguru se sont constitués par regroupement de nombreuses vagues de migrations vers les monts Uluguru ("*Wote ni mchanganyiko wa makabila ya Wabena, Wasafwa, Wasangu, Wahehe na Wakimbu (...). Ukiyaangalia majina ya watu au mahali katika nchi ya Uluguru yanafanana na majina ya makabila ya huko walikotoka*")[39]. Il cite le terme *Kitakala*, qui renvoie à un lieu des monts

[36] Le toponyme *Palaulanga* désigne une montagne située à 70 km à l'ouest des monts Uluguru (Paul, J.-L. *Ibid,* p.54-56).
[37] Kopytoff, I. 1987. *The African Frontier, op.cit.*
[38] Fosbrooke et Young, *op.cit.*, p.21.
[39] Hadumbavhinu, *op.cit.* "Ils sont le résultat d'un mélange des ethnies Wabena, Wasafwa, Wasangu, Wahehe et Wakimbu (...). Si on porte attention à leur nom ou au nom des lieux de la région Uluguru, on se rend compte qu'ils ressemblent aux noms ethniques des tribus d'origine".

Uluguru ainsi qu'à un ancien royaume d'Ouganda. Il affirme que le toponyme *Lukangiro*, dans la zone de Mgeta, est une transposition du toponyme Thangiro, aux environs de la ville de Bukoba, sur les bords du Lac Victoria. Quant aux noms de clans, on trouve *Mirambo*, qui est le nom d'un chef Nyamwezi, *Mhimbu*, une déformation de l'ethnonyme Mkimbu, ou encore *Kiwagha*, que l'on retrouve tel quel chez les Wahehe. Dans son travail sur les populations Luguru, l'évêque Mkoba met en lumière un même phénomène. Il décline des listes de clans aux noms analogues ou identiques parmi les groupes ethniques de la partie nord-est de la Tanzanie[40]. Certains noms de clans apparemment sans lien direct avec des ethnonymes voisins sont pourtant considérés comme apparentés ou synonymes. Ainsi, Fosbrooke et Young rapportent les propos d'un homme qui déclare que le clan Zaramo des Wachoga et le clan Luguru des Wangozi ne sont qu'une seule et même chose[41]. De nombreux indices toponymiques et onomastiques tentent donc à prouver que parler de l'unité du "groupe ethnique" des Waluguru, sans prendre en compte les multiples vagues migratoires qui se sont succédées au cours du peuplement des monts Uluguru, est une réduction et une simplification de la réalité sociale.

Le critère de la langue est souvent avancé pour justifier la classification ethnique des populations indigènes. Or, toutes les données concordent pour soutenir qu'il n'y a pas une langue kiluguru, mais des kiluguru. Des différences notables existent entre les parlers de Mgeta (région occidentale du massif) et de Matombo (région orientale), de même qu'entre les parlers des zones nord, qui ouvrent sur la ville de Morogoro, et ceux des zones sud, qui entretiennent des contacts importants avec la ville de Kisaki. Il n'y a donc pas d'homogénéité linguistique au sein du groupe ethnique Luguru, mais un grand nombre de variations dialectales. En outre, les langues Luguru appartiennent à une aire géographique dans laquelle l'intercompréhension est quasi générale. Le père Mkoba fournit une liste succincte de terme en *kikwere* et en *kiluguru* qui met en évidence les similarités de leur vocabulaire[42]. Ce qu'on voit apparaître, c'est qu'une aire linguistique vaste existait à l'époque de l'arrivée des premiers européens. La frontière orientale de cet espace linguistique est floue. Certains auteurs indiquent en effet que le kiluguru et les autres langues qui ont été distinguées dans l'espace en question seraient soit des formes dérivées du swahili, soit des langues dont le lexique et la syntaxe auraient subi une profonde influence du swahili. Ceci amène à penser que le contact direct et continu avec les villes-Etats de la côte swahili et les divers réseaux marchands qui ont été mis en place entre ces villes et les populations de l'intérieur du pays, ont eu pour conséquence, à partir de la fin du 19ème siècle, un phénomène de diffusion de la langue swahili

[40] Père A. Mkoba, *op.cit.* (voir annexes) ; Vermunt, C. 1947. "Place names in the Uluguru Mountains", *Africa*, 18, 305-6.
[41] Fosbrooke et Young, *op.cit.*, p.45. Autrement dit, les monts Uluguru et les zones avoisinantes sont des espaces de correspondances ethno-patronymiques.
[42] Père A. Mkoba, voir annexes.

dans l'ensemble de la région orientale de Tanzanie. En d'autres termes, c'est dans le rapport entre la société dominante swahili et les sociétés pourvoyeuses de matières premières et d'esclaves que l'on peut saisir les modalités de l'homogénéité linguistique observée par les premiers observateurs et les linguistes au sein des populations de l'est de la Tanzanie.

Enfin, on remarque que de nombreux traits matrimoniaux, culturels, économiques ou politiques qui ont été relevés pour affirmer la luguruïté des populations Waluguru se retrouvaient chez les groupes ethniques avoisinants. Les rites d'initiation masculins, qui ne sont plus pratiqués aujourd'hui, s'appelaient *Nghula*. Ils sont attestés sous le même nom au sein des groupes Zaramo et Kutu[43]. Les rites féminins *Lwindi* ou *Mwangagzi*, opérés lors du passage à la puberté des jeunes filles appelées les *mwali*, se retrouvaient aussi sous ce nom chez les Wazaramo[44]. Le père Mkoba souligne la ressemblance entre les cérémonies d'investiture des chefs chez les Waluguru et les Wahehe[45]. Le nom de Dieu, *Magawa*, existe à la fois chez les Waluguru et les Wavidunda, et les rites de mariages pratiqués sont similaires[46]. Enfin, les rituels de pluie (*matambiko ya mvua*) étaient communs à l'ensemble des populations avoisinantes, en particulier chez les Wazaramo, Wakwere, Wavinduda, etc[47].

A côté de ces pratiques culturelles et religieuses, on constate que le mode d'organisation matrilinéaire est partagé par une majorité des unités présentes dans la zone orientale de la Tanzanie. C'est cette grande homogénéité dans l'organisation sociale qui a été soulignée pour justifier la publication de l'ouvrage de T.O. Beidelamn, *The Matrilineal Peoples of Eastern Tanzania*. Dans l'introduction, l'auteur met en lumière les réaménagements constants entre les populations de cet espace, indiquant que les processus de migrations, les échanges commerciaux et les similarités politiques et culturelles empêchent de tracer des frontières ethniques claires ("*Boundaries between these various matrilineal peoples are far from clear*"[48]). Mais le découpage de l'ouvrage en monographies synthétiques de chacun de ces groupes ne permet pas d'alimenter la démarche adoptée en première instance. En outre, le choix du critère unique de la matrilinéarité induit la délimitation de frontières artificielles entre les groupes à filiation patrilinéaire et les groupes à filiation matrilinéaire de Tanzanie.

[43] Voir Hadumbavhinu, *op.cit.*, p.43-44 et Mwaruka, R. *Masimulizi juu ya Uzaramo, op. cit.*

[44] Père A. Mkoba, *op.cit.*, Hadumbavhinu, *op.cit.*, p.40-42 et Swantz, M.-L. *Ritual and Symbols in Transitional Zaramo Society, with Special Reference to Women*, Uppsala : Scandinavian Institute of African Studies, p.253. (pour les rites des Waluguru, voir annexes). Ces rites ont été étudiés chez les Waluguru par Brain, James L. 1978. "Symbolic Rebirth : the Mwali Rite among the Luguru of Eastern Tanzania", *Africa*, 48(2), 176-188.

[45] Voir la description des rites d'investiture chez les Wahehe, Redmayne, A. 1968. "The Hehe". In Roberts, A. *Tanzania before 1900*, Nairobi : East African Literature Bureau for the Historical Association of Tanzania, p.40.

[46] Père A. Mkoba, *op.cit.*,

[47] Père A. Mkoba, *op.cit.*, ; Beidelman, 1967. *op.cit.*

[48] Beidelman, *op.cit.*, "Introduction", p.ix.

Des populations voisines qui partagent une multitude de traits culturels avec ces dites "populations matrilinéaires", mais qui ont un système de filiation patrilinéaire, tels les Wadoe et Wakwere, ont été évincées derechef de l'ouvrage. Or on estime aujourd'hui que c'est l'influence de l'islam qui a perturbé les modes de filiation dans les populations en contact direct avec les populations arabes et swahili de la côte, c'est-à-dire avant tout dans les groupes peuplant la plaine adjacente à la bande côtière swahili. Au contraire, dans les régions plus reculées, sans infiltrations arabes ou swahili, le mode d'organisation matrilinéaire semble avoir été d'usage jusqu'à des périodes plus tardives. Sachant ces faits historiques, on voit que le découpage de l'ouvrage de Beidelman en suivant le seul critère du système de filiation fait fi de l'histoire commune de ces populations, donc de la fluidité des frontières entre sociétés, en même temps qu'il refuse de se confronter aux changements historiques introduits par la présence étrangère.

Ce qui vient d'être dit pour les populations de la région orientale de Tanzanie n'est aucunement une spécificité déroutante dans les formes de l'organisation des sociétés africaines. Dans le nord de la Tanzanie, dans la région du village de Mto wa Mbu, W. Arens a souligné l'intrication des regroupements de populations ainsi que des traits culturels et politiques, faisant de cette zone non pas une unité tribale caractérisée par l'uniformité de ces structures mais un espace interstitiel de couches successives de populations[49]. Le même phénomène est attesté dans une multitude de situations sur l'ensemble de territoire africain, légitimant ainsi l'approche proposée par Kopytoff[50].

En conclusion, il semble évident que l'ethnie Waluguru résulte avant tout du regard porté par les groupes extérieurs swahili, arabes et européens sur des populations montagnardes plutôt que d'une unité politique et culturelle réelle. Il ne s'agit pas de populations isolées, comme le laisse croire un imaginaire alimenté par les stéréotypes d'un primitivisme africain forestier, mais d'une multitude de groupes appartenant à un espace socioculturel large. Cet espace socioculturel peut être découpé en différentes aires (matrimoniale, religieuse, culturelle, etc.), qui se superposent ou se distinguent les uns des autres selon les liens entretenus par les différentes sociétés est-africaines et leurs influences réciproques. Comme le rappelle l'historien Koponen, "*the supposed ethnic groups were actually mere names with which outsiders labelled the inhabitants (...). The 'Luguru', 'Kutu' and 'Zaramo' had almost*

[49] Arens, W. 1979. *On the Frontier of Change : Mto wa Mbu*, Ann Arbor : University of Michigan Press ; 1987. "Mto wa Mbu : A Rural Polyethnic Community in Tanzania". In Kopytoff, I. *The African Frontier, op.cit.*, chapitre 9.
[50] Kopytoff, I. *Ibid.*

everything in common except environment. In fact the term Luguru stood for 'highlanders', Kutu for 'lowlanders' and Zaramo for those who lived still lower, near the sea"[51], faisant ainsi écho aux propos de Fosbrooke et Young dans leur monographie sur les Waluguru : *"Culturally, the Luguru are merged into the Kaguru and the Nguru to the north, the Kutu and Zaramu to the east*"[52].

La spécificité des Waluguru par rapport aux peuples voisins, la délimitation géographique de leur habitat et l'ethnonyme utilisé pour les désigner ne sont donc pas des évidences sur lesquelles l'ethnologue pourrait se reposer afin de démarrer son enquête sur l'*utani*. C'est même en partant du constat que l'unité politique, économique et sociale des Waluguru est une construction qui repose sur une image mystificatrice de l'enclavement de ces populations, qu'une recherche sur l'*utani*, comme analyseur des ressorts des enjeux de pouvoir et de construction identitaire, peut être menée.

[51] Koponen, J. *op.cit.*, p.189.
[52] Fosbrooke et Young, *op.cit*, p.40.

II. Aménagements et réaménagements des liens d'*utani* dans un espace aux formes multiples de rapports de forces

On ne possède guère d'informations sur les populations de la zone Uluguru avant les archives des missionnaires de la Congrégation du Saint-Esprit. Installés dans la ville côtière de Bagamoyo, au nord de l'emplacement actuel de Dar es-Salaam[53], les pères de la Congrégation du Saint-Esprit ont commencé à entreprendre des voyages vers l'intérieur du pays dans les années 1880 afin d'installer de nouvelles missions. Une première mission est ouverte à Mandera (1875), une seconde à Mhonda dans les monts Ngulu (1877). Dans la région des monts Uluguru, des missions sont créées à Morogoro (1882), à Tundunguo (1884), à Matombo (1897) et à Langali (1905). L'ouvrage du père Etienne Baur[54], *Voyage dans le Zanguebar*, qui rapporte des événements datant du début des années 1880, fournit des renseignements relativement conséquents. Quelques informations sont contenues dans les récits de voyages de Burton (1862), de Speke (1864), de Stanley (1871) et de Thompson (1879). Un document détaillé, mené à partir d'enquêtes orales et du dépouillement des archives des premiers missionnaires, est paru en 1964 sous le titre *Historia ya Morogoro*[55] (Histoire de Morogoro). Ecrit par un religieux de Morogoro, le frère supérieur Ananias, dans une première version en anglais, traduite peu après en swahili, cet ouvrage tente de retracer la fondation de la ville de Morogoro en mettant en lumière l'histoire de la lignée de son fondateur, le chef Kisabengo. Les travaux du père Adrian Mkoba (*n.d.*, années 1970) ajoutent des données sur les populations montagnardes mais ils restent centrés sur l'histoire des migrations et fournissent des données négligeables sur les modalités de cohabitation des groupes de migrants une fois installés. Seuls les écrits récents de l'anthropologue J.-L. Paul[56] proposent une reconstitution des migrations dans les monts Uluguru et des modes de cohabitations des groupes sociaux qui permettent de dresser un panorama des relations sociales qui se sont tissées dans cet espace, même si l'auteur refuse de proposer des conclusions hâtives qui feraient fi de la fragilité de ses matériaux, et reconnaît qu'il faut se contenter d'une reconstruction historique dans les grandes lignes.

[53] La capitale économique et administrative de Tanzanie, Dar es-Salaam, s'est développée pendant la colonisation allemande.
[54] Baur, R.P. E. et Le Roy, A. R.P., 1886. *A travers le Zanguebar. Voyages dans l'Oudoé, l'Ouzigua, l'Oukwere, l'Oukami et l'Ousagara*, Tours : Alfred Mame et fils.
[55] Frère supérieur Ananias, 1964. *Historia ya Morogoro*. Je n'ai pas trouvé la version anglaise du texte.
[56] Paul, J.-L. 2003. *Anthropologie historique des Hautes Terres de Tanzanie orientale, op.cit.*

1. Consolidation étatique, commerce caravanier et rapports d'*utani*

1.1. La naissance d'un Etat à Morogoro

Il semble que la ville de Morogoro ait été fondée vers 1820 par un homme de l'ethnie des Wazigua, nommé Kisabengo. L'aire de résidence des Wazigua, qui a été déterminée par les premiers observateurs européens, est située au nord du massif Uluguru[57]. Elle est bordée à l'est par la côte swahili, à l'ouest par les monts Ngulu prolongés par les monts Kaguru, et au nord par les populations Shambaa des monts Pare. Différentes versions existent sur le statut de Kisabengo, alors nommé Muhina, au sein de la société Zigua et sur les causes de son départ. Dans l'une de ces versions, Kisabengo/Muhina était un esclave ayant fui ses maîtres, accompagné de sa famille[58]. Dans l'autre version recueillie, il est un grand chasseur d'éléphants à la recherche d'un espace de chasse encore relativement abondant en animaux[59].

Lorsqu'il prend la décision de s'installer avec sa famille et ses hommes à l'emplacement actuel de Morogoro, Kisabengo rencontre les chefs des groupes déjà présents. Le premier de ces chefs, nommé Kirakala[60], accepte la présence de Kisabengo/Muhina à proximité, à condition de sceller leur amitié. A cet endroit du texte, on trouve la référence à un pacte de paix : "*Alipofika kambini kwa Muhina, Kirakala alimwambia alitaka wawe marafiki. Muhina alikubali na kwa kufuata desturi za marafiki, walichanja chale katika mikono yao, damu yao ilichanganywa na nyingine walikunywa (amani ya zamani). Basi walikuwa marafiki*"[61] ("*Quand il est arrivé au camp de Muhina, Kirakala lui a dit qu'il voulait qu'ils soient amis. Muhina a accepté, et pour suivre la coutume des amis, ils se sont fait une incision dans la main, ont mélangé leur sang et ont bu le reste (paix d'autrefois). Ainsi ils étaient devenus amis*").

Le texte ne fournit pas d'indications sur les raisons de cet accord et les dissymétries de pouvoir entre les deux parties en présence, mais la suite des événements laisse à penser que l'accord scellé institue les prérogatives de l'une et de l'autre. Il semble que Kirakala et son groupe soient reconnus comme premiers occupants. En effet, c'est Kirakala qui attribue un territoire à Kisabengo, près de la rivière Ngerengere, où ce dernier est autorisé à fonder un village. Quant à Kisabengo, il est reconnu comme chef de guerre, détenant le pouvoir militaire et politique. Le récit du frère Ananias indique en effet que Kirakala, après avoir accepté la présence de Kisabengo, lui demande une aide militaire pour combattre deux chefs ennemis voisins, appelés Mwakawalila et Mdengho. Muhina remporte les combats contre

[57] Voir la carte ethnique des populations matrilinéaires, *Supra*, p.228.
[58] Version que le frère supérieur Ananias, atteste avoir recueille par le dépouillement des archives des pères missionnaires.
[59] Version recueillie par le frère Ananias suite à des entretiens avec les descendants de Kisabengo.
[60] Kilakala est le nom d'un quartier dans la partie est de Morogoro.
[61] Fr.S. Ananias, *Ibid.*, p.6.

Mwakawalila et Mdengho et met les vaincus en esclavage. Dès lors, il est reconnu comme détenteur principal du pouvoir politique dans la région nord qui se trouve aux pieds des monts Uluguru. On a donc une indication d'un pacte qui pose clairement les limites du pouvoir de chacun des cohabitants sur un même espace géographique. Les hôtes sont subjugués par les nouveaux arrivants, devenus leurs protecteurs. Le texte du frère Ananias n'évoque pas la mise en place de relations d'*utani* à proprement parler, mais le partage des pouvoirs qui s'opère et la référence à un pacte d'amitié permet de faire l'hypothèse de la mise en place de tels modes de relations.

Après la fondation d'un village aux pieds des monts Uluguru, la puissance politique de Kisabengo a été renforcée par de nouvelles victoires militaires. Aux alentours des années 1850, le village installé près de la rivière Ngerengere prend de l'importance. Il est nommé Bungo Dimwe, puis surnommé Mrogoro ou Morogoro[62]. Kisabengo se fait appeler Simbamwene, terme qui sert parfois aussi à désigner la ville de Morogoro[63]. Les descriptions de Morogoro faites par Stanley, lors de son passage en avril 1871, puis par le père Etienne Baur en 1881, indiquent qu'il s'agissait d'une ville imposante. Des murailles de pierres et de briques en terre séchée, atteignant une hauteur de quatre mètres, encerclaient les habitations. De grandes portes en bois sculptées permettaient l'entrée dans la ville[64]. Stanley évalue le nombre d'habitants à 3000 voire 5000[65]. Il est évident que le développement de la ville de Morogoro est en lien direct avec la route des caravanes reliant la côte swahili et le centre du pays, qui prend de l'ampleur dès les années 1820-1830, grâce au commerce de l'ivoire.

---

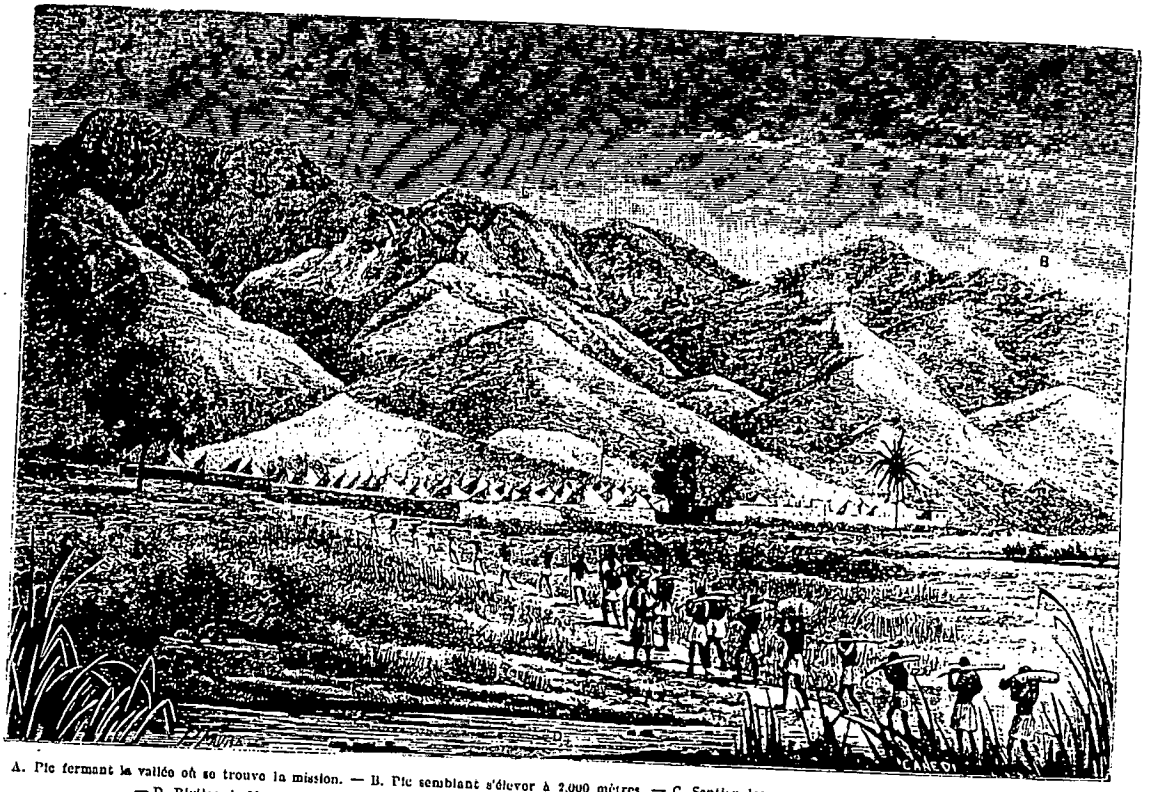
[62] Le frère Ananias indique que le terme Morogoro est avant tout une onomatopée, puisqu'il résulterait d'une imitation phonétique du bruit de l'écoulement ("rogoro-rogoro") de la rivière Ngerengere (p.7-8). Il a toutefois été avancé que le terme Morogoro et (M)Luguru ont une même origine, le sons "u" et "r" étant très proches des sons "o" et "l" en swahili et en particulier dans les langues des populations de l'est de la Tanzanie.

[63] On trouve ce phénomène chez Stanley.

[64] Père Etienne Baur, *op.cit.*, p.86-87 : "*Cette ville, comme je l'ai dit, est la capitale de la vaste province de l'Ouzigua ; elle a été bâtie sur un plan et dans des proportions magnifiques par Kisabengo, un esclave devenu roi, père de la sultanesse actuelle. Le génie de cet homme n'eut d'égal que sa scélératesse. Quoique que quelques ruines commencent à paraître, Mrogoro présente au voyageur un coup d'œil d'ensemble qui, en Afrique, étonne et impose. Elle est comprise dans un mur en pierres bien construit et haut de quatre mètres : ce mur forme un vaste carré, dans chaque côté duquel on a pratiqué une entrée, fermée pendant la nuit par une grosse porte en bois sculptée*".

[65] Stanley, *op.cit.* (passage à Morogoro, avril 1871, p.115-118) : "*The town may contain a population of 3,000, having about 1,000 houses ; being so densely crowded perhaps 5,000 would be more closely approximate*", p.115.

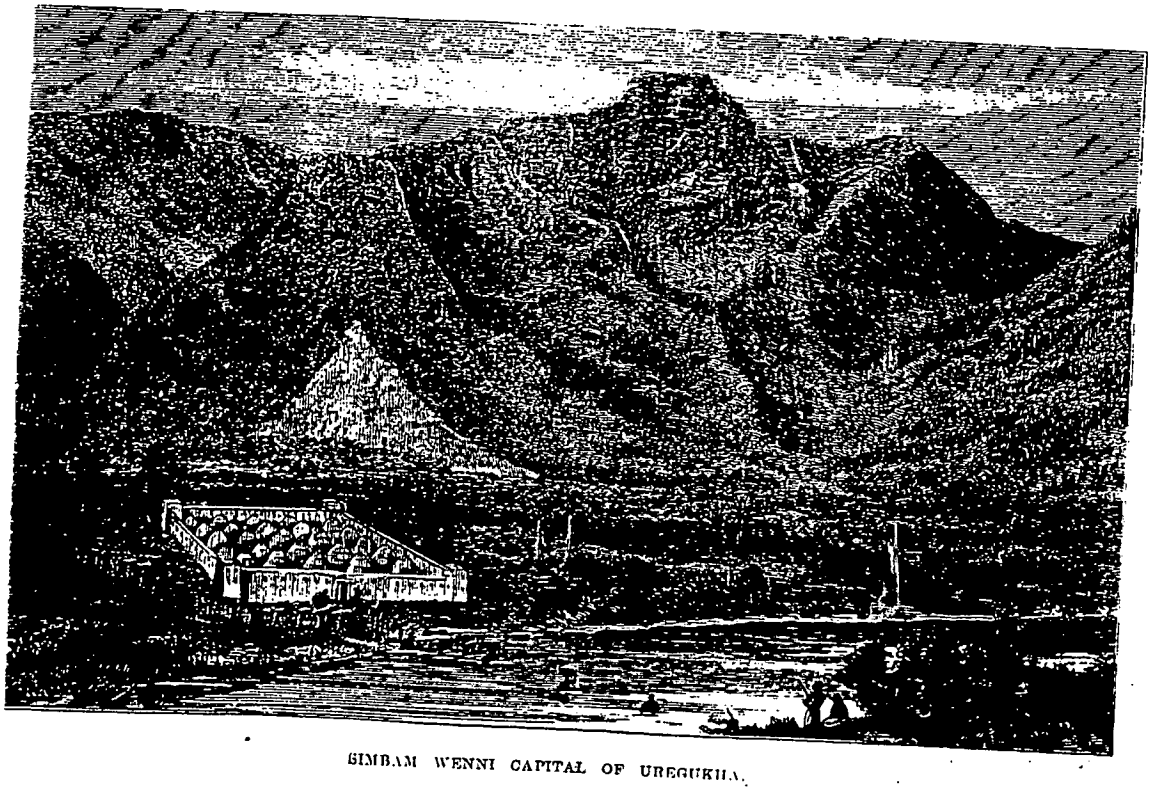
Figure 7.1. La ville de Morogoro, aux pieds des monts Uluguru



A. Pic fermant la vallée où se trouve la mission. — B. Pic semblant s'élever à 2,000 mètres. — C. Sentier des caravanes suivi par Stanley et les explorateurs. — D. Rivière de Mrogoro. — E. Arête de montagnes au sud de Mrogoro marquant la limite entre l'Ouzigoua et l'Oukami.
Mrogoro, capitale de l'Ouzigoua. (P. 202.)

Figure 2. La ville de Muhale, aux pieds des monts Uluguru

(Stanley, H.M. 1872. *How I found Livingstone)*



SIMBAM WENNI CAPITAL OF UREGUHHA.

En 1881, les archives missionnaires attestent de la vigueur de ce pôle commercial : "*Mrogoro est, sur la ligne, le centre le plus important que rencontre le voyageur depuis la côte. Toutes les caravanes s'y arrêtent. Aussitôt arrivé, on tire des coups de fusils, et, avertis au loin, les indigènes de la montagne et de la plaine accourent échanger contre de la toile, des verroteries, du sel et des pioches, leur mtama, leur maïs, leurs légumes, leurs chèvres et leurs moutons*"[66]. C'est même sans aucun doute l'existence de la route des caravanes qui a déterminé l'implantation de populations migrantes.

Un des missionnaires de la communauté des Pères Blanc ayant visité Morogoro en 1882, le père Le Roy, affirme que la victoire de Kisabengo contre les chefs de villages de la région et le renforcement de son pouvoir politique n'ont été possibles que grâce aux renforts des troupes militaires du gouverneur de Zanzibar, Seid Souleyame (Seid Soliman) : "*A la fin, Kisabengo allait être obligé de déposer les armes, lorsque, incapable de triompher par ses seules forces, il demanda secours au gouverneur de Zanzibar, Seid Soliman* [sic]. *Ce secours ne lui fut point refusé, et Kisabengo remporta la victoire*"[67]. Ce renfort était dans l'intérêt du sultanat de Zanzibar, qui s'assurait ainsi un allié dans un des points de passage des caravanes, lequel pourrait lutter contre les pillages pratiqués à l'encontre des caravanes par des petits groupes de guerriers. Il semble que l'alliance avec Zanzibar ait entraîné la soumission du chef Kisabengo et de ses descendants (sa fille Mchiwa, elle aussi surnommée Simbamwene quand elle prend la succession de son père ; le fils de Kisabengo, nommé Kingo Mdogo ; le mari de Mchiwa-Simbamwene, nommé Mwana Gomera) au sultanat de Zanzibar. Ainsi, le père Le Roy affirme que :"*Comme il arrive d'ordinaire, l'allié se fit bien vite protecteur, presque suzerain, et des rapports de dépendance sont tant bien que mal maintenus jusqu'à aujourd'hui. Voilà pourquoi, à Zanzibar, Hamed, fils de l'ancien gouverneur Seid Soliman, peut encore imposer sa volonté à Mwana Goméra, mari de la fille de Kisabengo*"[68]. Un tel rapport de soumission est illustré par l'événement suivant. Lors de leur première visite à Morogoro, le chef Kingo Mdogo de Morogoro refuse de rencontrer les pères de la Congrégation du Saint-Esprit tant que ceux-ci ne parviennent pas à prouver qu'ils sont bien les alliés du sultan de Zanzibar : "*lorsqu'il sut que nous étions les amis de Bwana Héri, gouverneur de Sadani pour le compte du sultan de Zanzibar et homme de grande influence, il parut enchanté (...). Il nous fit, au contraire, cadeau d'un superbe mouton, de plusieurs poules, d'une charge de riz et de cannes à sucre*"[69]. Les missionnaires attestent de l'échange de courrier entre les deux souverains[70].

[66] Père Baur, *op.cit.*, p.201. Le *mtama* est une céréale de la famille du sorgho.
[67] Père Baur, *Ibid.*, p.202.
[68] Père Baur, *Ibid.*, p.202.
[69] Père Baur, E. *Ibid.*, p.89.
[70] A leur arrivée à Morogoro, les missionnaires attendent une lettre de recommandations au nom du sultan de Zanzibar. Tant que la lettre n'est pas arrivée, le roi Kingo refuse toute rencontre avec les pères. (Baur, *Ibid.*, p.220.)

Malgré l'existence de rapports d'entraide entre Zanzibar et Morogoro, validés par des alliances formelles, on ne trouve aucun témoignage de liens appelés *utani* par le passé entre les habitants de Zanzibar et les habitants de la zone Uluguru. Ceci accrédite l'idée développée au chapitre 4 que l'existence de contacts rapprochés est une condition de l'*utani*. Des pratiques du type de l'*utani* n'ont pas pu émerger ou prendre de l'ampleur entre Zanzibar et la zone Uluguru parce que les habitants de ces régions étaient rarement en contact direct, à quelques exceptions près (commerçants). Parce que l'*utani* existe avant tout en tant que pratique, il nécessite d'être mis en œuvre pour exister. Il est produit et reproduit par la confrontation permanente entre les membres de groupes distincts, par la régularité des frictions et des réconciliations.

1.2. Les rapports entre formations étatiques et populations avoisinantes

Les documents historiques en notre possession concordent pour affirmer que les monts Uluguru étaient déjà peuplés avant 1800. Il ne fait guère de doute que les invasions des populations Masai, aussi désignées par l'ethnonyme Wanyangologo, ont contribué au repli des populations de l'ensemble du nord-est du pays au cours du 18ème siècle. Elles ont donc probablement eu des répercussions sur les mouvements de populations vers les monts Uluguru.

On détient des données plus précises sur les causes des migrations vers les monts Uluguru à partir du milieu du 19ème siècle. Les traditions orales Luguru rapportent souvent que les famines ont décidé des individus et leurs familles à entamer une migration vers des régions plus clémentes. Ce fait est possible, sachant que les plaines et plateaux du centre du Tanganyika sont des espaces généralement très arides. Il est toutefois vrai que les cas de famine sont souvent la conséquence des pillages effectués par des bandes de guerriers, de sorte que les populations migrantes fuyaient avant tout les incursions armées qui les dépouillaient de leurs productions, mais aussi des femmes et des enfants[71]. Ce sont de tels rapports de prédation qui ont probablement contribué au repli des populations des plaines vers les piémonts, et enfin vers les zones les plus reculées des monts Uluguru. Les nombreux Etats qui ont pris naissance et se sont consolidés au milieu du 19ème siècle autour de la zone des monts Uluguru (Etat de Kisabengo (Zigua), Etat Mbunga, Etat Hehe, Etat Gogo, etc.) ont engendré une augmentation des formes de prédation à l'encontre des populations d'agriculteurs environnantes, participant ainsi à leur repli dans les espaces les plus difficiles

[71] Koponen, *op.cit.*, p.126-149.

d'accès et à l'émergence de nouveaux rapports de pouvoir entre groupes dominants et populations dominées[72].

L'Etat de Kisabengo

La consolidation de l'Etat de Kisabengo a eu des conséquences directes sur les mouvements de populations vers les monts Uluguru. Par exemple, le document du frère Ananias indique que Kisabengo, ayant gagné en puissance, avait décidé d'entrer en guerre contre son allié Kirakala, ainsi que contre deux autres chefs de la région, Mhingo et Mwande. Ces combats ont entraîné le repli de ces chefs dans les monts Uluguru ("*Hawa wote walipigwa vibaya sana na walikimbilia kwenye milima ya Uluguru*"[73]). Tout indique donc que les attaques de Kisabengo contre ses anciens alliés ont mis fin aux compromis locaux de partage du pouvoir établis à son arrivée.

Le document du père Mkoba rapporte que Kisabengo, peu de temps après son arrivée, avait entrepris de s'établir dans la partie occidentale des monts Uluguru, dans la région de Mgeta, pour fuir les hommes du sultan de Zanzibar[74]. On dit qu'il aurait rencontré de fortes résistances de la part des groupes locaux, sous la direction d'un chef nommé Kingalu. Ce chef avait réussi à opérer un regroupement des populations des montagnes, dans la région nord-est de Matombo, créant non pas un grand Etat mais une unité politique modeste reposant avant tout sur les pouvoirs de faiseur de pluie qui lui étaient attribués. Il est rapporté que les combats acharnés entre Kingalu et Kisabengo n'avaient laissé aucun vainqueur. Une ligne de partage aurait alors été tracée entre les deux royaumes, laissant Kisabengo maître de la partie nord des monts Uluguru et Kingalu de la partie sud, appelée Ukami.

Il est fort probable que Kisabengo meurt aux environs de 1865. Quand Stanley traverse le Tanganyika en 1871, il fait une halte de deux jours à Morogoro. Le souverain de Morogoro et des régions environnantes est la fille de Kisabengo, Simbamwene, qui semble être au pouvoir depuis plusieurs années. Les archives des missionnaires de la Congrégation du Saint-Esprit venus de Bagamoyo pour fonder une mission à Morogoro dans les années 1880 témoignent toujours de l'existence de cette reine. Mais après avoir régné dans la ville de Morogoro même, il semble que la reine Simbamwene ait décidé de s'installer à quelques kilomètres de là, dans la ville de Muhale, où le père Baur et le père Le Roy la rencontrent en 1881. La ville de Morogoro est laissée aux mains du jeune frère de Simbawene, Kingo Mdogo. Le compte rendu de voyage des deux prêtres rapportent que Kingo Mdogo laissait les habitants des

[72] Des hypothèses alternatives existent. Ainsi, si J.-L Paul rejette aussi l'idée que le processus migratoire en direction des monts Uluguru ait pour cause unique la fuite des situations de famine, il refuse de donner une trop grande place à l'hypothèse prédatrice pour proposer l'idée que l'expansion migratoire est avant tout une conséquence de l'expansion démographique.

[73] Fr.S. Ananias, *op.cit.*, p.7. "*Ils s'étaient fait battre à plat de couture et s'étaient enfuis dans les monts Uluguru*".

[74] Père A. Mkoba (*n.d*). "*So Kisabengo sought greater security by moving west to the country of Kingalu, one of the three leading rainmakers of the Luguru people*".

montagnes en paix, contrairement à sa sœur Simbamwene, qui envoyait régulièrement ses hommes dans les montagnes pour capturer des prisonniers et les revendre comme esclaves. Ainsi, les archives de la mission de Morogoro indiquent qu'en 1888, des groupes de montagnards étaient venus prendre conseils auprès des missionnaires. Ils leur ont demandé de signaler à Kingo Mdogo les pillages effectués par les hommes de Simbamwene. Il semble que Kingo Mdogo soit intervenu et que des pourparlers aient donné lieu à des engagements de paix entre Simbamwene et les montagnards.

On ne possède aucune information précise sur la mise en place de relations d'*utani* entre les habitants de Morogoro et les gens des montagnes. Toutefois, aujourd'hui, des formes d'*utani* sont attestées entre Wazigua et Waluguru, sans indications supplémentaires que l'existence de combats passés. Ces relations d'*utani* sont sans doute à mettre au compte des relations continues entre la ville-Etat de Morogoro (fondée par un Mzigua) et les espaces montagneux depuis le 19ème siècle. Ces relations prennent les formes de la prédation (incursions des guerriers de Simbamwene pour obtenir des esclaves, des femmes ou des produits de l'agriculture) mais aussi de *modus vivendi* validé par l'instauration de pacte de non-agression (attribution de zones d'influence entre Kingalu et Kisabengo).

L'Etat Hehe et l'Etat Mbunga du sud des monts Uluguru

L'Etat de Kisabengo n'est pas le seul à provoquer des mouvements de fuite chez les populations de la plaine. Le processus de construction étatique qui se généralise dans toute la région centrale du Tanganyika au cours du 19ème siècle contribue à accroître le phénomène de rejet dans les vastes espaces de frontières. Ainsi, l'Etat Hehe prend forme au sud des monts Uluguru sous la direction d'un chef nommé Munyigumba dans les années 1860. Il se consolide au cours du règne de son fils Mkawa, à partir de la fin des années 1870. Il est fort probable que la consolidation de l'Etat Hehe a donné lieu à des dissensions internes (pour des causes impossibles à retracer, faute de documents, mais sans doute liées à des querelles de succession et à des tentatives d'imposer le pouvoir d'un "clan" sur un autre), contribuant à l'accroissement des mouvements de fuite. En effet, la majorité des populations environnantes, aussi bien Luguru que Vidunda, Sagara, Kutu, etc. revendique une filiation avec les populations Wahehe. Dans les monts Uluguru, une vingtaine de clans retrace ses origines à partir de la région Hehe[75]. En outre, l'existence d'une route des caravanes qui partait de la côte, passait par le sud des monts Uluguru puis en plein territoire Hehe, avant de rejoindre la région de Tabora dans l'Unyamwezi, a contribué à la formation et au renforcement de cet Etat Hehe, en même temps qu'elle a provoqué le rejet à la marge des dissidences étatiques. Les raids

[75] Père A. Mkoba, *op.cit.*

organisés dans la plaine pour alimenter le commerce en esclaves ont eu pour conséquence un éloignement croissant des populations jusque dans les zones les plus reculées[76].

La consolidation d'un Etat Mbunga, au sud du massif Uluguru, dans la région de la ville actuelle de Kisaki, a provoqué le même phénomène de repli. Les Wambunga sont une dissidence de la vague de migration des Wangoni. Après de multiples scissions et agrégations au cours de leur périple migratoire, des groupes réclamant une filiation avec les Wangoni d'Afrique du Sud s'installent au sud de Morogoro dans les années 1860, et se font appeler les Wambunga ou Mafiti. De nombreuses incursions guerrières, organisées pour capturer des personnes à revendre sur le marché aux esclaves des caravanes, sont attestées jusque dans les années 1890. La période allant de l'installation de ces guerriers dans la région septentrionale des monts Uluguru jusqu'aux années 1890 est restée ancrée dans les récits des populations de toute la région centre-est de la Tanzanie sous l'appellation de *wakati wa Mbunga* ("l'époque des Mbunga"). Dans les années 1860, Speke fait le constat du dépeuplement de certains espaces suite aux raids de bandes de guerriers. A Zongomero, au sud des monts Uluguru, les populations fuyaient les étrangers de passage : "*The country, divided by the Mgeta River, is extraordinarily fertile, but depopulated by the slave hunters, who turned this flowering garden into a jungle. The Waswahili destroyed the country*"[77]. Dans son compte rendu de voyage paru 1879, J. Thompson témoigne de telles pratiques de prédation à l'encontre des populations montagnardes du massif Uluguru. Il indique que des guerriers Wambunga planifiaient un raid contre les Waluguru : "*their operations [were] ostensibly directed against an insignificant tribe called the Waluguru, inhabiting the high mountains some 20 miles north of Mua*"[78]. Les archives des missionnaires français installés dans les monts Uluguru constituent elles-aussi des témoignages relatifs à de telles incursions à la fin des années 1880. Il est rapporté que le 28 juillet 1891, les populations du village de Tununguo, sur les contreforts sud des monts Uluguru, sont attaquées par des guerriers Wambunga et Mafiti. Toutes les maisons aux alentours de la mission sont brûlées, des vols sont perpétrés et des femmes sont emmenées par les guerriers. Les Wambunga prennent la fuite lorsque le prêtre de la mission fait entendre le son de canons de cérémonies qui étaient entreposés dans la mission.

La reconstitution de l'histoire de la région méridionale des monts Uluguru indique que les populations rejetées à la marge constituaient vers la fin du 19ème siècle des viviers en esclaves. Les sociétés dominantes, constituées en pouvoirs politiques relativement centralisés, entretenaient donc des relations prédatrices avec les sociétés dominées résidant à leurs frontières.

[76] Concernant les monts Uluguru, J.-L. Paul rappelle que le développement des raids pour approvisonnier le commerce des escalves ne remonte pas avant le dernier quart du 19ème siècle (*op.cit.*, .pp.192-195 sur l'esclavage).
[77] Speke, *op.cit.*
[78] Thompson, J. 1879. *To the Central African Lakes, op.cit.* tome I, ch.5, p.115.

Utani *entre sociétés prédatrices et populations à la marge*

Jusqu'à présent, il est apparu que les pratiques de l'*utani* résultaient avant tout de la mise en place de relations certes asymétriques, parce que reposant sur des rapports tributaires et sur l'accaparement du pouvoir politique par les groupes de guerriers nouvellement installés sur un territoire, mais instituées par des pactes qui établissaient en contrepartie de la domination des modalités d'entraide envers les groupes subjugués. Or il est remarquable que des relations d'*utani* entre Waluguru et Wambunga sont attestées par de nombreux travaux, et sont aujourd'hui toujours énoncées par les interlocuteurs. Pour expliquer ce fait, je voudrais proposer l'hypothèse selon laquelle les relations d'*utani* qui sont censées, aujourd'hui, rapprocher *tous les Waluguru* avec *tous les Wambunga*, concernaient seulement par le passé quelques groupes de guerriers venus s'installer dans les monts Uluguru et quelques groupes de ces "gens des montagnes" arrivés antérieurement. Le clan des Wambunga (parfois Wabunga) est en effet un des clans "officiels" de l'ethnie Waluguru, et de nombreux autres clans revendiquent des liens de filiation avec les populations guerrières Wambunga de la plaine (Wamene, Wakwama, Wahafighwa). Les différents aménagements internes liés au partage des terres entre les différents groupes de migrants dans les monts Uluguru (que je détaille plus loin) ont donné naissance à des relations d'*utani* entre clans anciennement Mbunga, et les autres groupes. L'affirmation de liens d'*utani* "généraux" entre ethnie des Wambunga et ethnie des Waluguru est le résultat d'un élargissement de perspective qui n'est pas sans rapport avec l'institutionnalisation de ces catégories comme ethnonymes utilisés par le pouvoir colonial.

1.3. Utani *entre Waluguru et Wanyamwezi*

Il reste à discuter le cas de l'*utani* entre l'ethnie des Waluguru et l'ethnie des Wanyamwezi. J'ai déjà indiqué qu'avec les Wangoni, ce sont les Wanyamwezi qui sont supposés entretenir le plus grand nombre de liens d'*utani*. Comme l'a indiqué l'historien P. Branström, on ne peut saisir un tel phénomène sans prendre en compte le fait que, pour les populations bordant la route des caravanes, la catégorie Wanyamwezi regroupait finalement tous les porteurs employés par les Swahili, les Arabes puis les Européens[79]. Pour les uns, l'appellation de "gens de la montagne" permettait de désigner toutes les populations venues des contreforts montagneux de la région de la ville de Morogoro ; pour les autres, l'appellation de Wanyamwezi renvoyait aux populations indigènes des porteurs caravaniers[80].

[79] Branström, P. 1986. *Who is a Nyamwezi, op.cit.* De même, la catégorie Ngoni semble avoir servi à désigner les bandes guerrières qui pratiquaient des razzia, et ceci malgré l'émergence de nouveaux ethnonymes (Wamahenge, Wambunga, Mafiti)

[80] Chrétien, J.-P. 1989. "Les Banyamwezi au gré des conjonctures...". In Chrétien et Prunier, *Les ethnies ont une histoire, op.cit.* : *"En 1863, un rapport officiel britannique signalait que l'axe Bagamoyo-Tabora représentait la plus grande route de l'ivoire en Afrique de l'Est (...). Dès lors, les Banyamwezi par excellence, aux yeux des gens de la côte, devinrent les*

Etant donné que Morogoro constituait une halte importante dans le parcours caravanier, un contact serré ne pouvait manquer de se développer entre les caravanes et les populations des environs de Morogoro, dans le cadre d'échanges commerciaux. De nombreuses recherches mettent en évidence que les populations du massif Uluguru étaient largement dépendantes du commerce caravanier pour l'approvisionnement en métal. Les monts Uluguru ne possèdent en effet que peu de ressources minières, et de mauvaise qualité, de sorte que les populations ont longtemps utilisé des bâtons à fouir en bois pour mener à bien leurs travaux agricoles[81]. C'est le développement du commerce caravanier, conjugué à une évolution de l'agriculture locale[82], qui aurait permis une généralisation du métal pour modeler des haches puis des herminettes : "*The Luguru also depended on iron brought from Unyanyembe ; at this distance, indeed, it was too precious to use in the form of hoes, and instead the Luguru used it to make axes and adzes for carving their wooden hoes and digging-stick*"[83].

De leur côté, les caravanes étaient dépendantes des populations croisées sur leur chemin. En premier lieu, elles devaient leur survie aux ressources en nourriture qui leur étaient procurées au cours de leur déplacement grâce aux échanges commerciaux. A l'arrivée des caravanes, les habitants des montagnes proposaient leurs surplus agricoles en échange de produits en métal. En second lieu, il était nécessaire pour les caravanes de s'assurer la protection des grands chefs de guerre, fondateurs des villes traversées, contre les attaques par des bandes de pillards. Ces chefs levaient un droit de passage, dont le paiement garantissait la sécurité des caravanes. Les pères missionnaires témoignent d'un tel droit de passage, nommé *hongo*, dans la ville de Morogoro et dans la ville de Muhale[84].

Ce sont donc des liens de dépendance réciproque qui se sont mis en place entre les caravanes et les populations rencontrées sur le chemin. Les Etats se consolidaient grâce au passage des caravanes, les caravanes prenaient de l'ampleur et devenaient de plus en plus importantes et nombreuses grâce à la présence d'Etats forts. De tels rapports d'interdépendance ont donné lieu à des formes de partage du pouvoir reposant sur des pactes de non-agression, en échange de protection militaire, largement analogues aux formes anciennes de relations entre groupes faibles mais anciennement installés sur un espace, et nouveaux arrivants monopolisant le pouvoir. Il n'est donc pas étonnant que des relations d'*utani* se soient développées sous la forme de liens de protection politique[85].

---

porteurs de leurs propres caravanes, recrutés le long de cet axe central et notamment en Unyanyembe", p.184.

[81] Illife, J. 1979, p.20 ; Koponen, J. 1988, p.107-5-106 ; Kjeshus, 1977. *op.cit.*, p.80-84 ; Paul, J.-L. 2003. *op.cit,* p.173-177.

[82] Paul, J.-L. 2003. *Ibid,* p.176 : "*A Mgeta, la plus grande disponibilité en métal correspondit avec le remplacement de la friche arborée par la friche herbacée. Les houes de fer remplacèrent d'autant plus facilement les* vibode [houes de bois] *que les transformations du milieu biophysique l'exigeaient*".

[83] Roberts, A. 1970. "Nyamwezi Trade". In Gray, R. et Birmingham, D.(ed). *Pre-colonial African trade, op.cit.*, p.52.

[84] Père Baur, *op.cit.*

[85] On retrouve un schéma que J.-L. Amselle atteste pour le commerce dans la région du Wasolon d'Afrique Occidentale. Il le rapproche de la "proxénie", à savoir la protection accordée aux marchands étrangers (les *xenoi*) par certains habitants des

2. Aménagements de pouvoir entre populations migrantes dans les monts Uluguru

2.1. Conflits fonciers et utani

J'ai déjà indiqué que pour comprendre l'histoire des monts Uluguru, il était nécessaire de considérer cet espace comme une "frontière", au sens où Kopytoff l'entend, c'est-à-dire comme un espace à la marge des centres politiques qui accueille les familles et les lignages rejetés hors du noyau central de ces "métropoles". Mais ce que la tradition orale rapporte, c'est que ce processus de peuplement des monts Uluguru a été nourri par la segmentation répétée des groupes de migrants nouvellement installés. Comme le montre J.-L. Paul, des petits groupes, souvent réduits à deux époux et parfois quelques-uns de leurs parents, ne cessaient de se détacher des groupes pionniers suite à un accroissement démographique ayant pour conséquence le développement des besoins en terres cultivables et l'émergence de conflits de pouvoir entre hommes d'âge mûr. L'expansion géographique des piémonts vers l'intérieur des monts Uluguru est le résultat de ces fissions continuelles, fissions qui s'accompagnaient toutefois de phases de regroupements, les nouveaux groupes formés agissant comme des pôles d'attraction pour les membres de leurs familles et lignages[86].

Au cours de leur déplacement, il semble que les petits groupes de migrants ont trouvé des terres vierges, de sorte que l'octroi des terres s'est fait de manière pacifique. Toutefois, un partage s'instaurait nécessairement entre les terres du lignage de l'époux et les terres du lignage de l'épouse. C'est dans ce cadre de délimitation des terres que J.-L. Paul fait part de l'importance des rapports de force entre lignages affins. En effet, si l'équité était explicitement de mise dans la répartition des terres, elle ne l'était pas toujours dans la réalité[87]. Le lignage de l'épouse était dépendant du lignage de l'époux, considéré comme premier maître des lieux, de sorte que les conflits sociaux qui pouvaient émerger (par exemple, à cause d'un mariage stérile ou à cause d'un nombre trop important de migrants affins) tendaient à s'exprimer spatialement.

La fixation des frontières du patrimoines foncier de chaque lignage, qu'elle résulte d'une entente à l'amiable ou qu'elle s'impose par la force, garantissait l'établissement de liens de non-agression et renforçait les échanges matrimoniaux préférentiels entre deux lignages. Or, on sait que dans les monts Uluguru, les clans et les lignages qui composent les clans affirment avoir des liens d'*utani* (nommés *ugongo* en kiluguru) forts avec les clans qui, de manière

cités de la Grèce antique (le *proxenos*). En suivant cette comparaison, on peut donc dire qu'en Afrique de l'Est, les chefs des villes qui se développent sur la route des caravanes sont les proxènes des commerçants caravaniers, puisqu'ils leur assurent protection militaire.

[86] Paul, J.-L. 2003. *op.cit.*, chapitre 2.

[87] Paul, J.-L. 2003. *Ibid.*, p.101 : "*Bien [que la tradition orale] utilise souvent l'expression* banzi-banzi *(littéralement : une part-une part) pour décrire la répartition du foncier entre les affins, elle suggère également la fréquente inégalité du partage qui vient confirmer l'observation, in situ, des* saku *respectifs*" (les *saku* sont des aires matrimoniales, c'est-à-dire des espaces de cohabitation des clans ou lignages affins appariés).

préférentielle, leur fournissent des épouses. On est donc amené à postuler que le point d'émergence des liens d'*utani* se trouve dans les relations spécifiques qui lient des lignages, relations qui prennent forme au moment de l'octroi de nouvelles terres et de leur partage. Ainsi, le père Adrian Mkoba rapporte que des relations d'*utani* étaient tissées entre des groupes migrants ayant été en conflit concernant l'attribution et la délimitation des terres : "*Such cases [c'est-à-dire des querelles concernant les limites des terres de clans] were and are very complicated and date from more than hundred years ago and even longer. Of course there are no written papers about the boundaries and one cannot expect complete sincerity of the oral tradition. So the only way was to fight, to use violence. Even till today some clans will never intermarry or meet at celebrations for this reason, although they live next to one another. When, however, an agreement was made peacefully or by war and all was regulated, the two clans would never again quarrel about the questions and even consider themselves as watani*"[88]. Il semblerait que ces arrangements ont souvent pris la forme de "pacte de sang" entre les chefs de famille. Opérer un tel pacte se dit *kuja sale* (litt. manger de l'amitié) en kiluguru, soit *kula damu* en swahili (litt. manger le sang). Dans l'histoire des clans Wakalagale et Wanyagatwa, on retrouve l'idée que des conflits fonciers auraient été créateurs de liens d'*utani*. Les travaux du père Adrian Mkoba relatent les propos recueillis auprès d'un homme de la région de Mgeta, affirmant qu'après d'âpres combats, les clans Wakalagale et Wanyagatwa auraient décidé de faire la paix. Ils auraient enterré leurs armes sous un arbre, près d'une pierre ou dans une grotte (ces lieux possèdent des noms spécifiques, *muti* ou *lwango*), et seraient ainsi devenus *watani*.

Dans son travail sur la population Luguru, J.-L. Paul indique aussi que l'*utani* suppose le mariage préférentiel entre deux clans et des obligations d'entraide, mais il insiste sur l'ancienneté de tels liens, qui semblent être antérieurs à la pénétration des monts Uluguru : "*l'*ugongo *est un faisceau complexe et cohérent de relations qui est essentiellement bâti autour de la relation affine initiale entre deux clans, lors de la migration*"[89]. Une telle ancienneté, attestée par les récits actuels, n'invalide pas le fait que dans le processus de peuplement des monts Uluguru, les nouveaux rapports de force qui s'imposaient suite aux déplacements continuels de petits groupes de migrants venaient soit confirmer les liens d'*utani* antérieurs (lorsque deux groupes liés par *utani* cohabitent sur un même espace), soit les fragiliser (lorsque deux groupes liés par *utani* sont spatialement séparés), soit en créer de nouveaux (par des conflits fonciers entre deux groupes sans liens antérieurs).

Etant donné qu'aucun travail historique n'a pu retracer les modalités concrètes du partage du territoire, il est impossible de rendre compte des réarrangements de pouvoir entre groupes

[88] Père A. Mkoba, *Ibid.*
[89] Paul, J.-L. 2003. *op.cit.*, p.75.

anciennement installés et nouveaux arrivants. L'anthropologue Stephen Lucas considère qu'il est tout de même légitime de postuler la pertinence du schéma premiers occupants/nouveaux arrivants comme fondateur de l'*utani* lorsque l'on met en relief les modalités pratiques de ces relations. En effet, on constate que les pratiques dites d'*utani* qui sont évoquées en premier lieu dans une discussion sont celles de la participation aux rites de pluie appelés *matambiko* (swahili). Le groupe des *watani* est celui qui doit venir accomplir le nettoyage des lieux du rite, apporter des offrandes et opérer des sacrifices. En outre, ce sont les *watani* qui, présents au cours des funérailles, accomplissent les rituels de purification et sont en charge des activités magico-religieuses. Selon Lucas, ce qu'on peut percevoir à travers ce partage des activités, c'est bien la distinction entre premiers occupants, qui perdent leurs pouvoirs politiques mais restent maîtres du sol et possesseurs de la magie, et nouveaux arrivants, détenteurs de l'autorité ("*utani is linked to the land tenure system's dependency on "first occupancy" as an important principle in determining ownership/control of land by a given clan or lineage*"[90]).

2.2. Consolidation politique et utani

Jusqu'ici, je n'ai pas rendu compte d'un point que mentionne Kopytoff, à savoir que si les zones frontalières d'enchevêtrement des délimitations des formations étatiques sont des *no man's land*, elles tendent à attirer les groupes de migrants au fur et à mesure de leur peuplement, de sorte qu'elles en viennent parfois à constituer de nouveaux pôles de pouvoir : "*what we have here is a magnet that grows by attracting to itself the ethnic and cultural detritus produced by the routine workings of other societies*"[91]. C'est bien ainsi que Morogoro est devenu une métropole majeure dans la zone septentrionale des monts Uluguru. Sans doute parsemé de villages faiblement organisés sur le plan militaire et politique, puisque le nouveau migrant Kisabengo en vient rapidement à bout, cet espace voit un petit hameau se former, lequel grandit en village, puis en une ville puissante, attirant les populations alentours[92].

Il semble que dans les monts Uluguru, de tels espaces de regroupement de populations migrantes, "déchets" des métropoles environnantes Zigua, Hehe, Mbunga, Gogo, etc. aient existé à petite échelle. Les deux zones principales d'attraction de ces populations étaient la région de Mgeta dans l'ouest des monts Uluguru, et la région de Matombo, dans la partie orientale. Les traditions orales retracent les parcours des deux grands chefs de ces régions, Mbago[93] et Kingalu. Leur autorité reposait avant tout sur les pouvoirs de faiseurs de pluie qui

[90] Lucas, S. *op.cit.*, vol.3, p.20.
[91] Kopytoff, *op.cit.*, p.7.
[92] Kopytoff, *Ibid.*, p.6. concernant le processus de formation d'une nouvelle métropole à partir d'un noyau de nouveaux arrivants ("*frontiermen*") dans une zone de frontière faiblement peuplée.
[93] On trouve aussi les orthographes Bago et Mbagho.

leur étaient attribués. Dans un article sur le chef Kingalu, James L. Brain montre que les informations historiques sont difficiles à déceler dans les récits qui mêlent avant tout hagiographie et mythes. L'auteur analyse deux versions du mythe d'origine du pouvoir de Kingalu sur la région de Matombo. Dans la première version, recueillie par un missionnaire[94], le chef Kingalu, qui s'appelle alors Mleke, quitte son village d'origine dans les monts Uluguru, (Kibungo, dans la région de Matombo), pour se rendre à quelques kilomètres de là, dans la région de Kinole. A son arrivée, il découvre que la zone est peuplée. Après avoir assuré qu'il venait en ami ("*I wish to make friends not only with you but with all your people. I shall be happy if you receive me as a friend*"), il est accepté à Kinole par le chef Magoma, et des terres lui sont concédées. Mais après que son pouvoir se fut accru, il trahit les relations d'amitié établies et chasse le chef qui l'a accueilli à Kinole. Il continue ses combats et étend son pouvoir jusqu'aux villages de Tegetero et de Tawa. La seconde version du mythe, recueillie par l'auteur lui-même, est largement similaire. Kingalu/Mleke est un migrant venu de la région Ubena, au sud des monts Uluguru. Arrivé dans la région de Kinole, il est accueilli comme un ami. Il marie sa sœur au chef des premiers occupants, Magoma, du clan des Wanyagatwa. Au bout d'un temps indéterminé, il entame une guerre contre le clan des Wanyagatwa, obtient la victoire et étend son territoire.

Ces deux présentent un règlement des conflits potentiels dus à la concurrence pour un même territoire par un pacte d'amitié, pacte qui est brisé lorsque l'appétit pour le pouvoir et l'extension territoriale est important. Certes, il s'agit ici de récits d'origines du pouvoir d'un chef, de sorte qu'il est difficile de démêler la part historique de la part mythique, d'autant qu'aucune information n'a été fournie par l'auteur pour contextualiser les énonciations de ces mythes et tenter de cerner les enjeux qui les sous-tendent. Mais il est remarquable que la consolidation étatique y est présentée en contradiction avec la cohabitation pacifique reposant sur des pactes d'amitié. Autrement dit, les accords de paix et leur corollaire, l'*utani*, semblent être plus appropriés aux regroupements de faible extension, de type lignager, qu'aux grandes formations politiques, aux visées expansives, privilégiant la confrontation guerrière répétée à la stabilité du *modus vivendi*.

On ne possède pas d'archives qui viennent corroborer les faits évoqués dans les récits oraux et qui permettent d'apprécier le degré de construction politique. Il est toutefois probable que la présence de nombreux pôles politiques forts tout autour des monts Uluguru a empêché l'émergence d'un pôle de pouvoir interne. Les raids incessants pour capturer des femmes et des esclaves n'ont pu que contribuer à accroître la difficulté pour les regroupements locaux, aux moyens militaires faibles, d'organiser des types de centralisations politiques. Ces faits

[94] Brain, J.B. 1971. "Kingalu. A myth of origins", *op.cit.*

peuvent rendre compte de la multiplicité des relations d'*utani* déclinées par les interlocuteurs. Chacun des nombreux regroupements lignagers, de faible taille et de faible pouvoir, a dû mettre en place des accords de cohabitation territoriale avec des voisins qui n'étaient pas statiques (permanence des processus de scission et de migrations), de sorte qu'un regard synoptique porté sur les relations d'*utani* permet de déceler un vaste réseau, qui a évolué tout au long du processus de migration dans les monts Uluguru.

Il serait aussi faux d'affirmer que tous les groupes parvenaient à s'entendre, de sorte que le territoire des monts Uluguru aurait été un havre de paix. Cette image romantique d'une harmonie des populations est apparente dans la monographie du père Hadumbavhinu. L'auteur affirme en effet que la paix était la règle générale ("*Zamani watu wote ambao ni Waluguru nchini humu walikaa kwa amani katika uhusiano wao*"[95]). Les archives des pères de la Congrégation du Saint-Esprit indiquent la permanence des conflits entre les populations des montagnes. On a en particulier l'indication, en date du 27 mars 1888, d'un combat de grande ampleur entre deux frères, Kolongo et Kilusungu, chefs de villages des monts Uluguru. Le dénommé Kolongo serait venu des montagnes demander de l'aide au chef de Morogoro, Kingo Mdogo, pour défaire les guerriers de son frère aîné Kilusungu, lequel organisait des raids afin de se procurer des femmes et des esclaves, et brûlait les habitations sur son passage. A l'évidence, le *modus vivendi* n'était pas aisé à trouver, et certains clans actuels des monts Uluguru affirment l'existence d'une animosité ancienne, incompatible avec l'émergence de relations d'*utani*.

3. Les évolutions dans les relations d'*utani* pendant la période coloniale et postcoloniale

3.1. le renouvellement des alliances face à la nouvelle puissance étrangère.

L'arrivée du colonisateur allemand sur la côte arabe et swahili de Tanzanie dans les années 1880 entraîne la formation de poches de résistance. Les deux principaux meneurs des révoltes sont le chef Zigua Bwana Heri et le chef arabe Bushiri. Après la défaite contre les Allemands en 1886, puis le ralliement des arabes aux autorités coloniales, les chefs Bwana Heri et Bushiri fuient avec leurs hommes dans les régions plus reculées de l'Uzigua pour tenter de rallier à leur cause les chefs des populations locales[96]. Les archives missionnaires indiquent que dès mars 1885, la majeure partie des populations des régions de l'Uzigua, de l'Ukami (aujourd'hui la partie orientale de l'Uluguru), et de l'Usagara se soumettent au pouvoir colonial allemand. Il semble qu'à ce moment la ville de Morogoro n'a pas encore clairement

[95] Hadumbavhinu, *op.cit.*, p.29. "*Autrefois, toutes les personnes qui étaient Waluguru, habitants de cette région, entretenaient des relations pacifiques*".
[96] Voir chapitre V.

pris partie, mais elle continue de protéger le commerce caravanier arabe et swahili. Autrement dit, Morogoro fait le jeu des alliés allemands. En mai 1889, les faits se confirment. Le chef de Morogoro, Kingo Mdogo, apprenant l'arrivée du chef Bushiri, craint que cet événement donne lieu à des pillages (*Kingo alikuwa na wasiwasi kwamba Waarabu wangepita Morogoro na katika kupita kwao wangechoma moto, wangenyanganya na kukamata chochote ambacho wangeweza kukitwaa*[97]). Il intime aux missionnaires de Morogoro de prendre la fuite et de se réfugier à Bagamoyo. Des oppositions naissent au sein de la ville-Etat de Morogoro puisque Simbamwene semble vouloir, par crainte des pillages, prendre le parti de Bushiri, tandis que Kingo Mdogo choisit de résister. Accompagné d'une vingtaine de guerriers armés de fusils, Bushiri entre dans Morogoro le 7 juin 1889 et prévient Kingo Mdogo qu'il va chercher à rallier les populations Wasagara, Wambunga et Wahehe à sa cause. Les pillages des monts Uluguru et les attaques de la ville de Morogoro qui ont lieu de juin à septembre 1889 sont opérés par les nouveaux alliés de Bushiri, à savoir des bandes de guerriers des Etats voisins. Ces pillages leur permettent d'incorporer dans leurs rangs des prisonniers de guerre et de s'emparer de produits agricoles, en même temps qu'ils témoignent des rivalités croissantes entre des sociétés voisines suite aux prises de positions antagonistes vis-à-vis du colonisateur allemand. Ainsi, les formes de cohabitation qui s'étaient mises en place au cours du temps, malgré leurs violations fréquentes, sont bouleversées par l'arrivée d'un nouveau facteur dans le jeu des rapports de force entre populations locales.

Quand à la fin du mois de septembre 1889, le capitaine de l'armée allemande Von Wissman plante son camp aux abords de Morogoro, Kingo Mdogo lui rend visite. Les deux chefs passent un "accord d'amitié" (*mapatano ya kirafiki*) par lequel Kingo Mdogo reconnaît la domination étrangère : "*Tarehe 23 mwezi Septemba Wissman alifika na kujenga kambi yake karibu na mji wa Morogoro. Kingo alifanya mapatano ya kirafiki na Wissman kwa kuitambua na kushirikiana na serkali ya kijerumani*"[98]. Cette référence à un pacte d'amitié indique, comme l'historien John Iliffe l'a montré, que les alliances avec le colonisateur étaient perçues sur le modèle des alliances qui avaient été passées depuis toujours entre les groupes locaux. L'Empire allemand est perçu comme un nouveau venu dans le jeu des alliances politique et des relations d'*utani* qui en découlent. On sait d'ailleurs que l'alliance passée entre les Allemands et Kingo Mdogo a été scellée par l'envoi de cadeaux destinés à Simbamwene et à Kingo Mdogo[99]. Autrement dit, on retrouve l'échange de biens comme fondement des alliances politiques.

---

[97] Fr.S. Ananias, *op.cit.*, p.33. "*Kingo craignait que les Arabes passent à Morogoro, incendiant la région et pillant les lieux*".
[98] Fr.S. Ananias, *Ibid.*, p.38. "*Le 23 septembre, Wissman est arrivé et a planté son camp près de la ville de Morogoro. Kingo a passé un accord d'amitié avec Wissman par lequel il reconnaît le gouvernement allemand et se joint à lui*"
[99] Fr.S. Ananias, *Ibid.*, p. 39. le 5 juin 1890, Kingo se rend à Bagamoyo recevoir les cadeaux qui lui sont envoyés d'Allemagne, qui comprennent un canon, deux chaises aux accoudoirs incrustés d'or et un miroir d'ameublement.

Je n'ai eu accès à aucune donnée historique permettant de restituer l'impact des rébellions swahili et arabe contre les Allemands sur les populations des monts Uluguru et les alliances politiques interclaniques. La seule information attestée par les archives des pères missionnaires indique que le chef de Matombo, Kingalu, et son fils Mazomoka, avaient pris le parti de Bushiri. Mais le 24 août 1890, Mazomoka se rend chez les pères missionnaires de Morogoro et leur demande d'écrire une lettre aux Allemands dans laquelle il requiert la fin des combats et la passation d'une alliance. On sait en outre que les monts Uluguru sont soumis à des raids incessants jusqu'à la fin des années 1890 (événements de Tununguo, 1891), de sorte que cet espace montagneux semble avoir connu une instabilité croissante, peu propice à l'établissement d'alliances politiques sur la longue durée.

Comme indiqué dans le chapitre sur l'histoire coloniale de la Tanzanie, la guerre de Maji-Maji (1905)[100] contre l'exploitation allemande a provoqué un nouveau renversement des anciennes alliances de non-agression entre les sociétés locales. Dans la région des monts Uluguru, le chef de Mgeta, Mbago, reconnu pour ses pouvoirs de faiseur de pluie, se joint aux premiers résistants à l'oppression allemande. Avec son fils Ruhimbo, il collecte de l'argent et des médicaments qu'il envoie dans la région de Rufiji, centre de la rébellion de Maji-Maji[101]. Des combats ont lieu dans la région de Mgeta, entre les hommes de Mbago et les populations soumises à l'autorité allemande. Mbago l'emporte et poursuit les combats contre la ville de Morogoro. L'aide apportée par les Allemands au chef Kingo de Morogoro permet de mettre fin à la rébellion. Mbago meurt en prison et son fils Ruhimbo est pendu[102].

Les informations partielles de la période 1880-1900, qui se réduisent aux événements impliquant la mission des pères de la Congrégation du Saint-Esprit à Morogoro, et qui n'offrent pas d'indications sur l'histoire des rapports entre les regroupements locaux dans les zones montagneuses reculées, ne permettent pas d'asseoir des conclusions tangibles sur les ajustements des rapports de force et sur les variations dans les relations d'*utani*. Toutefois, les données mettent en lumière la permanence des conflits entre les sociétés-métropoles de la zone centre-est de Tanzanie aussi bien qu'entre les regroupements lignagers des monts Uluguru. La présence du colonisateur a provoqué des déséquilibres et des réajustements dont l'impact précis sur les rapports entre ces groupes ne peut être mesuré. Il est toutefois indéniable que cette présence a donné lieu à une recrudescence des conflits. Les rapports entre les populations des zones montagneuses et les populations guerrières des Etats voisins sont restés des rapports de prédation. Ces relations ont été un frein considérable dans la formation

[100] Voir *Supra*, chapitre V.
[101] Fosbrooke et Young, *op.cit.*
[102] Fosbrooke et Youg, *Ibid.*

d'un pouvoir politique fort, participant ainsi à la reproduction de cet espace en tant que frontière.

3.2. La fixation des identités

Je ne reviens pas ici en détails sur un point qui a été largement mis en évidence pour l'ensemble de la Tanzanie, à savoir que la fixation des ethnonymes et des patronymes par les administrateurs des colonies et par les ethnologues a, sans conteste, contribué à figer les relations d'*utani* déclinées par les interlocuteurs. En élevant au rang de la norme le discours de quelques-uns, et en focalisant l'attention sur une entité dont les modes de constructions sont ignorés, les pratiques et les relations d'*utani* sont passées pour ce qu'elles n'étaient pas, à savoir des relations stables entre des modes de regroupements sociaux vastes (ethnie, clan). Le caractère local des pactes de cohabitation pacifique et des relations d'*utani*, leur démultiplication au fur et à mesure des trajets migratoires des familles de migrants vers les monts Uluguru et donc des mises en contact entre regroupements territoriaux, parallèlement à leur réduction en cas d'émergence de conflits ouverts, appartiennent à une histoire aujourd'hui difficile à restituer. Un travail sur les formes précises de l'oscillation des relations et des pratiques de l'*utani* est paradoxalement prisonnier du vide informatif sur la réalité historique de cet espace et de la pléthore monographique sur une construction allogène, l'ethnie Waluguru.

3.3. Evolutions de la question foncière

Enfin, je voudrais finir cet essai de reconstitution des rapports de force et des relations d'*utani* entre formations sociales aujourd'hui dites "Waluguru" en revenant sur les enjeux fonciers qui sous-tendent toute migration et nouvelle implantation sur un territoire. J'ai utilisé le schéma premiers occupants/nouveaux arrivants qui imprègne depuis une quarantaine d'années les réflexions ethnologiques concernant la question des formes du lien social pour rendre compte de la production et de la reproduction des relations d'*utani*. Ce schéma a été utilisé en Afrique Occidentale[103] aussi bien qu'en Afrique Orientale[104] pour restituer les logiques qui se trouvent au cœur des relations à plaisanteries. Sa pertinence peut être une nouvelle fois mise en lumière dans le cas des monts Uluguru.

En effet, aussi vastes que soient les monts Uluguru, il est évident que l'ampleur des migrations dans cet espace-frontière, *no man's land* spatial et institutionnel, a impliqué la rencontre et la cohabitation de groupes arrivés par vagues migratoires successives. Au fur et à mesure de l'accroissement de la densité de population, des formes nouvelles de cohabitation,

[103] Je renvoie en particulier à J.-L. Amselle (1989, 1996) et à C. Fay (1995) concernant le Mali.
[104] Voir le travail magistral de S. Lucas (1974).

autre qu'une stricte attribution de territoires voisins, se sont mises en place. On sait en particulier que la pénurie des terres exploitables pour l'agriculture a entraîné le développement d'une forme de location des terres appelé *ngoto*. Un regroupement territorial (un "clan") possédant suffisamment de terres cultivables louait à des nouveaux arrivants une partie de ces terres, contre le paiement d'un droit d'entrée, le *rubaka*, et le versement annuel d'une partie de la récolte, le *ngoto*[105]. Il s'agissait donc d'un système patron/clients établi entre les membres de deux clans, système qui a contribué à la mise en place et au renforcement de rapports dissymétriques de pouvoir. Je n'ai pas trouvé d'indications sur la mise en place de liens d'*utani* dans le cadre du *ngoto* à l'époque précoloniale, mais il est à noter que des informations de terrain mettent en lumière la forte probabilité de tels liens.

En effet, le maire du village de Mwalazi, du clan des Wachuma, avait été mon premier interlocuteur à mon arrivée sur mon terrain. C'était un grand propriétaire terrien qui employait des ouvriers pour cultiver ses terres. Or, alors que nous parlions des liens d'*utani* que son clan entretenait avec les clans des Wamaze et des Wabena, il m'a indiqué que nombreux étaient ses ouvriers originaires de ces deux clans *watani*, de sorte qu'il lui arrivait souvent, lors des visites sur ses terres, de "faire *utani*" avec eux, en particulier de leur voler leur houe ou de se moquer d'eux[106]. Certes, on peut considérer dans cet exemple que la possibilité de "faire *utani*" avec les ouvriers agricoles repose sur l'existence de liens d'*utani* préétablis, mais il me semble que le rapport patron/employé vient renforcer la pertinence de ces liens et ouvre la voie à une extension des pratiques de l'*utani* à des individus qui ne seraient pas "traditionnellement" des partenaires privilégiés de ce mode d'interaction.

Pendant la période coloniale, le *ngoto* est d'abord considéré comme une forme traditionnelle du système foncier de l'ethnie Waluguru, impliquant donc la reconnaissance officielle par les autorités coloniales de la propriété clanique des terres. Les chefs de clans reconnus par les Allemands puis par les Anglais dans le cadre du système de la *Native Authority*, qui n'étaient pas nécessairement les chefs traditionnels légitimes aux yeux des habitants[107], ont développé le système du *ngoto* jusqu'à faire travailler sur les terres mises sous leur responsabilité une centaine de personnes[108]. Au système patron/clients relativement

[105] Scheerder et Tastevin, 1950, *op.cit.*, p.248, Fosbrooke et Young, *op.cit.*, p.57-68.
[106] Journal, 30/08/2001 (4).
[107] Fosbrooke, H.A. et Young, R. *op.cit.* "*Certain lineage heads were not slow to step into the breach and claim rights and power far beyond those which they enjoyed in the indigenous system*". Il est à noter que les chefs qui sont reconnus par les autorités sont les descendants de Kingalu, dans la partie méridionale des monts Uluguru, et de Kingo dans la partie septentrionale. Lorsqu'en 1936, Kingalu est destitué pour cause de corruption, Kingo devient le chef de l'ensemble de la zone Uluguru, les autorités coloniales arguant du pouvoir militaire passé de son ancêtre Kisabengo/Simbamwene ("*Kingo was the 'only real chief' of Uluguru because of his grandfather's conquest of the Morogoro plains*", Pels, P. 2002. "Creolisation in Secret. The Birth of Nationalism in Late Colonial Uluguru, Tanzania", *Africa*, 72(1), 286-313.
[108] Maack, P. 1996. "We don't want terraces. Protest and Identity under the Uluguru Land Usage Scheme". In Maddock, G., Giblin, J. et Kimambo, I.N., *Custodians of the Land, op.cit.*, London : Eastern African Studies.

équilibré de la période coloniale se sont donc substituées des formes d'exploitation qui permettaient à ces nouveaux chefs de vivre du travail des autres. Les autorités britanniques, considérant qu'il s'agissait d'un dévoiement du principe du *ngoto*, ont décidé d'abolir ce système d'exploitation agricole en 1942[109]. Sa vivacité est pourtant attestée depuis lors.

Dans son ouvrage sur les conflits de 1955 entre les autorités coloniales, désireuses d'imposer des travaux de terrassement supposés améliorer la productivité agricole, et les populations locales, qui refusaient la pénibilité de ces travaux et constataient l'absence de bénéfices immédiats, Pamela Maack indique que des modes de propriété privée s'étaient développés dès la période précoloniale, parallèlement au système de patrimoine clanique des terres. On constate aujourd'hui que les stratégies familiales d'accession à la propriété perpétuent le morcellement des terres claniques, voire conduisent à rendre obsolète l'idée même de propriété commune des terres. Ainsi, le père de la famille qui m'avait logée à Nyandira m'avait entretenu à de nombreuses reprises des difficultés d'accession à la propriété. Il avait réussi à racheter un lopin de terre en contrebas de sa maison, lopin qui n'était ni la propriété de son clan ni celle du clan de sa femme. Il avait aussi acquis d'autres parcelles plus éloignées, qu'il voulait léguer à ses enfants à sa mort[110]. La pénurie des terres et l'appauvrissement des sols dans un espace aujourd'hui surpeuplé rendent compte des stratégies familiales d'accroissement de la propriété foncière.

De telles stratégies réduisent la légitimité des clans et des chefs de clans dans la transmission des terres. A mon sens, ce sont de tels faits qui contribuent au repli des pratiques de l'*utani* dans leurs formes "traditionnelles" d'entraide entre clans et de moqueries voire de violence ouverte. Les changements dans les conflits fonciers, qui prennent aujourd'hui l'allure de conflits familiaux et non claniques, affectent en conséquence les pratiques de l'*utani*, produits de ces conflits. Ces dernières se résument aujourd'hui à être des plaisanteries amicales, tandis que disparaissent les anciennes pratiques attestées par les travaux ethnographiques passés. Ces changements alimentent d'ailleurs le discours des "anciens" sur le non-respect des coutumes locales[111]. Autrement dit, les nouvelles inflexions de l'*utani* apparaissent devoir être saisies à partir des changements qui affectent les modes d'organisation sociale, et parmi eux, les formes de la cohabitation et du partage des terres chez des populations largement dépendantes des produits de l'agriculture.

---

[109] Maack, P. *Ibid. "The British abolished the practice of paying* ngoto *arguing that the original intention of the practice had become perverted by greedy elders. This ruling had little effect on the payment of* ngoto, *except to drive it underground, for it is still paid throughout the mountains today"*, p.165.

[110] Journal, 16/12/2001 (1), 30/01/2002, 31/01/2002. On peut noter que l'application du droit moderne dans le rachat des terres implique la mise en œuvre d'un mode de transmission des biens fonciers en ligne paternelle, et non maternelle.

[111] Journal, 21/09/2001 : entretien avec un vieil homme, dont j'ai appris plus tard qu'il était le chef reconnu du clan des Walelengwe. Après avoir donné des détails sur les pratiques d'*utani* (entraide dans le cadre des funérailles), cet interlocuteur affirme que les jeunes ne veulent plus suivre la coutume de l'*utani*, et qu'ils n'en saisissent plus l'importance.

Conclusion

Les ethnonymes des populations résidant dans le centre-est de la Tanzanie n'ont pas plus de consistance historique que dans le reste du pays. Le concept de Luguru présente une grande fluidité qui vient contredire toute tentative de détermination des caractéristiques d'un groupe social qui serait homogène et qui se répèterait à l'identique au cours du temps. L'histoire de l'espace dans lequel cet ethnonyme a fonctionné est composé de la somme des histoires des formations sociales restreintes, de type lignager et territorial, qui y ont migré. Elle tient nécessairement compte des déplacements incessants de ces groupes et des modalités de leur cohabitation.

La découverte des remaniements historiques auxquels l'ethnonyme Waluguru a donné lieu et le privilège accordé aux micro-histoires locales laissent entrevoir la généralisation à outrance des affirmations à propos de l'*utani* du type : "les Waluguru sont en relations d'*utani* avec tel groupe ethnique". Le sujet de cette énonciation étant indéterminé, c'est toute l'affirmation qui doit être révisée. Ayant montré dans les chapitres précédents que les relations d'*utani* sont des conséquences possibles mais non nécessaires de rapports de force validés et légitimés par des pactes d'alliance, le présent chapitre avait pour but d'illustrer les mêmes phénomènes dans un espace restreint. La reconstitution de l'histoire d'un espace sans frontières précises, dont le cœur choisi pour la présente démonstration est le massif des monts Uluguru, a consisté à souligner, dans une perspective diachronique, la variabilité des groupes en présence et les évolutions dans la forme des relations qu'elles entretenaient. Certes, les archives disponibles ne renvoient pas avec précision aux modalités pratiques d'effectuation des actes qui ont été appelés *utani* par le passé, mais des indications éparses attestent des alliances de non-agression qui étaient passées entre groupes présents à un moment donné dans un espace donné. Ces alliances venaient en même temps valider des rapports de domination de type protecteur/fournisseur de produits agricoles, c'est-à-dire des rapports de clientèle. Elles s'accompagnaient de la mise en place de relations d'*utani* qui confirmaient le partage des prérogatives des deux groupes alliés en instituant des pratiques d'entraide dans les moments difficiles. Aucune donnée historique n'apporte par contre des éléments permettant de savoir si des pratiques de "plaisanteries" avaient lieu entre les groupes ainsi alliés, bien que les personnes aujourd'hui interrogées affirment de l'ancienneté de telles pratiques.

Chapitre VII.

Construction et négociation des identités et des positions sociales : l'*utani* comme micropratique de pouvoir

"Le pouvoir, je crois, doit être analysé comme quelque chose qui circule, ou plutôt comme quelque chose qui ne fonctionne qu'en chaîne. Il n'est jamais localisé ici ou là, il n'est jamais entre les mains de certains, il n'est jamais approprié comme une richesse. Le pouvoir s'exerce en réseau et, sur ce réseau, non seulement les individus circulent, mais ils sont toujours en position de subir ou d'exercer ce pouvoir."
Michel Foucault, « *Il faut défendre la société* », 1997.

Un travail sur le champ sémantique de la notion d'*utani* nécessite de restituer ses usages présents. Il ne s'agit pas de partir de la réalité sociale pour la faire entrer dans la catégorie *utani*, mais de prendre comme point de départ cette catégorie, et de déterminer quelles sont les pratiques sociales qu'elle subsume. L'analyse des situations et des pratiques auxquelles les acteurs locaux appliquent aujourd'hui ce signifiant permet de rendre compte des enjeux sous-jacents qui les animent. Ces enjeux, toujours locaux, s'inscrivent dans deux grandes thématiques : l'identité et le pouvoir.

En premier lieu, le terme *utani* est appliqué à des pratiques qui fonctionnent comme des marqueurs des frontières des groupes. Elles participent donc de la production *in situ* des identités que les acteurs décident de mettre en avant. En second lieu, le référent *utani* désigne des pratiques qui réactualisent les enjeux de pouvoir passés ou dévoilent des enjeux présents pour imposer au cadre de l'interaction une certaine inflexion, placée sous le signe de rapports dissymétriques de pouvoir. Ces deux thématiques, traitées séparément dans un premier temps, doivent être envisagées comme les deux faces d'un même phénomène de positionnement des individus et des groupes dans l'espace social. Toute affirmation identitaire renvoie à la question du pouvoir, comme toute recherche d'assise du pouvoir prend, parmi d'autres stratégies, la voie d'un renforcement de l'identité.

La perspective adoptée dans cette partie est fidèle à la thèse centrale de ce travail, à savoir que le référent *utani* n'est pas un concept univoque désignant un ensemble de comportements bien délimités dans l'esprit des individus. C'est son application à une situation, c'est la qualification de certaines pratiques sociales par ce référent qui doit attirer l'attention du chercheur, et peut permettre de cerner leur "commun dénominateur". En d'autres termes, on prend au sérieux le caractère indexical des phénomènes sociaux, lesquels ne prennent sens qu'en fonction des circonstances de leur effectuation.

I. Les mises en scène de l'identité

Les pratiques qui sont qualifiées d'*utani* ont ceci en commun qu'elles puisent dans les référents identitaires classiques de l'espace social dans lequel elles sont mises en œuvre, en même temps quelles constituent une modalité des positionnements identitaires individuels et collectifs. Contre l'idée que les identités seraient des entités figées, transmises telles qu'elles au cours d'une histoire sans histoire, je propose de montrer qu'elles se caractérisent par des assignations au présent qui les produisent et les reproduisent à chaque rencontre entre locuteurs. Dans ce cadre, les pratiques dites de l'*utani* constituent des stratégies de rappel de l'identité ou de refus de l'identité assignée. Pour paraphraser certains des auteurs français ayant participé à la déconstruction épistémologique du concept d'ethnie, on dira qu'être Mluguru, Mnyamwezi, Mgogo, etc. n'est pas un état immuable mais un statut qu'on acquiert. C'est ce qu'établit une analyse fine des contextes de production des identités, des "configurations ponctuelles"[101] dans lesquelles ces identités surgissent. Les assignations identitaires *in situ* permettent de réaffirmer les frontières entre groupes ethniques ou claniques, c'est-à-dire de reproduire la distinction entre autochtones et étrangers.

1. Référents identitaires, stéréotypes et *utani*

1.1. Pertinence des catégories identitaires et pratiques de l'utani

Les référents identitaires ethniques et claniques sont quotidiennement utilisés par les acteurs locaux comme des catégories pertinentes pour se positionner et positionner les autres dans l'espace social. De nombreux exemples viennent illustrer ce propos. Les personnes que je connaissais demandaient fréquemment l'origine ethnique (*kabila)* d'un inconnu. Certains individus m'ont indiqué que poser une telle question à un inconnu pouvait être mal pris, et qu'il était souvent plus habile de demander la région d'origine de l'interlocuteur[102] ; mais j'ai constaté qu'entre amis ou familiers du moins, on allait généralement droit au but. J'ai déjà signalé qu'en Tanzanie, les référents ethniques n'étaient pas des lieux de cristallisation d'animosités anciennes, réactivées en fonction des conjonctures politiques, économiques et sociales, comme ils le sont dans de nombreux autres pays d'Afrique[103]. La majorité de mes interlocuteurs ont défendu cette spécificité tanzanienne. Beaucoup ont soutenu l'idée que dans l'espace urbain, les individus se souciaient de moins en moins de l'ethnie des gens qu'ils

[101] Castel, R. 1969. "Institutions totales et configurations ponctuelles". In Joseph, I. *et al., Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris : Editions de Minuit.

[102] L'espace national est découpé en sous-espaces ethniques, légitimés par les anciennes cartes ethniques (ces cartes ne sont plus utilisées dans les documents officiels d'aujourd'hui). Il suffit donc à un interlocuteur d'indiquer sa région d'origine pour que son groupe ethnique en soit déduit.

[103] A ce sujet, je renvoie à l'influence de l'idéologie *ujamaa* du socialisme à l'africaine de J.K. Nyerere, chapitre VIII.

fréquentaient. Ceci serait d'autant plus vrai que les interlocuteurs sont jeunes, ou se trouvent dans des positions sociales élevées. J'ai constaté malgré tout, sur mon terrain, que les individus connaissaient très fréquemment les groupes ethniques dont étaient originaires les co-résidents, les voisins, les amis ou les collègues de travail.

(1) Quatre familles vivaient dans la maison où je logeais à Morogoro. Je n'avais à aucun moment demandé aux femmes leur groupe ethnique d'origine. Elles ont été les premières à aborder le sujet. Nous n'évoquions pas fréquemment la question de l'*utani*, car j'avais décidé de ne leur demander leur aide que pour m'accompagner à des enterrements. Je n'avais donc jamais fait d'entretiens avec elles. Mais il arrivait que nous échangions quelques remarques sur mes recherches, et c'est dans ce contexte qu'elles en venaient à évoquer leur groupe ethnique, souvent dans un but didactique d'explication des relations d'*utani* : elles me disaient, "par exemple, moi qui suis x, et bien j'ai *utani* avec y". La référence aux appartenances ethniques émergeait dans d'autres contextes, souvent pour plaisanter (et je reviens plus loin sur ce point), mais aussi dans un but apparemment informatif. Dans ma maison d'accueil, chaque personne avait connaissance du groupe ethnique d'origine des autres résidents.

(2) J'avais constaté que certaines personnes semblaient réticentes à mentionner leur groupe ethnique. C'est le cas du directeur de l'organisme de développement agricole des monts Uluguru, qui m'avait affirmé qu'être Mnyamwezi n'avait, pour lui, aucune signification. Sa mère était professeur d'anglais, son père professeur d'histoire ; ils avaient vécu dans différentes régions de Tanzanie ; lui-même avait fait ses études en Angleterre. La référence ethnique était, selon ses dire, sans signification[104]. Il est vrai que les individus se situant dans les classes intellectuelles supérieures de la société se réfèrent à d'autres critères que l'appartenance ethnique pour se distinguer des autres : possessions matérielles, maîtrise de la langue anglaise, fréquentation de certains lieux (restaurants, bars, écoles, etc.). C'est un fait dont j'avais pu constater l'importance en fréquentant les familles de professeurs de la faculté d'agriculture de Sokoine University à Morogoro.

(3) Ce déni de l'importance du référent ethnique, je l'ai observé chez une des femmes de la maison où je vivais, Mama S. Un jour, alors que nous nous promenions en évoquant la question des identités ethniques, je lui avais demandé quelles étaient ses origines ethniques. Elle m'avait répondu que son père était Mrangi et sa mère Mluguru, mais elle ne m'avait pas précisé l'identité qu'elle s'attribuait[105]. Elle avait insisté sur le fait qu'elle voulait qu'on l'appelle à la manière européenne, par son prénom ou par le nom de famille de son père (ce qu'elle ne m'avait jamais demandé de faire, puisque je l'appelais toujours Mama S[106].). Une semaine plus tard, au cours d'une rencontre avec un de mes amis Mmassai, celui-ci lui avait demandé de quelle ethnie elle

[104] Journal, 15/12/2001

[105] Journal, 01/10/2002 : je précise que les Waluguru se disent matrilinéaires, alors que les Warangi sont patrilinéaires.

[106] En Tanzanie, on nomme une mère de famille en accolant le nom d'un des enfants au terme *mama* (qui signifie "maman", mais aussi "madame"), le père de famille en accolant le nom d'un des enfants au terme *baba* ("papa").

venait. Elle avait répondu "Mmassai". J'ai précisé à Eduardi que cela était faux, et qu'elle était Mluguru. Mama S. a dénié en riant, et mon ami lui a demandé si elle n'était pas plutôt Mrangi. Elle a acquiescé, et mon ami Mmassai lui a précisé qu'il avait deviné quelle était son identité ethnique parce qu'elle avait le type physique des Warangi. Il lui a expliqué être d'un groupe massai vivant dans la région d'Handeni, dans le centre-nord de la Tanzanie, groupe qui vit côte à côte avec les Warangi[107]. Dans cette interaction, Mama S. semble donc se reconnaître de la catégorie Warangi, que lui assigne l'ami Mmassai, et refuse l'identité de Mluguru[108].

Les exemples cités, qui indiquent l'ambiguïté qui peut recouvrir les identités individuelles, ne doivent pas laisser croire que les référents ethniques ne seraient pas pertinents. Ils sont au contraire largement employés, que ce soit dans un but d'affirmation identitaire, ou dans un but de refus des identités assignées.

On constate qu'au sein d'un groupe dont les membres se reconnaissent d'une même appartenance ethnique, c'est la distinction en termes de clans qui devient pertinente. Dans le village de Nyandira, chaque individu pouvait décliner une identification ethnique, celle de Mluguru, conjuguée à une identification clanique.

(4) Le père de famille de Nyandira avait un jour soudainement entrepris, sans que je le lui ai demandé, de m'expliquer qu'on pouvait définir trois niveaux identitaires en Tanzanie : il m'a dit que lui-même et tous les gens du village se sentaient d'abord tanzaniens, ensuite Waluguru, ensuite d'une identité clanique. Il a cité les groupes claniques Walelengwe, Wambiki, Wachiro, etc. Il a considéré que ces trois niveaux étaient d'égale importance, mais a affirmé que seule l'identité de "tanzanien" était commune à tous, de sorte qu'elle participait à la construction d'un sentiment d'unité. Il a mentionné, pour exemple, quelques noms de groupes ethniques qui vivent, comme il me l'a précisé, dans la région de Morogoro (Wangulu, Wazigua, Wakaguru)[109].

[107] La personne Mmassai que je mentionne ici est née et a vécu dans un village à deux heures de route environ de la ville d'Handeni. Les villages (*boma*) massai, en retrait de la route principale, ne sont pas très éloignés des villages qui la bordent, habités par des populations bantu sédentaires pratiquant l'agriculture (dont les Warangi). Ces deux groupes, qui se considèrent très distincts, ont des contacts quotidiens. Les Wamassai insistent sur leur spécificité d'éleveurs, et méprisent souvent en riant le travail d'agriculture.

[108] 07/10/2002 (2).

[109] Journal, 16/12/2001 (2).

(5) Au cours de mes entretiens à Nyandira, j'ai constaté qu'en effet, chaque personne pouvait m'indiquer quel était son clan. Ces indications pouvaient se faire selon deux modalités : soit je demandais directement à la personne de me préciser son appartenance clanique, en utilisant le terme *ukoo*[110] pour traduire la notion de clan, et la personne me répondait sans hésitation ; soit les personnes introduisaient elles-mêmes, sans que je l'ai évoqué auparavant, le nom de leur clan. Tous pouvaient me citer les noms de quelques autres clans de la région. J'avais essayé de faire des entretiens test dans lesquels je n'étais pas la première à mentionner le concept *utani*, et le concept *ukoo*. L'objectif était de déterminer si ces concepts émergeaient spontanément chez mes interlocuteurs. J'avais demandé à mon traducteur, que j'employais toujours à ce stade initial de ma recherche, de faire de même. Dans ces entretiens test, nos interlocuteurs avaient d'eux-mêmes introduit ces notions, ou des noms précis de clans et d'ethnies. Sur le moment, je m'étais dit que cela signifiait qu'*utani* et *ukoo* étaient des catégories quotidiennes et pertinentes pour les interlocuteurs, mais j'ai réalisé par la suite que les entretiens avaient pu être biaisés par l'intervention en amont de mon traducteur. En effet, tout m'incline à penser que mon traducteur avait dû prononcer le terme *utani* lorsqu'il était allé organiser ma rencontre avec les interlocuteurs. Toutefois, cela n'infirme en rien l'idée que la notion de clan, à Nyandira, n'aurait pas de légitimité. Les enfants portent des prénoms qui sont choisis dans un ensemble de prénoms attachés au clan du père[111] ; l'interdit de se marier dans un même clan a été de nombreuses fois souligné ; les relations d'*utani* sont à chaque fois présentées en recourant aux noms des clans ; enfin, à Morogoro, des noms de clans luguru désignent des rues (*Mlapokolo*), ou sont utilisés pour désigner un passant dont on ne connaît pas l'identité (en particulier, celui de Mwenda) ; enfin, les chauffeurs des navettes qui font des allers-retours entre Morogoro et Mgeta, ayant appris que je logeais chez une personne du clan Mbiki, avaient décidé de me surnommer Mbiki.

Ces différents exemples indiquent que les référents ethniques et claniques institués par les administrateurs et les ethnologues "font partie du paysage" : ils sont utilisés par les individus pour s'identifier ou identifier les autres. On remarque que certains individus refusent ces appellations, mais ils ne peuvent faire comme si elles n'existaient pas. Ils se positionnent contre elles, mais admettent qu'elles constituent des catégories de référence. Ces exemples mettent aussi en évidence le souci constant de classement des individus dans l'espace des identités disponibles. Ces classifications ne sont pas toujours aisées : certains signes corporels ou vestimentaires permettent parfois d'effectuer un classement rapide[112] ; mais quand les

[110] TUKI. 2001. *ukoo* = clan, kinship, family ; *jina la ukoo* = family name.

[111] La pratique de choisir le prénom d'une enfant parmi un ensemble de prénoms associés au clan du père (le prénom *mtala*) est attestée depuis les travaux du père McVicar, 1935. Ce fait est remarquable dans une populations à filiation matrilinéaire. Ainsi, le père de famille qui me logeait était du clan des Wambiki, et sa femme du clan des Walelengwe. Les garçons portaient les noms de Jaka, Banzi et Zigua, qui sont associés au clan des Wambiki, et les 3 filles se font appeler Mbiki, bien qu'elles appartiennent au clan de la mère et soient donc Walelengwe. Pour m'expliquer cette spécificité d'assignation, une cousine des enfants m'a dit que Jaka, Banzi et Zigua était un seul nom (*jina moja*).

[112] Le groupe des Wamassai constitue aujourd'hui l'exemple le plus frappant de distinction par des signes corporels et vestimentaires. De nombreux Wamassai ne s'habillent pas à l'occidentale, mais portent des tuniques de couleur rouge ou

marqueurs identitaires visuels disparaissent, les individus en viennent couramment à demander l'origine de l'interlocuteur ou de la personne dont on parle. J'évoque ces points pour rappeler, comme je l'ai déjà souligné, qu'en Tanzanie comme dans les autres pays du continent africain et du monde, les locuteurs se sont réappropriés les catégories ethniques et claniques fixées par le discours politique et scientifique européen.

J'ai présenté auparavant le fait que, pour parler au chercheur des pratiques relevant de l'*utani*, c'est-à-dire dans le cadre d'un discours de distanciation par rapport aux pratiques, qui plus est destiné à la figure emblématique de l'ethnologue incarnant l'intérêt pour la tradition, les interlocuteurs puisent dans le discours catégoriel de l'ethnologie[113]. Ce phénomène est aussi évident dans l'énonciation pratique, *in situ*, de paroles qualifiés d'*utani*. Autrement dit, les noms d'ethnies et de clans constituent les référents principaux qui sont aujourd'hui en jeu dans les situations relevant de l'*utani*.

(6) Au cours de la période passée à Nyandira, je n'avais guère entendu de propos que j'arrivais à relier à ce que je pensais être l'*utani*[114]. J'avais pourtant noté que la cuisinière du centre d'agriculture rappelait souvent à un nouveau conseiller agricole, originaire de la région Moshi, qu'il était Mchagga. Cela la faisait souvent rire aux éclats, mais je n'ai jamais pu saisir ses propos dans leur totalité. Bien qu'on m'ait assuré, dans les entretiens, que des plaisanteries rangées dans la catégorie d'*utani/ugongo* pouvaient être prononcées à l'encontre des membres d'un autre groupe clanique, je n'ai pas été le témoin d'une interaction de ce type au cours de mon séjour à Nyandira, nommée comme telle par les interlocuteurs. Même dans les enterrements, qui sont présentés dans la littérature ethnologique comme les principaux lieux de production de l'*utani*, je ne parvenais pas à déterminer des attitudes ou à surprendre des paroles qui pouvaient relever de ce type de relations à plaisanteries entre clans.

violette. Ils se chaussent de sandales en plastique faites de caoutchouc de pneu. Les hommes tressent des fils de laine qu'ils attachant à leurs cheveux, tandis que les femmes se rasent la tête. Enfin, les hommes gardent accrochés à leur ceinture un gourdin et un long poignard, et les femmes portent des colliers de perles et des bracelets en cuivre. Ils se distinguent donc aisément, par leur tenue, du reste de la population.

[113] *Supra*, chapitre III.

[114] Voir *Supra*, chapitre III, sur la difficulté à se défaire des catégories préconstruites de l'ethnologie

(7) A Morogoro, j'ai surpris une conversation entre une voisine et un homme avec lequel elle discutait. Je n'en ai saisi que des bribes, car je ne faisais que passer. J'ai retenu ces quelques phrases. La femme plaisantait sans doute avec l'homme en lui disant : "*Mimi Mnyamwezi. Tuongee kinyamwezi*" (je suis Mnyamwezi. Parlons kinyamwezi ensemble), à quoi l'homme a répondu, sans rire : "*Wanyamwezi hawaongei*" (les Wanyamwezi ne savent pas parler/ ne parlent pas). La femme a alors répliqué : "*Wewe ! Naona unapenda utani* !" (et bien toi, je vois que tu aimes l'*utani*), et elle a ri. Il s'agit donc de propos que les interlocuteurs regroupent sous l'étiquette *utani*, et qui mettent en jeu les référents ethniques des interlocuteurs[115].

(8) J'ai assisté à l'enclenchement de paroles d'*utani* entre le chauffeur d'une ONG basée à Morogoro et une femme qu'il ne connaissait pas. J'étais assise sur la banquette arrière du véhicule, lorsque le chauffeur a décidé de s'arrêter pour prendre en stop une femme qui lui faisait signe sur la route. Elle est montée à l'avant du véhicule, mais sans nous saluer. Le chauffeur a redémarré, puis lui a fait remarquer qu'elle n'avait pas dit bonjour. La femme a répondu : "*Mbona unanisema, wewe* mtani *wangu* ?" (Pourquoi tu me critiques, tu es mon *mtani*?)[116]. Le chauffeur s'est alors enquis de son groupe ethnique, qui s'est avéré être celui des Wanyamwezi. Il lui a annoncé qu'il était Mpogoro, et que par conséquent, il pouvait la critiquer, lui faire des remarques, même désobligeantes (*ku-m-sema*). Il est revenu sur le fait qu'elle n'avait pas salué en montant, et a précisé que c'était sans doute une façon de faire habituelle chez les Wanyamwezi ("*Ndo tabia yao kwetu*" : ça, c'est leurs manières, par chez vous). Il a ri de ses paroles, tandis que la femme est restée silencieuse, mais a esquissé des sourires. L'échange a rapidement pris fin, la femme indiquant qu'elle était arrivée à destination. J'ai demandé au chauffeur s'il s'agissait d'*utani*. Il a été étonné de voir que je connaissais ce terme, et a répondu qu'en effet la femme et lui avaient "fait *utani*" parce qu'elle était Mnyamwezi et lui Mpogoro, et qu'en outre, elle avait été malpolie[117].

Ces exemples, parmi d'autres, montrent que les catégories identitaires sont reprises par les individus dans les échanges d'*utani*. Elles le sont à la fois comme justificatif de l'*utani* (la cuisinière rit du conseiller agricole *parce qu'il* est Mchagga ; le chauffeur attend de savoir si la femme appartient à un groupe *mtani* du sien pour entamer un échange de propos dits d'*utani*) et comme contenu de l'*utani* (le chauffeur fait des plaisanteries qui portent sur le groupe des Wanyamwezi dans sa totalité). Le marqueur identitaire fournit un cadre à l'énonciation et à l'adoption de certains comportements, en même temps qu'il en est la ressource.

[115] 20/08/2002 (1).

[116] *ku-m-sema(mtu)* signifie critiquer, faire des remarques désobligeantes au sujet de quelqu'un, dire des choses méchantes sur le dos de quelqu'un, dire des ragots. (TUKI. 2001. la distinction entre *ku-sema* (parler, dire) et *ku-m-sema mtu* n'est pas indiquée, mais on trouve malgré tout, à l'entrée *ku-sema,* les traductions suivantes "1. speak, say 2. scold, speak against 3. backbite, badmouth").

[117] Journal, 02/10/2002.

1.2. Les "caractères culturels et identitaires" comme opérateurs de la différence

Dans les représentations locales, des pratiques culturelles, religieuses, sociales, etc. spécifiques caractérisent chaque groupe ethnique. L'évocation d'un ethnonyme donné appelle des commentaires qui renvoient aux clichés circulant sur les groupes en question. J'ai assisté à de nombreuses discussions au cours desquelles un individu se voyait attribuer les comportements qui sont pensés comme les stéréotypes de la catégorie identitaire à laquelle il est identifié ou à laquelle il s'identifie.

(9) J'ai souvent entendu dire que les Wagogo était des mangeurs de viande, qu'ils pouvaient se contenter de se nourrir de cet aliment. Dans la maison où je résidais à Morogoro, une des femmes était Mgogo. Elle cuisinait très régulièrement de la viande, et en grande quantité. Les autres femmes plaisantaient souvent sur son grand appétit. Au retour d'un voyage dans son village natal, elle avait ramené de la viande de buffle séchée, dont elle avait revendu une part aux autres femmes, mais dont elle s'était octroyée un large morceau. Cela avait donné lieu à de nouvelles remarques sur l'inépuisable amour de la viande chez les Wagogo. Le même cliché sur les Wagogo a été attesté au cours d'une soirée chez d'autres amis. Une invitée avait refusé de rester pour dîner, en prétextant que dans cette maison, il n'y avait jamais de viande au repas. Un des hôtes avait répliqué que les Wagogo posaient toujours problème dans les dîners car ils n'aimaient que la viande[118].

(10) Une amie des femmes de la maison était venue raconter quelques-unes de ses mésaventures. Elle parlait d'une femme qu'elle avait rencontrée à Dar-es-Salaam, pour des raisons commerciales, et qui avait essayé de lui vendre des marchandises à des prix surévalués. Mama E. a demandé quel était le groupe ethnique d'origine de cette femme. Son amie lui a répondu que celle-ci était Mchagga. Mama E. a alors répliqué qu'il fallait toujours se méfier des Mchagga, à cause de leur amour immodéré pour l'argent. L'avarice est le trait le plus fréquemment attaché au groupe ethnique des Wachagga.

(11) La veille du mon départ pour la France, un ami Mmassai était venu me faire ses adieux. La maison était en effervescence, les enfants se pressaient autour de lui pour le regarder et lui poser des questions. Chacune des femmes de la maison est passée le saluer et s'est extasiée de le voir dans la maison. Mama S. a engagé le dialogue avec lui, cherchant à confirmer la véracité de ce qu'elle savait du groupe Massai : "*Est-ce que tu sais sauter ? Est-ce que tu utilises ton bâton pour frapper ? Ça doit faire mal. Elles sont jolies, tes chaussures. Ils sont beaux, tes cheveux ! C'est toi qui les tresses*[119] ?". Pour comprendre le sens de ces questions, je rappelle que les Wamassai sont connus pour avoir une danse au cours de laquelle ils sautent sur place en chantant[120]. En outre, comme indiqué plus haut, ils portent souvent un gourdin à leur ceinture.

[118] 10/09/2002

[119] Ces propos sont une retranscription libre des questions posées par Mama S., que j'ai notées de mémoire le lendemain.

[120] La danse est plus complexe que cela. Sans entrer dans des détails de chorégraphie, je peux indiquer que j'ai assisté à des danses au cours desquelles les jeunes hommes Massai se placent de front face aux jeunes filles. Les hommes sautent sur

Considérés comme un groupe de guerriers, les Wamassai sont craints, bien qu'ils soient aussi perçus comme des personnes pacifiques. Quant aux chaussures et aux cheveux tressés, ils s'agit de marqueurs corporels communs aux hommes Massai. En dehors de cette situation, j'ai aussi souvent entendu dire que les Wamassai ne buvaient que du lait et du sang. J'avais ramené une photo d'un mariage dans un village Massai auquel j'avais assisté. Sur cette photo, on voit du sang couler de la veine jugulaire d'une vache, recueilli dans une gourde en graine de baobab. Les femmes de la maison m'avaient demandé si je n'avais que du sang à boire au cours de ce week-end[121]. J'ai pu constaté la part de méconnaissance, et donc de cristallisation des imaginaires, qui entoure le groupe Massai[122].

Ces exemples montrent qu'un vaste ensemble de représentations sociales circule au sujet des groupes ethniques. Des pratiques culturelles, réelles ou fictives, caractérisent chacun d'eux, bien souvent sous la forme de clichés, d'idées préconçues. On remarque que dans la plupart des exemples présentés, les pratiques qui sont considérées comme caractéristiques d'un groupe ethnique donné sont évoquées sur un mode substantialiste, c'est-à-dire qu'elles sont énoncées comme des caractéristiques intrinsèques à un groupe pensé comme totalité homogène.

Dans les situations évoquées jusqu'à présent, l'énonciation de ces représentations sociales ou de ces stéréotypes n'était pas liée à des contextes d'*utani*. L'exemple (9) peut être ambigu : je ne me souviens pas que les plaisanteries sur les Wagogo ont été qualifiées d'*utani* par les interlocuteurs, au moment où elles étaient énoncées, mais il s'agissait d'une situation qui ressemble fort à celles que je présente maintenant. Dans ces situations, ce que j'ai appelé plus haut le "contenu" de l'*utani* joue de façon manifeste avec le registre des clichés, des raccourcis sur les pratiques culinaires, économiques, religieuses, etc. des groupes ethniques.

---

place en chantant tandis que les filles restent les pieds au sol mais bougent en cadence les épaules et la tête. Par des chants spécifiques, elles répondent aux hommes. Par moment, un des hommes peut s'avancer en sautillant pour se placer face à une des jeunes filles. Apres quelques bonds, il se retourne brusquement, en faisant pivoter sa tête vigoureusement, de sorte que ces longs cheveux viennent frôler le visage de la fille, puis il revient à sa place.

[121] Environ 1 litre de sang a été ainsi recueilli. Je n'ai pas revu cette gourde par la suite, mais on m'a dit que le sang avait été bu par les mariés. Durant le séjour, les repas étaient constitués de thé au lait le matin, de riz et/ou de viande à midi et le soir. Une bête avait été abattue et grillée à l'occasion du mariage, mais la viande ne semble pas faire partie de l'alimentation quotidienne.

[122] Journal, 07/10/2002 (2).

(12) Les individus se disant Waluguru et les individus s'identifiant à d'autres groupes ethniques s'entendent pour dire que les Waluguru aiment beaucoup "faire *utani*". Il s'agirait d'un trait spécifique à ce groupe ethnique. A Morogoro, une jeune fille originaire d'un village des monts Uluguru travaillait comme employée de maison pour une des femmes chez lesquelles je vivais. Il lui arrivait souvent d'évoquer son identité Luguru, pour des raisons diverses. Un jour où, contrairement à son habitude, elle se montrait peu enjouée, je lui avais demandé pour quelle raison elle était morose, et si elle n'aimait plus les "blagues" (terme que j'avais traduit par *utani*). Elle m'avait répondu : "*Si mimi Mluguru*?" (Ne suis-je pas une Mluguru ?), comme si la seule évocation de ce référent ethnique suffisait à faire correspondre, de manière implicite, le prédicat suivant : le plaisir de "faire *utani*"[123].

(13) La rencontre déjà évoquée entre le chauffeur d'une ONG et une auto-stoppeuse (8) manifeste cet usage des clichés dans les propos de l'*utani*. Le comportement de la femme devient le stéréotype des manières du groupe dont elle se reconnaît. La phrase prononcée par le chauffeur ("*Ndo tabia yao kwetu*", c'est-à-dire "ça, c'est leurs manières, par chez vous"), en mélangeant troisième personne du pluriel (*yao*, leurs) et deuxième personne du pluriel (*kwetu*, chez vous), révèle l'assimilation qui est faite entre l'interlocuteur dans la situation présente, et son groupe d'appartenance. Les pratiques de celui-là représentent celles du groupe en même temps qu'elles en sont l'incarnation.

(14) Un père de famille, Baba E., m'avait présenté un de ses apprentis, en me précisant qu'il était originaire de la région de Tanga, au nord-est de la Tanzanie. Il avait ajouté que les gens de Tanga étaient des fourbes et des hypocrites, qui aimaient raconter des mensonges. Ni Baba E. ni son apprenti ne riaient pendant l'énonciation de ces paroles, mais Baba E. avait donné une tape dans le dos de l'apprenti. Sa femme, qui nous accompagnait, m'avait regardée en riant, et avait précisé que son mari aimait plaisanter avec son apprenti ("*anapenda kumtania tu*" : il aime "faire *utani*" avec lui/il aime le faire tourner en bourrique)[124].

On pourrait prolonger à l'envi ces exemples d'assignation du référent *utani* à des situations qui conjuguent énonciation de plaisanteries et référents ethniques. L'objectif était de fournir des matériaux de première main indiquant 1) que le référent *utani* est utilisé par les individus pour caractériser certaines situations/interactions/pratiques 2) que ces situations comprennent des modalités énonciatives de type comique, souvent mais pas nécessairement repérables par les rires qu'elles induisent 3) et que les propos tenus puisent très largement dans les traits culturels, psychologiques, culinaires, économiques, moraux, etc. qui, dans les représentations locales, sont attachés à un groupe social identifié par son ethnonyme.

[123] Journal, 06/09/2002.
[124] Journal, 22/08/2002 (2) et (3).

2. Identité construite et identité négociée

2.1. Production et reproduction des identités

Le recours aux référents identitaires ethniques ou claniques est souvent interprété comme la preuve que les pratiques de l'*utani* seraient des traditions ancestrales, des survivances de pratiques passées perpétuées telles quelles dans le présent de l'observation. Contre cette vision idéologique d'une Afrique authentique et sans histoire, et dans la perspective pragmatique qui est la mienne, il serait plus approprié de dire que cet usage des référents identitaires indique le constant repositionnement des individus dans le réseau des identités aujourd'hui disponibles, légitimes et signifiantes. L'*utani* constitue ainsi un observateur des modalités de production et de reproduction des identités au présent.

Par le passé, la définition identitaire des groupes dépendait du contexte socio-politique dans lequel elle s'inscrivait ; j'ai détaillé ce point dans la partie sur les relations entre les formations sociales en Tanzanie à l'époque précoloniale. A partir de la période coloniale, un travail de fixation de ces identités s'opère : les administrateurs et les ethnologues, ainsi que les acteurs locaux, sont les agents de la construction des catégories ethniques et claniques que l'ethnologue d'aujourd'hui croise sur son chemin, parce qu'elles sont devenues les catégories identitaires de référence. Il s'ensuit que les groupes ne se reconnaissent plus d'une identité commune variable, mais tendent à se référer à des catégories préconstruites.

Pourtant, il convient de souligner que les individus n'appartiennent pas à un groupe par essence, mais par leur *assignation* à ce groupe, soit par assignation interne (un individu s'identifie à un groupe), soit par assignation externe (les autres identifient un individu à un groupe). Il me semble qu'on peut poser l'hypothèse qu'aujourd'hui, au cours des pratiques rangées par les individus sous l'étiquette *utani* s'opère un travail d'assignation identitaire.

A l'évidence, lorsque les individus invoquent la catégorie identitaire qu'ils considèrent la leur, ou celle de leurs interlocuteurs, pour justifier les pratiques d'*utani*, ils affirment sa pertinence. Dire à l'ethnologue, comme je l'ai entendu des centaines de fois, "*les Wanyamwezi font utani avec les Waluguru*" ; ou dire à un autre tanzanien, "*toi, le Mnyamwezi, vous avez de mauvaises manières*" (exemple 8), c'est valider les ethnonymes existants. Mais c'est aussi assigner une nouvelle fois à l'autre sa place dans le réseau des identités disponibles. C'est lui dire, "toi tu appartiens à ce groupe", groupe dont l'ethnonyme suffirait à attester de l'existence. C'est ce qu'indique l'exemple suivant :

(15) A Morogoro, j'avais sympathisé avec un jeune vendeur de souvenirs d'une vingtaine d'années, qui tentait à chaque fois de me faire acheter des statuettes, des instruments de musique et des peintures. Etonné de me voir fréquemment, il m'avait demandé si j'étais une étudiante de l'école de swahili de Morogoro, tenue par des religieux, qui attire de nombreuses étrangers, souvent dans le but de participer à des projets de développement (on y trouve des "*peace corps*" américains et des membres d'ONG). Je lui avais expliqué que j'étais venue faire des recherches sur la culture (*mila*), et plus précisément sur l'*utani*. Il avait alors entrepris, en compagnie d'un ami vendeur, de m'expliquer ce qu'était, selon lui, l'*utani*. Pendant ses explications, un troisième ami s'est approché pour écouter ce qui se passait. Le jeune vendeur l'a alors désigné en me disant qu'il était son *mtani*, que c'était un Msukuma, et qu'il pouvait l'embêter sans qu'il puisse réagir (et se faisant, il lui a arraché le torchon que celui-ci tenait au dessus de la tête pour se protéger de la pluie qui commençait à tomber). Il lui a ensuite indiqué que je travaillais sur l'*utani*. J'ai alors demandé à ce nouvel interlocuteur s'il était d'accord pour dire que les Wagogo étaient ses *watani*. Il a nié, en répliquant une phrase proche de celle-ci, notée dès mon retour chez moi: « *Huyu si mtani wangu, wanafanya kazi shambani kwetu. Sisi bossi wao* » (Lui, il n'est pas mon *mtani*, ils travaillent dans nos champs, nous sommes leurs patrons)[125].

Cette situation est l'exemple d'une assignation identitaire extérieure : un vendeur "rappelle" à son ami son identité ethnique (Msukuma), mais ce faisant, il la pose comme quelque chose d'irréfutable, de déjà-là. L'autre accepte cette assignation, affirmant par ses propos qu'il se reconnaît bien Msukuma. Les processus par lesquels s'opèrent les "positionnements socio-subjectifs" des acteurs, selon la terminologie employée par Cécile Canut[126], c'est-à-dire la manière dont les individus se placent individuellement sur l'échiquier des identités sociales et se "ressentent" d'une identité donnée, sont ici visibles : assignation externe, acceptation de cette assignation, pratiques d'*utani* (saisie du torchon), passage d'une interaction entre deux individus (emploi du singulier : *huyu*, *mtani*, *wangu*) à une problématique qui met en jeu les groupes (emploi du pluriel : *wanafanya kazi*, *kwetu*, *sisi*, *wao*). Dans le cas présent, les individus tendent à réaffirmer des positions et des statuts pré-assignés, plutôt qu'ils ne les remettent en question. On est dans une logique de reproduction des identités.

Le contexte de cet événement doit être pris en compte pour ne pas déformer notre analyse : l'*utani* dont j'ai ici été le témoin constituait en quelque sorte une mise en situation des propos tenus jusque là entre le vendeur et moi, une production didactique destinée à me faire comprendre l'*utani*. Du coup, lorsque le premier vendeur désigne son ami en le qualifiant de Msukuma, il s'inscrit dans la logique de ses propos précédents, logique dans laquelle il

[125] Journal, 06/04/2002.

[126] Canut, C. 2002. "Pouvoirs, places et filiation. Les *Senankuya* au Mali", *Cahiers de Praxéologie,* 38,175-197.

avait insisté sur les référents identitaires. La reproduction de leurs positionnements identitaires semble donc être influencée par ma présence, et mes attentes supposées. Mais des exemples divers, dans lesquels je tiens pour sûr que des pratiques qualifiées d'*utani* n'étaient pas enclenchées en réaction à ma présence, indiquent que ces processus de positionnement identitaire à travers les pratiques de l'*utani*, par inscription dans l'espace des identités ethniques, sont un phénomène fréquent. On le voit dans les situations précédemment évoquées (6), (8), et (14).

Dans le cas (6), le rappel de la région d'origine du nouveau conseiller agricole, la région Moshi, constitue une assignation produite de l'extérieur – et non par la personne elle-même – de son identité de Mchagga. Elle permet a contrario pour les producteurs de cette assignation de se positionner à un autre point de l'espace des identités ethniques.

En (8/13), le travail de déchiffrement spontané opéré par l'auto-stoppeuse lui permet de supposer que le "cadre"[127] de l'échange pourrait être l'*utani* ("*Mbona unanisema, wewe* mtani *wangu* ?" (Pourquoi tu me critiques, tu es mon *mtani*?), et provoque le jeu des déclinaisons des identités ethniques.

L'exemple (14) illustre le rapport qui s'opère entre une énonciation qui entre dans le cadre de l'*utani* et des positionnements identitaires. Ces positionnements s'effectuent par assignation externe d'une identité (à une personne qui, dans ce cas, ne la confirme ni ne la dément) dont le locuteur de l'assignation se démarque (il met en lumière la fourberie des gens de Tanga pour mieux s'en détacher)[128].

Les analyses contextuelles des situations d'assignation du terme *utani* présentées ci-dessus se réfèrent sans ambiguïté aux conceptions dites pragmatiques de la langue. Contre l'illusion instrumentaliste selon laquelle le langage se réduit à un moyen matériel de communication du savoir, ou de transmission de l'information, la pragmatique comme science des usages sociaux et contextuels de la langue défend l'idée que la signification d'un énoncé ne se donne pas en-soi mais dans le rapport qu'il entretient avec des éléments extérieurs à lui-même[129]. C'est ce que rappelle J. Bouveresse, en référence au philosophe L. Wittgenstein : "*Considérée en tant que simple fait, abstraction faite de son* usage *convenu, une proposition*

[127] Au sens goffmanien du terme de "cadre" (Goffman, E. 1991. (1ère ed. 1974). *Les cadres de l'expérience*, Paris : Editions de Minuit), mais aussi dans la perspective adoptée par Bourdieu quand il explique que dans la "situation objective" d'interaction, les acteurs savent déchiffrer les indices sociaux nécessaires à l'ajustement des pratiques ("sémiologie spontanée"), Bourdieu, P. 2000. (1972)., *op.cit.*, p.228-231.

[128] Dans cet exemple, le locuteur considère, avec raison d'ailleurs, que l'ensemble des auditeurs "connaît" son identité ethnique (il est Mpogoro), de sorte qu'il ne la mentionne pas.

[129] Parmi une multitude de travaux, voir les ouvrages fondateurs : Wittgenstein, L. 1961. (1945). *op.cit.*; Austin, J.L. 1970 (1962). *Quand dire c'est faire,* Paris ; Searle, J.R. 1972 (1969). *Les actes de langage*, Paris : Hermann ; Sapir, E. 1968. *Linguistique*, Paris : Gallimard ; mais aussi Malinowski, B. *Les Jardins de Corail*, Bourdieu, P. *1980. Le sens pratique, op.cit.*; Bauman, R., *Verbal Art as Performance, op.cit.;* Bauman, R. et Sherzer, N. 1974. *Explorations in the Ethnography of Speaking, op.cit.;* Duranti, A. 1997. *Linguistic Anthropology, op.cit.*; Duranti, A. et Goodwin, C. 1992. *Rethinking Context : Language as an interactive Phenomenon, op.cit.*

possède une structure *qui détermine a priori la forme, mais non le contenu de toute signification qu'elle est susceptible d'avoir. Le fait qu'elle soit composée d'éléments en tel ou tel nombre, se rapportant les uns aux autres de telle manière, lui confère une potentialité interne de signification, autrement dit d'être affectée à la représentation d'un certain type de situation. Mais elle n'acquiert effectivement une signification qu'en vertu d'une corrélation établie de l'extérieur entre ses éléments et ceux du fait possible qu'on veut lui faire reproduire*"[130]. Autrement dit, en employant le vocabulaire de la sémiotique et de la pragmatique, la fonction dénotative[131] de la langue ne constitue qu'un type parmi d'autres des "jeux de langage"[132] selon lesquels les significations d'un énoncé se modulent en fonction de la position des locuteurs et de la situation énonciative.

Dans cette perspective, c'est avant tout la mise en lumière de la caractéristique du langage comme mode d'action pratique – caractéristique qui apparaît dans les travaux de sémiotique sous le terme de "fonction performative" du langage, maintes fois discutée depuis l'ouvrage célèbre de J. Austin[133] – qui a contribué aux développements des réflexions sur les usages sociaux de la langue et qui peut servir de référence à une pragmatique de l'*utani*. Certes, comme l'a souligné P. Bourdieu, il ne suffit pas toujours de dire pour que cela soit, et le statut du locuteur ainsi que le contexte de l'énonciation sont les conditions majeures de l'efficace de la parole[134]. Mais ce qu'on voit se dessiner de spécifique avec l'*utani*, c'est que tout individu, parce qu'il est toujours le détenteur et le défenseur d'une certaine identité dans le jeu des places sociales, est en mesure de produire, par ses pratiques langagières, ce qu'il dit ou fait. Il produit le Mluguru au moment où il le désigne. Cette désignation, cette assignation externe peut être acceptée, mais aussi refusée, rejetée, contournée, de sorte que c'est bien dans les situations présentes que les individus opèrent des choix d'identification. Autrement dit, les identités sont l'objet d'un combat implicite sur le mode langagier : elles sont soumises à une agonistique générale.

---

[130] Bouveresse, J. 1976. *Le mythe de l'intériorité, expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris : Editions de Minuit, p.97.

[131] L'expression "fonction dénotative" renvoie à la fonction de description ou de constatation de la langue.

[132] Wittgenstein, L. 1961. (1945). *Investigations philosophiques, op.cit.* : par "jeux de langage", Wittgenstein entend qu'il est possible de déterminer diverses catégories d'énoncés (renvoyant à ce que d'autres appellent les "fonctions" de la langue) par l'étude des règles qui spécifient leurs propriété et l'usage qu'on peut en faire (de la même manière que le jeu d'échec se définit par des règles sur les propriétés des pièces et les modalités de leurs déplacements. Voir les explications de Bouveresse, 1976., *op.cit.* ou de Lyotard, J.-F., 1979. *La condition postmoderne, op.cit.*

[133] Austin, J.L. 1970 (1962). *Quand dire c'est faire, op.cit.* : par fonction performative, on entend que certains types d'énoncés ont la particularité qu'il font advenir ce qu'ils énoncent.

[134] Bourdieu, P. 1980. *Le sens pratique, op.cit.*

De cette analyse centrée sur l'*utani* comme pratique langagière, on pourrait me reprocher qu'elle n'explique pas les autres facettes comprises dans ce qualificatif. J'ai évoqué le fait que les attitudes corporelles et les actions physiques peuvent elles-aussi être qualifiées d'*utani* : voler/emprunter contre rançon les objets de son *mtani*, faire de gestes obscènes, avoir des comportements agressifs. Mais il me semble avant tout que ces comportements constituent un pendant aux actes de langage, qu'ils les accompagnent dans un même élan agonistique, de sorte que le dévoilement de leurs logiques sous-jacentes ne relève pas à mon avis d'une analyse d'un autre type que celle mise en œuvre jusqu'à présent.

Dire que l'identité est produite au moment même où elle est énoncée ne revient pas à défendre la thèse d'un surgissement identitaire spontané. Les individus opèrent des choix parmi les catégories sociales disponibles dans un espace donné, et ces choix sont orientés par des effets de structure irréductibles à la seule situation présente. Pour le dire autrement, les positionnements identitaires individuels ne peuvent être coupés des catégories sociales pertinentes dans un espace social considéré. Il s'agit donc bien de positionnements "socio-subjectifs", parce qu'ils sont à la fois orientés par la structure sociale et les rapports de pouvoir qui la traversent, et mis en œuvre au niveau interindividuel selon des stratégies subjectivement énonçables. L'ethnologue Stephen Lucas avait déjà noté l'entrecroisement permanent entre individuel et collectif dans le cas des pratiques d'*utani*, le passage constant qui s'opère entre le niveau interindividuel et le niveau interethnique (cas de (8) et de (15)). Il affirme en effet que, dans les situations qualifiées d'*utani*, "*the interaction rarely remains at the individual-to-individual level and it almost invariably results in a defence of one's group and a heightened sense of solidarity in opposition to the opponent's group*"[135]. Les identités individuelles sont donc des élaborations contemporaines, qui puisent dans un fond identitaire commun pour s'afficher et affirmer leur inscription dans un ensemble qui les englobe.

On pourra m'objecter que les exemples présentés indiquent, certes, que les catégories ethniques sont centrales dans l'enclenchement de comportements et de paroles d'*utani*, mais qu'ils ne permettent pas de montrer en quoi ces catégories résultent d'un positionnement socio-subjectif des acteurs, et non d'une situation identitaire objective. Dans la situation (15) que j'ai détaillée, l'analyse que je propose ne revient-elle pas à *voir* des positionnements contextuels (des choix identitaires) là où il y a des positions objectives (des identités transmises) ? Je ne nie pas le fait que les protagonistes puissent avoir des parents (qui se disent) Wagogo et Wasukuma, ni qu'ils ont grandi dans les régions (aux contours flous) d'Ugogo et d'Usukuma, ce qui légitimerait leur propensions à accréditer ces identités ethniques là plutôt que

[135] Lucas, S. 1974. *Ibid.*, p.7.

d'autres[136], mais justement, alors même que je dis que cette identité peut être transmise, je dois admettre son inverse, sa non-transmission. Dès lors, les seuls critères "objectifs" qui permettent, pour une personne extérieure, de connaître l'identité de l'autre (tout au moins à un moment donné), c'est bien l'identité que décline l'individu dans une situation. Qu'il décline toujours la même identité indique la constance de ses positionnements identitaires ; qu'il puisse décliner des identités différentes selon les situations (voir (3)) valide les analyses que je revendique des multiplicités identitaires.

(16)J'ai indiqué plus haut (cas (3)) que Mama S. avait affirmé que son père était Mrangi et sa mère Mluguru, qu'elle avait revendiqué une non-inscription dans les référents ethniques tanzaniens, et enfin, qu'elle avait accepté l'assignation externe opérée sur des critères phénotypiques de l'identité Mrangi au cours d'une interaction avec un jeune (tanzanien qui se reconnaissait de l'identité) Mmassai. Or le jour de mon départ, j'attendais Mama S. en compagnie de Mama E. pour qu'elles m'accompagnent ensemble prendre un taxi. Ne voulant pas mettre Mama E. en retard (elle voulait se rendre au marché), je lui ai dit qu'elle n'avait qu'à me faire ses au revoirs sur-le-champ. Elle a alors répliqué : "Je ne suis pas Mluguru moi, je suis Mnaykyusa, j'ai dis que je t'accompagnerais alors je t'accompagne". J'ai inféré, à partir de ses paroles, que la personne "Mluguru" à laquelle elle se référait était justement Mama S., qu'elle a regardé s'avancer vers nous d'un air désapprobateur[137].

Cette situation met en lumière la possibilité de désignations identitaires extérieures qui ne correspondent pas aux identités socio-subjectives revendiquées (Mluguru/Mrangi), mais dévoile aussi la juxtaposition, la cohabitation entre différentes identités chez un même individu.

Après avoir montré que les situations qualifiées d'*utani* font appel aux catégories identitaires, à la fois pour justifier les inflexions données à cette situation et pour en constituer le contenu discursif, de sorte qu'elles fonctionnent comme un système de classement identitaire individuel, il s'agit maintenant de discuter l'hypothèse selon laquelle ces classements agissent comme un système de production des frontières entre groupes, et donc de l'altérité.

[136] Je n'ai pas d'informations sur les critères de rattachement identitaire des deux protagonistes du cas (15).

[137] Journal, 7/10/2002 (1) : Lorsque je dis "d'un air désapprobateur", je suis bien consciente de la part de subjectivité qui peut m'être imputée. Les décodages du langage non-verbal ne reposent pas sur des bases solides, en particulier parce qu'ils varient selon les "sociétés". La suite de l'anecdote peut venir confirmer mes appréciations : "*Dans le bus, Mama S. raconte cette histoire [elle relate les parole de Mama E.] à Mama N., et elles rigolent, et répètent plusieurs fois combien Mama E. a insisté sur le fait qu'elle était Mnyakyusa*". J'en ai déduit que Mama S. avait bien été "touchée" par les paroles de Mama E., autrement dit que ces paroles la concernaient bien et avaient eu un impact sur elle.

2.2. Utani et délimitation des frontières entre groupes : la catégorie d'étranger

Ayant vu que les ethnonymes et les caractéristiques sociales qui leurs sont attachées sont les référents principaux des pratiques désignées par le référent swahili *utani*, et qu'en outre, ils participent à la production et à la reproduction présente des identités socio-subjectives des individus, il est possible d'élargir nos propos en montrant que l'enjeu central de ces pratiques est la détermination des frontières des groupes sociaux, donc des catégories de membre et de non-membre.

Que les clichés, les pratiques culturelles, religieuses, sociales, etc. considérées comme caractéristiques d'un groupe, soient justement le contenu même des pratiques d'*utani*, dans leur dimension de moquerie, incite à penser que ce sont les frontières des groupes qui sont en jeu, dans chacun des échanges d'*utani*. Cette hypothèse s'appuie sur les analyses de la production de l'altérité, développées dès la fin des années 1960, et qui me semblent incontournables si l'on veut saisir les logiques des pratiques couramment qualifiées d'*utani*. Comme le rappelle Frederick Barth dans l'introduction à son ouvrage collectif sur les frontières entre les groupes ethniques, "*entailed in ethnic boundary maintenance are also situations of social contact between persons of different cultures : ethnic groups only persist as significant units if they imply marked differences in behaviour, i.e. in persisting cultural differences*"[138]. Autrement dit, c'est par l'affirmation de la différence que sont construites et maintenues les frontières sociales. Et c'est justement cette opération de maintien et de construction renouvelée de l'identité, qui transparaît dans les situations de contact social où sont mises en œuvre certains gestes et certaines paroles regroupées sous le qualificatif d'*utani*. Interagir à partir des critères d'appartenance (c'est *parce que* l'individu se reconnaît Mluguru qu'il "fait *utani*" avec un Mnyamwezi, c'est *parce que* l'individu se reconnaît Mmazee qu'il "fait *utani*" avec un Mchuma), et faire surgir les caractéristiques culturelles, sociales, religieuses, économiques, culinaires, etc. attachées à ces catégories, c'est redessiner dans l'interaction ce qui sépare de l'autre ; en d'autres termes, c'est signaler à nouveau la frontière entre membres et non-membres, entre autochtones et étrangers.

Dans un article qui s'inscrit dans cette orientation constructiviste des groupes sociaux, Per Branström indique qu'en Tanzanie, la construction des identités nyamwezi et sukuma a été concomitante de la stéréotypisation des variations culturelles et linguistiques "*in form of stories people tell about each other. The easterners, for example, in a jokingly manner, are said to be out spoken, quarrelsome and cunning people, while, at the same time, stories are*

[138] Barth, F. 1969. *Ethnic Groups and Frontiers, op.cit.*, p.15.

told about how timid and gullible the southerners are"[139]. C'est de ce même phénomène qu'on peut attester dans les pratiques de l'*utani* : reproduire les stéréotypes, c'est opérer des différenciations entre eux et nous. Et il est vrai que malgré le franchissement constant de ces frontières, les remaniements et les négociations identitaires qui sont visibles dans les interactions au quotidien, une certaine ligne de démarcation se stabilise régulièrement[140], d'autant plus évidente aujourd'hui qu'elle a été figée par l'écrit.

L'*utani,* signifiant qui englobe les pratiques par lesquelles sont affirmées ou infirmées les frontières entre groupes, fonctionne comme un mode de catégorisation de l'autre, de l'étranger. Or il est intéressant que ce même caractère a été mis en évidence dans le cas d'autres pratiques dites "relations à plaisanteries". Ainsi, dans un article sur la notion d'étranger dans le monde mandingue[141], J.-L. Amselle montre que la catégorie de *senankuya*, qui renvoie à un pacte d'alliance et de sujétion entre des formations politiques du type de la chefferie au Mali, produit l'autre en énonçant ce qui nous en distingue : les pactes d'alliance s'accompagnent en effet d'interdits sexuels, matrimoniaux et tactiles qui rappellent que des relations spécifiques se mettent en place avec cet autre groupe. L'extériorité, ou l'altérité, est une construction que les rapports de *senankuya* viennent valider et reproduire[142].

De même, dans une publication récente sur les relations de *senankuya* au Mali, Cécile Canut rapporte des cas de moqueries qui portent sur les caractéristiques sociales et culturelles attachées aux groupes d'appartenance des personnes impliquées. Ainsi, elle fait part des tactiques imaginatives d'une femme Doumbia déterminée à se moquer de ses *senanku* Sidibé : "*Elle prépara un plat très apprécié de ses* senanku *(haricots rouges) qu'elle laissa en évidence dans la cour de son lieu de travail à l'heure du repas puis alla se cacher. Lorsque ses collègues Sidibé trouvèrent le plat, ils hésitèrent puis finir par le manger ne résistant pas à cette cuisine qu'ils appréciaient tant. Une fois le repas terminé, elle se présenta à eux et les accusa d'avoir mangé son plat tout en se moquant de leur attitude. Pris au piège, les Sidibé se trouvaient alors en position de faiblesse et devaient impérativement d'une part se "racheter" (ramener un plat) et d'autre part se venger car la femme avait prouvé qu'ils étaient bien des mangeurs de haricots puisqu'ils n'avaient su résister!*".[143] La *senankuya,* tout comme l'*utani,* repose sur l'énonciation des stéréotypes. En outre, l'auteur poursuit son analyse en soulignant que les termes par lesquels sont désignées les identités constituent des "signifiants vides" qui prennent sens dans leur opposition à d'autres identités. Les pratiques de *senankuya* jouent de

[139] Branström, P. *op.cit.*, p.7.

[140] Kopytoff, I. (ed). 1987. *op.cit.*

[141] Amselle, J.-L. 1996. "L'étranger dans le monde Manding et en Grèce ancienne : quelques points de comparaison", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 144, XXXVI-4, 755-761.

[142] Amselle, J.-L. *Ibid.*, p.757 et760.

[143] Canut, C. 2002. *op.cit.*, p.14.

cette opposition en rappelant les modalités de l'appartenance et de la non-appartenance.

Les pratiques de relations à plaisanteries, dont on peut avoir l'impression qu'elles figent les groupes ethniques des interlocuteurs, par l'énonciation de stéréotypes, en entités absolument distinctes, sont en fait le lieu où les tensions entre identités se donnent à voir.

*2.3. Enclenchement de l'*utani *en dehors de la question de l'identité ethnique*

Il arrive que les stratégies à l'œuvre dans l'*utani* se passent de référents identitaires ethniques et claniques. A trop vouloir insister sur le caractère codifié et institutionnalisé des pratiques des relations à plaisanteries, de nombreux auteurs ont oublié de tenir compte du fait que 1) il ne suffit pas que les catégories ethniques ou claniques soit déclinées par les locuteurs en présence pour que s'enclenchent des propos et des comportements d'*utani* 2) l'étude des contextes concrets d'interaction montre que des facteurs autres qu'identitaires enclenchent l'*utani*, tels le degré de formalisation de la rencontre, le degré de connaissance des interlocuteurs et le statut social des interlocuteurs.

En premier lieu, il apparaît que le choix de recourir à l'*utani* ne peut pas être prédit sur la base de l'identité ethnique des personnes en présence. Quand les interlocuteurs présentent l'*utani* en affirmant que "les Wanyamwezi et les Waluguru font *utani*", ils émettent une maxime générale qui n'est pas valable dans tous les cas. De sorte qu'on ne peut pas passer de cette énonciation au pluriel à une énonciation au singulier, à savoir "chaque Mnyamwezi fait *utani* à chaque Mluguru", et encore moins à une proposition à la forme négative, qui serait "il n'y a pas un seul Mnyamwezi qui ne fasse pas *utani* avec un Mluguru et inversement". Les liens spécifiques qui se tissent entre des individus associés à des groupes ethniques différents viennent entraver la toute-puissance accordée aux catégories ethniques dans la détermination des situation d'*utani*.

Le déclenchement des situations désignées par le terme *utani* dépend aussi des types de relations entretenues par les personnes présentes et du contexte de l'interaction. J'ai déjà indiqué que le terme *utani* peut aujourd'hui désigner les plaisanteries entre amis, quels que soient leurs groupes ethnique d'origine[144]. Plus des individus se fréquentent et se connaissent, plus l'émergence de propos assimilés à la catégorie *utani* est probable, bien qu'elle ne soit pas "obligatoire", dans la perspective ethnologique passée de l'*utani*, ni liée à l'appartenance revendiquée à des groupes ethniques *watani*. Mais *a contrario*, une grande proximité spatiale entre *watani* peut venir limiter les interactions de type *utani*. Un interlocuteur a ainsi affirmé : "*On ne va quand même pas se faire des blagues dès qu'on se voit, on ne s'en sortira plus!*". Ceci concerne aussi bien les relations entre mari et femme (tous les interlocuteurs s'accordent

[144] *Suora*, chapitre III.

à dire que le mariage met fin aux relations d'*utani* entre un homme et une femme qui appartiennent à des groups *watani*), que les relations entre amis et entre voisins.

La question de l'impact du statut social des interlocuteurs sur l'énonciation de paroles d'*utani* n'est pas entièrement tranchée. Certains interlocuteurs avancent l'idée que les hiérarchies socioéconomiques modernes ont mis un frein à l'*utani*. Il ne viendrait pas à l'idée d'un employé de "faire *utani*" avec son patron ou un étudiant avec son professeur, en prétextant leurs appartenances à des groupes ethniques *watani*. Ceci est d'autant plus probable que les sentiments d'affiliations ethniques semblent décroître au fur et à mesure de l'ascension dans l'échelle sociale. Mais un certain sens commun local, fondé sur un discours de la norme social qui rend invisible les multiplicités pratiques, soutient qu'on ne déroge pas à la règle, et qu'aucune personne ne peut s'offusquer, aussi haut placée soit elle, d'être la cible d'*utani*[145].

Appartenances professionnelles, état des relations sociales, fréquence des interactions constituent à la fois des facteurs déclencheurs de l'*utani* en même temps qu'ils peuvent en être le sujet même. Que le groupe ethnique d'origine des interlocuteurs soit parfois secondaire dans l'émergence de situations d'*utani* permet de poser l'hypothèse que l'*utani* est une modalité d'interaction qui ne renvoie pas uniquement à la question ethnique ou clanique. Ceci est sans nul doute à saisir à partir des changements dans les modes de vie depuis le début du siècle. En milieu urbain, les référents ethniques gardent toute leur pertinence mais se conjuguent à des modes multiples de catégorisation dont le chapitre V sur la période coloniale a dévoilé certains ressorts.

Il est donc possible de défendre l'idée que les dynamique identitaires sur lesquelles reposent les pratiques d'*utani* ne sont pas seulement des dynamiques *ethniques (*ou *claniques).* Parce qu'aujourd'hui, en Tanzanie, les modes d'identification sont multiples (par exemple, religieux ou socioprofessionnels), le critère ethnique, sans doute toujours prépondérant, doit être combiné avec les autres critères identitaires revendiqués par un individu pour saisir les logiques d'émergence de l'*utani*.

Cette réflexion sur l'usage des identités multiples dans la production de paroles et d'attitudes classées sous le concept d'*utani*, et sur le rôle de cette production dans la négociation identitaires, ne doit pas masquer l'existence d'autres critères qui justifient pourquoi, parmi l'ensemble des *watani* potentiels d'un individu, seulement un petit nombre d'entre eux entretiendront des relations privilégiées. Dans les situations de crise, comme lors

[145] Ce fait est attesté en Afrique de l'Ouest.

des funérailles, ce ne sont pas, et pour cause, l'ensemble des *watani* des parents du défunt qui viennent s'occuper de l'organisation, mais ceux que des interactions au quotidien ont socialement rapproché : des voisins, des membres de groupes alliés[146], des relations professionnelles. On voit ici qu'on ne peut prétendre analyser une pratique sociale sans déterminer les places sociales et symboliques occupées *en pratique* par des individus, places qu'une analyse en réseau permet souvent de saisir. En d'autres termes, le classement d'après les positions lignagères, claniques ou ethniques ne permet pas de comprendre l'ensemble du mode de fonctionnement de l'*utani*.

Certains aspects de ce mode de fonctionnement peuvent être mis à jour dans le contexte de funérailles. Les membres *watani* des réseaux de sociabilité d'un individu sont informés du décès d'un individu qu'ils connaissent bien et doivent rendre visite à la famille du défunt. Ne pas venir faire part de ses condoléances peut être un motif de rupture ou de refroidissement des relations. Les *watani* participent à l'organisation générale, matérielle et financière, des cérémonies funéraires et des journées qui précèdent l'enterrement proprement dit, d'où l'importance de leur présence. Mais c'est uniquement parce qu'ils connaissent le défunt qu'ils sont en mesure de l'imiter (dans sa démarche, ses caractéristiques physiques ou sociales particulières) et de se moquer de lui, bref de participer à ces pratiques de plaisanteries caractéristiques de l'*utani*.

En outre, parce qu'ils sont au courant des diverses histoires de famille, ils peuvent jouer un rôle que nous n'avons pas encore mentionné, et qui consiste à faire des remarques au sujet de divers problèmes au sein de la famille ou entre la famille et d'autres personnes[147] (et cela sans que les membres de la famille du défunt puissent se fâcher). Ce rôle à part des *watani*, largement mentionné par les interlocuteurs en milieu urbain, peut certes être conditionné par les appartenances identitaires des individus, mais dépend foncièrement des relations interpersonnelles qui se nouent, et qui sont une condition de la connaissance des enjeux familiaux. Les travaux de D.M. Boswell, déjà évoqué, soulignent ce fait[148]. L'auteur a en effet montré qu'en milieu urbain, les partenaires à plaisanteries présents dans les cérémonies funéraires ne sont pas tant conviés pour le statut de partenaires à plaisanteries que parce qu'ils sont les membres d'une même église, des amis ou des voisins de la famille du défunt. C'est l'étendue de l'interconnaissance qui, en dernière instance, rend compte des liens spécifiques noués entre tel individu et tel autre.

[146] Les *watani* sont souvent présentés comme des alliés potentiels privilégiés. Il n'est pas rare que les mariages scellent des alliances entre groupes liés par *utani*.

[147] Le cas m'a été raconté du décès d'un homme qui ne se rendait jamais aux funérailles des autres. Un *mtani* aurait reproché à la femme du défunt le comportement de son mari, et aurait empêché la mise en terre du corps jusqu'à ce qu'elle lui donne, de mauvais gré et après s'être fâchée – ce qui aurait renforcé les prétentions du *mtani* – la somme de 50000 shillings, soit environ 65 euros. D'autres cas ont été mentionnés où le « linge sale » de la famille est lavé en public au cours des funérailles. Ces exemples montrent avec évidence que les *watani* invités aux funérailles sont des connaissances proches.

[148] Boswell, D.M. 1969. "Personal Crisis and the Mobilization of the Social Network". In Mitchell, J.C. *op.cit.*

II. Symbolisation de la hiérarchie des relations de pouvoir

La réactualisation des frontières des groupes, c'est-à-dire l'assignation de l'interlocuteur dans une catégorie donnée, permet de reproduire les schèmes de pouvoir passés pour les réactualiser dans la situation présente. La question identitaire ne peut être abordée sans que soit mise en lumière la manière dont elle s'imbrique avec la question du pouvoir. Sans entamer une réflexion, qui serait d'ordre philosophique, sur les interrelations entre ces deux axes (question qui pourrait sommairement être résumée ainsi : qu'est ce qui est essentiel pour l'homme, la détermination d'une identité, qui passe par la production de la figure l'Autre ?, ou bien l'affirmation de son pouvoir et sa domination, la production des identités constituant alors, dans cette optique, une des stratégies possibles au service du pouvoir ?), cette partie se donne pour objectif d'établir que dans les situations dites d'*utani,* les individus jouent avec les modes de relations hiérarchiques passées entre les groupes ethniques et claniques, mais aussi professionnels, nationaux, etc., et les réactualisent pour définir les relations hiérarchiques contemporaines.

1. "Le pouvoir sur scènes"[149]

1.1. Position de dominant/position de dominé en référence aux catégories identitaires

La référence aux rapports de pouvoir passés, historiques ou fictifs, entre les groupes ethniques est une pratique courante dans l'*utani*. Elle sert de fondement pour réaffirmer une position de dominant, ou pour contrecarrer les tentatives d'un des locuteurs de se poser comme dominant. Ce fait est apparent dans les propos tenus par les deux jeunes vendeurs de souvenirs évoqués plus haut (13).

> Je rappelle qu'un des vendeurs avait arraché un torchon des mains de son mtani Msukuma. Celui-ci avait alors répliqué: « *Huyu si mtani wangu, wanafanya kazi shambani kwetu. Sisi bossi wao* » (Lui, il n'est pas mon *mtani*, ils travaillent dans nos champs, nous sommes leurs patrons).

L'enjeu de cette situation est bien la détermination d'une position de dominant : d'un côté, celui qui dérobe le torchon exprime le fait que les objets de l'autre sont les siens, qu'il en est en quelque sorte le possesseur en dernier instance. L'autre est relégué dans une position subalterne caractérisée par la non-possession. Celui dont on a dérobé le torchon exprime en

[149] Selon le titre de l'ouvrage de Balandier, 1980. *Le pouvoir sur scènes*, sur la question de la recherche de légitimité de la domination par la dramaturgie du pouvoir, qui repose sur la manipulation des symboles politiques, religieux, sociaux et culturels.

retour qu'historiquement, le groupe auquel il s'identifie, celui des Wasukuma, était en position de domination sur le groupe de son interlocuteur (en l'occurrence Wagogo). Il utilise donc de manière stratégique des référents historiques pour nier la pertinence du retournement de situation que son interlocuteur essaie d'opérer. L'opposition présente entre possesseur/non possesseur prend racine dans l'opposition historique signalée entre patron/employé.

Dans l'exemple (8), l'interaction entre le chauffeur d'une ONG et sa passagère illustre la manière dont les catégories ethniques de Wanyamwezi et de Wapogoro sont évoquées et revendiquées pour justifier l'usage d'un langage de familiarité. Mais ces catégories sont aussi utilisées par le chauffeur dans le but de légitimer la position dominante dans laquelle il se trouve au cours de cette rencontre. En effet, le chauffeur a accepté de prendre en stop la femme qui lui faisait signe sur le bord la route, et par conséquent, cette dernière lui est redevable de son geste. Dans cette logique, elle aurait dû au moins saluer celui qui a accepté de l'aider, si ce n'est le remercier. Son silence au moment où l'interaction entre dans le cadre de l'*utani* semble signifier qu'elle accepte les reproches de son interlocuteur, donc la position de dominé qu'il lui assigne.

Les stratégies d'assise des positions de pouvoir par référence aux caractères historiques, réels ou fictifs, des groupes ethniques ont été mises en évidence sur d'autres terrain. Dans l'article précédemment cité sur les relations de *senankuya* au Mali, Cécile Canut évoque un exemple dans lequel les positions des individus sur l'échelle sociale sont rappelées aux participants de l'interaction : deux membres de famille Sidibe et Doumbia "*prétendent chacun à une position dominante en réduisant l'autre à l'état d'esclaves en fonction des positions sociales occupées : les Sidibé traiteront les Doumbia de "petit numu" (forgeron), appartenant à la catégorie des gens de castes, et à l'inverse les Doumbia insistent sur le statut d'éleveurs des Fula (Peuls) les privant de tout accès au statut de noble*"[207]. Les statuts sociaux historiquement construits, ceux de gens de caste et de nobles[208], sont les catégories dans lesquelles les interlocuteurs puisent afin de réaffirmer les positions sociales présentes. C'est bien la thèse que défend aussi Pierre Smith dans un article sur la *senankuya* (Mali) et le *dendiraagu* (Burkina Faso)[209]. L'auteur rappelle, à partir d'une perspective très éloignée de la mienne[210], que c'est ce qu'il nomme le "principe hiérarchique" qui se trouve au cœur de la *senankuya*. Il précise que dans les pratiques de *senankuya*, les partenaires sont toujours des

[207] Canut, C. 2002. *op.cit.*
[208] Sur la construction des statuts et l'institution des castes, voir par exemple Tamari, T. 1997. *op.cit.*
[209] Smith, P. 1971. "Principes de la personne et catégorie sociale". In : *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris : Editions du CNRS
[210] L'auteur cherche à déterminer les "principes spirituels" qui composent les individus (le double, jumeau de sexe opposé qui se matérialise par l'ombre sur le sol, les reflets ; l'âme, source de vie associée au souffle). Son analyse rejoint avec évidence les réflexions de Lévy-Brühl sur la mentalité primitive (1927. *L'âme primitive*, Paris) et la question de la dualité de l'âme indigène. Sans revenir sur les débats auxquels ont donné lieu les travaux de Lévy-Bruhl, rappelons que ses méthodes et ses réflexions sont aujourd'hui très largement contestées.

individus qui se trouvent dans les positions symboliques de maître (celui qui peut donner) et d'esclave (celui qui reçoit). Il lui semble que l'échange joue sur ces rôles, puisque chacun des participants à l'interaction revendique le statut de maître.

Dans une même optique, Robert Launay[154] décrit une modalité relationnelle particulière entre esclaves de seconde génération (appelés les *worosso*) et les hommes libres (*horon*) dans la population Dioula (ou Dyula) de Côte d'Ivoire. Les rapports entre ces deux catégories sociales se caractérisent par l'échange de plaisanteries et de propos obscènes, ainsi que par un certain nombre de devoirs d'entraide et d'assistance. L'auteur indique que ces relations, qui se nomment "*tlon*" en dioula, sont donc des relations à plaisanteries. Il soutient l'idée qu'elles sont le produit historique du contexte politique et économique, et qu'elles viennent rappeler l'inégalité fondamentale des statuts sociaux d'esclaves et d'homme libre.

Ces exemples, choisis parmi d'autres, attestent du fait qu'une même dynamique agonistique, q'une même logique de rappel, de maintien, de défense des positions de domination entre groupes sociaux, travaillent les pratiques d'*utani*, de *senankuya*, de *dendiraagu*, de *tlon*, etc. Par le recours à une inscription identitaire dans le corpus catégoriel de l'espace considéré, par la référence qui est faite aux relations historiques de pouvoir entre groupes, les relations à plaisanteries sont des pratiques de rivalité. L'enjeu central est constitué par l'affirmation de la position de l'individu dans le jeu des rapports de pouvoir présent.

Dans son étude sur les usages du vocabulaire respectueux dans les îles Samoa, Allessandro Duranti[155] révèle que l'adoption de ce type de lexique, pour s'adresser à une personne, ne signifie pas que le locuteur reconnaît que l'autre doit être respecté, autrement dit qu'il reconnaît la position sociale dominante de cet autre. Au contraire, l'emploi de ce lexique constitue une stratégie rhétorique par laquelle l'interlocuteur place l'autre dans une position supérieure afin de l'obliger à adopter un comportement relatif au statut que ce vocabulaire induit. Dans cette optique, les termes d'adresse sont des instruments stratégiques dans la bouche du locuteur : "*Respectful words are strategically powerful tools that can force to assume social personae, to wear social masks from behind which it will be very hard to refuse what is requested*"[156]. Ces réflexions rejoignent une étude plus ancienne sur les salutations wolofs. L'auteur, J. Irvine[157], montre les manipulations effectuées par les locuteurs afin de se positionner en tant que dominés, et être ainsi en mesure de solliciter les interlocuteurs, de leur

[154] Launay, R. 1977. "Joking Slavery", *Africa*, 47(4), 411-422.

[155] Duranti, A. 1992. "Language in Context and Language as Context : the Samoan Respect Vocabulary". In Duranti, A. et Goodwin, C. (ed). *Rethinking Context, op.cit.*

[156] Duranti, A., *Ibid.*, p.96.

[157] Irvine, J. 1974. "Strategies of Status Manipulation in Wolof Greetings". In Bauman, R. et Sherzer, J. (ed.) *Explorations in the Ethnography of Speaking* Cambridge : Cambridge University Press.

demander des aides matérielles ou financières.

A partir de ces réflexions, je me suis demandé si, dans les situations qualifiées d'*utani*, la référence aux identités ethniques et aux rapports de pouvoir qui les caractérisent pouvait aussi se faire dans la volonté d'affirmer une position de dominé. Mais l'ensemble des situations auxquelles j'ai assisté me semble plutôt favorables à l'hypothèse que l'adoption d'attitudes familières et l'énonciation de paroles drôles, moqueuses ou acerbes, dévoilent les stratégies individuelles d'affirmation d'une position dominante. Dans une interaction située dans la cadre de l'*utani,* l'autre est toujours pensé et énoncé comme étant le subordonné.

L'ensemble des situations évoquées met en lumière les deux aspects entremêlés des relations à plaisanteries : des pratiques stéréotypées, des attentes sociales, des normes de la pratique ; des marges de manœuvre, des stratégies, des manipulations. L'une ne va pas sans l'autre, puisque les normes ne s'imposent jamais de manière coercitive. Dans le vocabulaire de Pierre Bourdieu par exemple, les pratiques individuelles sont *orientées,* mais non *déterminées,* par les normes sociales. Certes, les stratégies ne naissent pas dans un vide normatif, elles ne sont pas des émergences spontanées, des créations *in situ.* Il y a bien un soubassement normatif qui pèse sur les agents, et que ceux-ci ne cessent de rappeler dans leurs discours sur les pratiques. Mais sur ce soubassement se greffent des pratiques dont la dimension stratégique est flagrante : les individus utilisent la rhétorique verbale et comportementale à leur disposition pour peser sur la situation, pour essayer de subvertir les codes et tourner la situation à leur avantage, ou pour lui donner l'inflexion qu'ils souhaitent lui voir prendre.

Dans un article qui aborde la question des relations à plaisanteries, David Parkin se situe dans cette perspective analytique des pratiques sociales. Il souligne la dimension stratégique des échanges langagiers, la "créativité" sémantique qui les caractérise[158]. Il convient selon lui de ne pas analyser en termes d'échanges ritualisés, de codification, donc de tradition et de normes intangibles, les formes de salutations, d'adresse, d'adieu, et de relations à plaisanteries. Il défend l'idée que les propos et les comportements qui peuvent être adoptés dans le cadre des relations à plaisanteries sont potentiellement subversifs, c'est-à-dire qu'ils ne sont pas uniquement déterminés par des normes, et qu'en outre, même s'il existe un ensemble d'attentes sociales normatives, les individus les adaptent à la situation donnée afin de retourner celle-ci à leur avantage (*"joking relationship (...) hints at flexibility in social rules and their possible re-negociation"*[159]). Cette position, qu'il défend à partir d'une étude sur les populations

[158] Parkin, D. 1980. "The creativity of Abuse", *Man*, 15, 45-64.
[159] Parkin, D. *Ibid.*, p.55.

Giriama du Kenya, coïncide avec les modalités d'effectuation des pratiques qualifiées du référent *utani*.

C'est de la manipulation possible des normes de fonctionnement que naît le changement et que sont à chaque fois redéfinis, même de manière infinitésimal, les statuts, les rôles et les relations qu'entretiennent les individus présents dans la situation d'une rencontre.

1.2. La manipulation du cadre : usage stratégique du référent utani

Jusqu'à présent, j'ai fourni des exemples de situations qui étaient nommées *utani* par les participants : le terme *utani* avait été prononcé et formait donc le cadre consensuel des échanges. L'exemple (9) constituait une exception, puisque les plaisanteries sur les Wagogo friands de viande n'avaient pas été qualifiées par les interlocuteurs présents de plaisanteries d'*utani*.

J'ai donc pu présenter ce que j'ai appelé dans le corps du texte des paroles et des attitudes "d'*utani*". Pourtant, j'ai souvent tenté d'éviter ce type de qualification, même si cela nécessitait des périphrases peu élégantes : "paroles qualifiées d'*utani*", "situations dites *utani*", "situations qualifiées du terme *utani*". Ceci s'explique par le souci constant de garder à l'esprit cette propriété, déjà évoquée, que le terme *utani* est un signifiant flottant que les individus accolent à des situations, à des façons de faire et de dire. Autrement dit, ce sont les individus qui, par l'assignation de ce référent à une situation, orientent cette situation.

Se référer à la notion de "cadre" telle qu'elle a été affinée par Erving Goffman à partir des travaux de Gregory Bateson peut permettre de mieux cerner les modes d'usage du signifiant *utani*[160]. Les cadres sont des schèmes interprétatifs dans lesquels un phénomène, un événement, une situation sont produits par un individu et grâce auxquels ils prennent sens pour un autre individu. Autrement dit, un événement est produit dans un cadre (sérieux, comique, formel, décontracté), posé au départ par un premier locuteur, et qui va permettre l'interprétation des paroles et des comportements par un auditeur. Goffman indique que toute production d'énoncés et d'actions communique des informations métacommunicationnelles[161] selon lesquelles il est entendu que tel énoncé est à prendre dans tel cadre. Ces informations passent par l'intonation de la voix, les mimiques du locuteur, et un ensemble d'indices verbaux et sociaux.

Les pratiques ici étudiées me semblent une illustration de ces phénomènes de cadrage des interactions verbales. Le ton employé par l'interlocuteur, le recours à des normes d'attitudes et de paroles d'*utani* reconnues par les groupes, et légitimées par leur inscription dans des

[160] Goffman, E. 1991. (1974). *Les cadres de l'expérience*, Paris : Editions de Minuit ; Bateson, G. 1977. *Vers une écologie de l'esprit*, Paris : Seuil, 2 vol.

[161] Le terme de "métacommunication", forgé par G. Bateson, désigne une communication sur la communication, c'est-à-dire un ensemble d'informations qui renseignent sur la façon dont un message doit être interprété.

travaux ethnographiques, le statut ethnique et social des personnes présentes dans une situation donnée, constituent des informations qui permettent aux individus de comprendre quel est le cadre de l'interaction posé au départ. Mais le point que je tiens à souligner plus spécifiquement, c'est que l'assignation du référent *utani* à ce type de pratiques est un mode de cadrage particulièrement puissant. A partir du moment où le terme *utani* est énoncé, les participants sont assurés du cadre de l'interaction. Une telle énonciation produit le cadre ou vient le confirmer.

Dans les exemples suivants, je présente des cas de phénomène de "recadrage" ou de "modulation" (*keying*), c'est-à-dire des stratégies qui consistent à faire passer d'un cadre de production et d'interprétation des paroles émises à un autre cadre. Ce type de stratégies met bien en lumière combien le cadrage est une activité incontournable dans la compréhension d'une interaction.

(17) Ainsi, Mama S. était impliquée dans un conflit portant sur une somme d'argent que Mama F. lui avait confié. Mama S. avait, par mégarde disait-elle, montré cet argent à la sœur de Mama F. Cette dernière réclamait la somme sous prétexte que Mama F. lui devait de l'argent. Mama F. passait souvent devant la maison où je logeais avec Mama S. à Morogoro. A chaque fois, elle évoquait cette affaire de manière véhémente. Un jour, Mama S. m'a dit que cette femme était sa *mtani*, c'est pourquoi elle lui cherchait tant de querelles. Mais Mama F., ayant entendu le propos, a affirmé haut et fort qu'il ne s'agissait absolument pas d'*utani*[162].

(18) Un exemple similaire est celui d'une querelle pour dettes entre Mama S. et un vendeur ambulant. Il semble que le vendeur avait accepté de lui vendre à crédit une lotion pour le corps. Elle tardait tant à rembourser la somme due que le vendeur passait chaque jour à la maison lui rappeler ses dettes. Mama S. rabrouait le vendeur et lui affirmait ne pas détenir l'argent nécessaire. Un jour, après une longue tirade de Mama S. sur ses faibles ressources financières, le vendeur a indiqué que la situation présente n'entrait pas dans le cadre de l'*utani* (*"siyo utani, sipendi utani, utani na biashara ndio tofauti"* : ce n'est pas de l'*utani*, je n'aime pas l'*utani*, l'*utani* et le commerce, ce sont des choses bien différentes)[163].

[162] Journal, 31/08/2002.
[163] Journal, 08/09/2002.

Ces exemples éclairent les tentatives de basculement de l'interaction dans la catégorie d'*utani*, afin de désamorcer les conflits ouverts. Mais ce recadrage est un échec car il n'est pas reconnu par les interlocuteurs. En outre, on note que les interlocuteurs de Mama S. ne refusent pas le qualificatif *utani* sous prétexte que leur groupe ethnique d'origine ne serait pas lié à celui de Mama S. par ce type de relations à plaisanteries. Ils le refusent pour la bonne raison que ce terme renvoie, pour eux, à des situations d'un autre ordre. Ils rejettent la possibilité de faire entrer les querelles pécuniaires dans la catégorie d'*utani*[164].

Evidemment, tout ethnologue peut être tenté de déterminer lui-même, par comparaison, ce qui relève de l'*utani* et ce qui n'en relève pas. Le repérage des attitudes et des paroles "habituellement" associées aux pratiques *utani* pourrait, dans cette logique, lui permettre de qualifier une situation par le terme d'*utani*, de dire s'il s'agit bien là de la coutume *utani*. En d'autres termes, comme tout individu, l'"ethnologue peut opérer un "travail de déchiffrement"[165] des indices sociaux et des informations métacommunicationnelles qui permet de déterminer le cadre de l'interaction dont il est partie prenante ou simple témoin. La qualité de son travail de déchiffrement est validée si les interlocuteurs présents qualifient eux-aussi d'*utani* les pratiques qui ont surgi dans la situation observée.

Toutefois, la moindre familiarité de l'interlocuteur avec les pratiques d'une société étrangère peut constituer une barrière à un cadrage pertinent de la situation. En outre, même si le chercheur peut opérer des cadrages réussis, c'est-à-dire identiques à ceux des interlocuteurs présents, il n'en reste pas moins que la question se pose de savoir si son travail ne consiste pas plutôt à saisir les logiques locales qui, dans un contexte donné, expliquent pourquoi les interlocuteurs ont été amenés à inscrire leurs interactions dans un cadre et non dans un autre. Le chercheur ne doit pas se fonder sur ses propres supputations pour cerner les usages du signifiant *utani*, mais partir des assignations de ce signifiant à certaines situations par les interlocuteurs sur le terrain.

---

[164] A propos du cadre comique, E. Goffman note qu'il peut être considéré comme inadéquat dans une situation dont les interlocuteurs s'accordent à souligner le sérieux : "*Lorsqu'on reproche à quelqu'un de ne pas prendre au sérieux une activité et d'y trouver matière à plaisanterie, on lui signifie qu'une modalisation ludique de cette activité est tout à fait déplacée*" (*op.cit.*, p.92.). Dans les exemples exposés, c'est la modalisation de l'interaction en cours dans le cadre *utani* qui est déplacée.

[165] Bourdieu, 1972. *op.cit.*, p.231.

2. Les "étrangers" et *l'utani*

La spécificité des pratiques de l'*utani* a été interprétée en termes culturels dans l'ensemble des écrits ethnologiques passés. Cela signifie que l'*utani* était considéré comme une particularité bantu (de même que les relations à plaisanteries ont d'ailleurs pu être considérées comme un trait des sociétés "exotiques", dans une logique de reproduction de la frontière eux/nous qui définit de nombreux courants en ethnologie), avec dans l'idée que ce terme bantu recouvrait une homogénéité culturelle, sociale, religieuse, linguistique. Cette homogénéité permettait de penser à la fois l'*utani* comme relations, entre groupes bantu distincts, et comme tradition, dans un espace unifié par une culture. Dans cette visée, l'*utani* n'aurait pas pu être étendu aux populations étrangères arrivées plus tardivement, comme les Arabes, les Indiens, les Chinois et les Européens, à cause de sa particularité bantu. L'*utani* serait inassimilable par des "cultures" étrangères. Des exemples de terrain laissent cependant entrevoir la faille de ces argumentations. Il arrive que des "bantu" adoptent avec des "étrangers" des types de langage et de comportements qu'ils qualifient du terme d'*utani*. On retrouve les arguments développés jusqu'ici sur la labilité de la catégorie *utani* et les critiques des opérations de fixation de ce référent sémantique par l'écrit.

2.1. Indiens et Africains "authentiques"

Dans les représentations locales, aussi bien du côté indien que du côté des populations africaines, les frontières identitaires sont bien hermétiques. Tout un ensemble de caractéristiques vestimentaires (les Indiens s'habillent à l'occidental ou en sari) et culinaires (plats au curry), mais ainsi linguistiques (les Indiens parlent couramment anglais, et parlent le swahili avec un fort accent), matrimoniales (stratégies d'endogamie), religieuses (beaucoup d'Indiens sont ismaélites, hindous ou musulmans), etc. participent au maintien d'une spécificité indienne. Cette spécificité gomme en général les clivages qui existent au sein de cette population "indienne", de sorte que sont qualifiés d'Indiens ceux qui rassemblent vaguement tous ces traits. Mes interlocuteurs "africains" étaient souvent incapables de désigner quels clivages opèrent au sein de ce groupe unifié et homogénéisé par le label d'"Indien", quelles sont les différentes vagues d'immigration, quelles sont les différentes religions, etc. En outre, ces marqueurs culturels sont souvent déjoués par des pratiques quotidiennes plus souples : intermariages, adoption massive de la cuisine indienne (pain frit sans levain appelé *chapati*, beignets garnis appelés *sambusa*), etc. Les frontières identitaires entre "races" sont autant sujettes à une construction permanente que le sont les frontières entre groupes ethniques. Les frontières entre Indiens et non-Indiens ne sont pas des marqueurs d'une

essence distincte mais d'une figure de l'altérité.

Cette figure de l'altérité, soutenue par des stéréotypes culturels et biologiques (la couleur, les cheveux) est empreinte d'un racisme latent. J'ai souvent entendu des propos médisants à l'égard des Indiens de Morogoro. Ils sont généralement perçus comme des patrons maltraitants qui exploitent leurs employés africains, aussi bien sur le lieu de travail qu'à la maison. On entend parfois dire que ce sont des voleurs de travail. Leur surnom à la vogue, celui de *wagabacholi* (voleur) qu'ils partagent avec les grands patrons arabes, les rangent dans la catégorie de groupes indésirables[166]. Toute une rhétorique se met en place depuis quelques années autour du thème de l'indigénisation (*uzawa* en swahili). Les hommes politiques affirment vouloir rendre le pouvoir économique et politique aux "tanzaniens", étiquette qui, sous une rhétorique citoyenne, cache la dimension ségrégative d'une politique qui vise les "Africains noirs" (catégorie hautement floue) pauvres, dépouillées de la propriété de moyens de production. Les Indiens constituent la population principale visée par cette politique, ainsi que les Européens et les Sud-africains blancs, très présents dans l'hôtellerie de luxe.

Ces clichés, qui simplifient la complexité des positionnements identitaires et socio-économiques, peuvent être repris dans des modes énonciatifs similaires à ceux de l'*utani*. Les exemples permettant d'étayer ces propos sont peu nombreux, tant il est vrai que les logiques de ségrégation et de regroupement communautaire réduisent les interactions entre membres des groupes indiens et membres des groupes ethniques.

Au cours d'une rencontre entre un ami tanzanien "noir" et un Indien, les différences de richesses ont constituées le cœur de la plaisanterie :

> Baba E, Mama E et moi sortions d'un bar où nous étions allés à la nuit tombée. Baba E. a rencontré à ce moment un ami indien, qui transportait un sac en plastique rempli de billets de banque. Il lui a fait remarquer, en riant aux éclats, qu'il ne devrait pas le tenter avec son gros sac plastique. L'autre a répliqué que ce n'était pas grand chose à côté des richesses que possédait Baba E[167].

[166] Crozon, A. 1998. *op.cit.* L'auteur indique que le terme *bepari* désignait les commerçants et les boutiquiers indiens dans les années 1970. Ce terme vient de *ubepari*, le capitalisme. Ce n'est que dans les années 1980-1990 que le terme *wagabacholi* s'est généralisé. Voir aussi Abdulaziz, M.H. 1984. "Aspects of lexical and semantic elaboration in the process of modernization of Kiswahili". In Maw, J. et Parkin, D.(eds). *Swahili Language and Society*, Vienne, Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Agyptologie der Universität Wien (Beitrage zur Afrikanistik , Band 23).

[167] Journal, 23/08/2002.

L'insinuation du vol est certes une plaisanterie, mais elle repose sur les clichés de la dissymétrie dans les richesses entre Noirs et Indiens en même temps qu'elle prend appui sur la situation concrète dans laquelle les interlocuteurs se trouvent.

2.2. La catégorie de wazungu

Ce qui vient d'être esquissé pour les Indiens est valable pour les Européens, les *wazungu*. En Tanzanie, de nombreux clichés collent à la peau des Européens. Aux qualités morales (beaux et intelligents, paresseux et physiquement réduits, pas très drôles, riches mais économes, etc.) s'ajoutent des critères de distinctions physiques (blancs, cheveux raides, yeux clairs), vestimentaires (les filles surtout, qui porteraient toutes des mini-jupes ou des vêtements près du corps), linguistiques (l'anglais serait la langue maternelle commune). Ces clichés ne sont pas partagés par l'ensemble de Tanzaniens, mais ils sont très répandus dans une frange de la population, surtout urbaine[168], ayant un faible niveau de scolarisation et des contacts épars avec des Européens. Parmi le foisonnement d'anecdotes de terrain, je présente quelques éléments d'une soirée passée en compagnie de deux jeunes filles d'une vingtaine d'années que je connaissais bien.

> Tous les sujets abordés au cours de la soirée était l'occasion d'une comparaison entre "Blancs" et "Noirs". Nous avons parlé de l'origine des hommes : J. a défendu l'idée que les hommes descendaient de leurs ancêtres Adam et Eve. J'ai évoqué l'évolution humaine en disant, certes par un raccourci ambigu, que nous descendions des singes. Cette version a soulevé de nombreuses objections. J. a alors précisé que ce n'était pas possible, et qu'à l'origine des temps, tous les hommes étaient blancs comme Adam. Lorsque j'ai dit que c'était plutôt l'inverse, mes amies ont ri et m'ont demandé comment expliquer alors que les *wazungu* soient blancs. Puis elles ont fait des compliments sur la beauté de la couleur de peau des *wazungu* et de leurs cheveux, disant qu'il était bien dommage que les noirs soient devenus noirs suite à une punition divine. Plus tard, nous sommes revenues sur une discussion que j'avais eue avec J. Je lui avais expliqué qu'autrefois, de nombreux blancs pensaient que les noirs étaient comme des animaux. Ce soir là, j'ai précisé que ce n'était plus le cas aujourd'hui, même si certains blancs continuaient à être racistes, à penser que les noirs étaient moins intelligents que les blancs. L'amie de J. a alors affirmé qu'il était vrai que les noirs étaient moins intelligents ("*hatuna akili sisi!*" : nous sommes bêtes !), qu'ils riaient pour peu de choses et étaient crédules[169].

[168] Mes interlocuteurs se réfèrent souvent aux images télévisées pour soutenir leur connaissance des *wazungu*.
[169] Journal, 01/09/2002.

Il est arrivé de nombreuses fois que je sois la cible d'*utani*.

A Nyandira, j'ai toujours entretenu des relations amicales mais formelles avec la famille qui m'accueillait, de sorte que nous plaisantions rarement. Ils nous arrivaient de rire du comportement des enfants. Le petit dernier, âgé de 3 ans, venait tous les matins frapper à ma porte pour me réveiller. Il m'appelait puis s'enfuyait à toutes jambes en riant dès que j'ouvrais la porte. Le même manège pouvait se produire en journée, si je me trouvais dans ma chambre. Sa mère disait alors qu'il me faisait *utani*, mais elle lui demandait de me laisser tranquille. En dehors de la famille, un seul événement semble entrer dans le cadre de l'*utani*, à savoir la rencontre fortuite que j'ai déjà évoqué avec un grand-père, que la mère de famille avait qualifié d'*utani* (bien qu'elle n'y ait pas assisté)[170]

Mon séjour à Morogoro a été beaucoup plus propice à l'énonciation d'*utani* à mon encontre. Mama S, que je considérais comme une amie dans la mesure où il me semblait pouvoir aborder des sujets plus personnels avec elle, et qui de son côté réclamait souvent ma compagnie, me faisait fréquemment *utani*. Nous mangions souvent ensemble, nous promenions régulièrement dans Morogoro, et elle m'avait présenté ses amies et sa famille.

Un jour, elle m'a affirmé qu'elle avait cuisiné les *bagia* (petites croquettes de farine de haricots secs épicées) que nous avions pris au petit-déjeuner. Dans l'après-midi, nous sommes passées près d'un stand de *bagia*, qu'elle m'a montré en me disant "*Nimekudanganyia, bagia nimezinunua hapa*" (je t'ai fait marcher/je t'ai menti, les *bagia*, je les ai achetés ici). Je lui ai fait remarqué qu'elle aimait bien me faire marcher, à quoi elle a répliqué : *mimi mtani wako* (je suis ton *mtani*)[171].

Un soir, J., Mama S. et moi avions entamé une discussion sur le fait que beaucoup de personnes dans la maison n'aimaient pas plaisanter et s'amuser. J. avait alors affirmé que faire des plaisanteries était quelque chose de sympathique, et qu'elle était contente que j'aime plaisanter, parce que ça les faisaient bien rire (*unatufurahisha* : tu nous fais rire/tu nous réjouis). A ce moment, Mama S. a voulu me faire croire qu'il fallait que je cède mon lit pour la nuit à la propriétaire de la maison, venue de Dar es-Salaam récupérer les loyers. Cela signifiait qu'il fallait que je dorme par terre, sur une natte. Me doutant que Mama S. faisait une plaisanterie, je lui ai demandé si je pouvais dormir à l'intérieur ou s'il fallait en plus que je reste dehors. Elle m'a répondu que je pouvais dormir dans la chambre. J. a alors éclaté de rire, et elles m'ont expliqué qu'elles voulaient me "faire marcher"[172].

[170] *Supra*, chapitre III.
[171] Journal, 17/09/2002.
[172] Journal, 22/09/2002.

Après un diagnostic de paludisme, j'avais acheté des médicaments dont la notice indiquait qu'il était déconseillé de manger des nourritures contenant des lipides pendant quelques jours. J'avais dit aux femmes de la maison que je ne pouvais manger que du pain, sinon les médicaments allaient me tuer. Mama S. avait répliqué qu'elles viendraient à mon enterrement, qu'elles feraient *utani*, et qu'elles diraient : "Qui va nous payer des bières maintenant?"[173].

Si on se place dans l'optique analytique développée ici, on pourrait émettre l'hypothèse que mon intégration aux relations d'*utani* résulte de deux phénomènes, tout d'abord de la nécessité d'attribuer une place à une étrangère dans le tissu social et symbolique, ensuite de rappeler les relations de pouvoir entre mes interlocuteurs et moi, de les reproduire ou de les renverser.

J'ai indiqué dans le développement précédent, que le surnom de Mbiki, du nom du clan de père de famille à Nyandira, m'avait été attribué par quelques personnes. Il m'est apparu que le paradoxe entre mon étrangeté par rapport à la perception clanique de l'organisation sociale, et cette modalité d'inclusion clanique, devait sans doute être le ressort comique de ce prénom. Les informations me manquent pour déterminer si cette désignation était plutôt destinée à se moquer de moi, peut être en dénonçant ma prétention à m'inclure de moi-même dans la vie du village, ou si elle consistait en une opération d'acceptation par l'extérieur : me débaptiser pour me rebaptiser, et ainsi mieux m'intégrer dans le système des assignations locales. Les deux hypothèses se tiennent.

Un autre phénomène d'assignation est venu renouveler ces plaisanteries sur les prénoms :

Un inconnu m'avait interpellée alors que je passait près de lui en m'appelant *bunga*, terme que je n'avais jamais entendu. Puis il s'était mis à rire avec son ami. En rentrant chez moi, j'avais vérifié dans le dictionnaire la signification de ce qualificatif. Le dictionnaire Tuki indique que *bunga* signifie stupide, idiot (*fool, simpleton*). J'ai raconté cet incident aux femmes, qui ne connaissaient pas ce terme. Jenny avait suggéré que l'inconnu aurait pu m'appeler *Mbunga*, du nom d'un clan Luguru. La chose était possible, et j'ai déjà indiqué que les noms de clans peuvent être utilisés pour dénommer des étrangers ; mais j'étais persuadée d'avoir entendu *bunga*. Evidemment, je ne sais toujours pas si l'homme m'avait injurié ou avait simplement cherché à attirer mon attention, en tout cas, il est intéressant de souligner que les femmes reprenaient très souvent ce surnom, et riaient en m'appelant *Mbunga*. Elle précisaient alors que j'étais vraiment une Mluguru ou une Mswahili.

[173] Journal, 30/09/2002.

La mise en place de relations à plaisanteries par confrontation quotidienne participe d'une dynamique d'inclusion d'un étranger dans le réseau des relations. Certes, ces pratiques renforcent la distinction par la moquerie envers les caractères stéréotypiques d'un groupe, mais elles attestent en même temps du fait que des points de passage sont possibles entre groupes étrangers. Les dissymétries de pouvoir sont soulignées pour mieux s'en moquer, et les moqueries réciproques désactivent l'étanchéité des frontières entre membre et non-membre, entre autochtone et étrangers.

3. Le discours ethnologique passé et la perspective en terme de pouvoir

*3.1. La construction de la thématique de la domination dans les études sur l'*utani

Les ethnologues du début du siècle ont très rarement mis en lumière la dimension agonistique fondamentale des relations à plaisanteries. Comme je l'ai déjà souligné[174], l'esprit juridique et fonctionnaliste qui dominait l'ethnologie jusque dans les années 1950-1960 avait orienté les analyses de ces relations vers la recherche de leurs caractères normatifs et de leur point d'équilibre. Pourtant, une lecture attentive permet de souligner que certains de ces ethnologues ont eu l'intuition que des logiques hiérarchiques se trouvaient au cœur des pratiques d'*utani*[175].

Dans ses comptes-rendus ethnographiques parus en 1890, l'administrateur allemand P. Reichar évoque rapidement les statuts des participants de l'*utani* : il indique que seuls des hommes libres ou nés libres peuvent être des *watani ("Der Mtani, welcher immer Freier oder Freigeborener sein muss...")*, mais il n'explique pas ce qu'il entend par ces statuts. Il indique que l'un de ces hommes peut "prendre la place de l'autre" (*"er kann vorübergehend die Stelle eines anderen einnehmen"*), ce qui pointe vers la question des positionnements hiérarchiques. Quelques lignes plus loin, il évoque le fait que l'*utani* peut se produire entre une personne pauvre et une personne riche : si un *mtani* pauvre vient à prendre les affaires d'un riche, par nécessité, la personne riche ne peut réclamer ses affaires ; dans ce cas, c'est le village dans

[174] *Supra*, chapitre II.

[175] J'ai déjà souligné que la plupart des observateurs avaient évoqué les fondements hiérarchiques des alliances entre groupes, mais cela ne veut pas dire qu'ils considéraient les pratiques de l'*utani*, ou des autres types de relations à plaisanteries, comme un mécanisme de pouvoir. Les pratiques étaient souvent perçues comme relativement autonomes par rapport à cette dimension de pouvoir fondatrice. Elles constituaient pour eux des "coutumes étranges" (P. Reichar), mais pas des modalités de reproduction ou de dénégation de ce pouvoir.

leur ensemble qui intervient, et restitue les objets dérobés[176]. Cette remarque évoque la dissymétrie des positions sociales et économiques entre les participants de l'*utani*.

F.H Melland (1923) et A.I. Richards (1937) se situent parmi les auteurs ayant effleuré la thématique des relations de pouvoir. Ils fournissent au lecteur quelques propos tenus dans le cadre des relations de *banungwe* en ancienne Rhodésie du Nord. F.H. Melland évoque les propos qui ont trait aux rapports entre les clans qui sont symbolisés par un totem : "*The leopard may say, « Ha ! You of the goats, we eat you ». Or the other may say it by saying, « You of the leopards, take care you don't eat me"*[177]. A.I. Richards rapporte des propos échangés au cours des funérailles : "*Why do you bury a man who is alive? (...). You enemies, you !"*[178]). Le caractère conflictuel de ces échanges transparaît à travers la symbolisation des positions de hiérarchie, positions qui peuvent toutefois être renversées. Ainsi, la menace du léopard est contrecarrée par un appel des chèvres à la vengeance. Les auteurs fournissent donc des indications sur la dimension compétitive des relations de *banungwe,* mais la réduisent à une "hostilité rituelle" *("the traditional attitude betwen* banungwe *is therefore one of hostility"*[179]). Autrement dit, ils voient dans ces propos des échanges rituels qui rappellent les relations passées entre les clans, mais ne soulignent pas qu'il s'agit d'énoncés qui ont une efficace dans la situation présente.

On peut ici revenir sur l'hypothèse émise par R.G. Abrahams, à savoir que les récits des explorateurs Speke et Burton nous livrent le premier exemple de ces pratiques d'*utani* interethnique[180]. Sans jamais pouvoir déterminer si les participants ont pu eux-mêmes qualifier ces événements d'*utani*, les modalités d'affirmation du pouvoir ressortent clairement des descriptions : le combat (théâtralisé[181]), les rires, la reconnaissance de l'infériorité de l'un, le paiement d'un tribut. Par comparaison, on peut émettre la suggestion qu'il s'agit là d'*utani*. La précision faite par Burton, selon laquelle les deux protagonistes étaient un "Arabe" et un "indigène" (entendons, un noir qui n'est pas natif de la zone côtière) est à double tranchant. On sait qu'à l'époque, les Arabes avaient développé le commerce caravanier et avaient installé des comptoirs à l'intérieur des terres. La domination commerciale des Arabes avait donné lieu à de nombreux conflits avec les chefs locaux, mais avait aussi entraîné le développement de

---

[176] "*Wenn ein armer Mtani einem reichen zuviel weggenommen hat und dieser Reiche sich gegeben Falles nicht schadlos an demselben halten könnte, so tritt der ganze Stamm oder das ganze Dorf für ihn ein, um gelegentlich Utanigaben bei dem Stamme des Armes wegzunehmen*" ("Si un Mtani pauvre a pris les affaires d'un plus riche, la personne riche ne peut pas, dans ce cas là, se venger de l'autre, et c'est alors toute la tribu ou tout le village qui le soutient, pour aller prendre les dons d'utani dans l'autre tribu" (ma traduction)), Reichar, P. 1890., *op.cit.*,p.77-78.

[177] Melland, F.H. *op.cit.*, p.252.

[178] Richard, A.I. *op.cit.*, p.190.

[179] Richard, A.I. *Ibid.*, p.190.

[180] *Supra*, chapitre I., p.33-36.

[181] Cette qualification est toutefois difficile à interpréter, dans la mesure où elle est émise du point de vue de l'observateur européen. Il qualifie de théâtral quelque chose qui l'est en fonction des normes comportementales qui imprègnent le milieu social "d'où il parle".

rapports de clientèle qui ont ou être validés par des relations à plaisanteries. Aujourd'hui, les informateurs indiquent sans exception que les Arabes et les "indigènes" ne sont pas en relations d'*utani* et aucun écrit ne témoigne de l'existence de telles relations par le passé. Il est donc bien difficile de déterminer à présent si les pratiques de rivalité entre chefs de caravanes étaient dénommées *utani*.

Dans les années 1960-1970, les critiques marxistes du modèle structuro-fonctionnaliste dominant renouvellent les perspectives analytiques des "relations à plaisanteries". Je rappelle que Stephen Lucas s'inscrit à l'évidence dans cette mouvance. Figure incontournable des études sur l'*utani* en Tanzanie, il qualifie ces pratiques d'institution appartenant à la "superstructure d'une société", et se propose de déterminer la corrélation entre les données sur l'*utani* et le système de production dans l'espace social précolonial. Pourtant, on aurait tort de ne retenir de ses travaux que cette optique marxisante. L'auteur adopte différents angles d'approches, il conjugue divers points de vue sur les phénomènes sociaux, et il semble être le premier à dévoiler les logiques de pouvoir et de positionnements socio-politiques qui insufflent leur dynamique aux pratiques d'*utani* ("[*utani*] *is a system of ritual interaction closely linked to cultural and socio-economical differention between the groups and individuals who practise it*"[182]).

Plus tardivement, un ensemble d'orientation émergent, qui s'inscrivent dans une tradition critique à l'égard des optiques déterministes du modèle structuro-fonctionnaliste aussi bien que du modèle marxiste. On trouve dans ces nouvelles orientations les travaux de J.-L. Amselle, pour qui la *senankuya* au Mali, réseau d'alliances historiques mouvantes qui oblitèrent leur conditions de production pour se présenter sous la forme d'institutions invariantes, sont des modalités de reproduction des frontières entre les catégories de membres et de non-membres[183]. De son côté, David Parkin a sans aucun doute été le premier à appliquer une perspective empruntée à l'anthropologie linguistique pour saisir les relations à plaisanteries comme pratiques. Critique envers les analyses en termes de contraintes normatives, il a su saisir le jeu sur les identités que constituent les relations à plaisanteries[184]. Ajoutons enfin, pour ne pas déformer la pensée de S. Lucas, que cet auteur a été particulièrement sensible à cette nouvelle appréhension des phénomènes sociaux qui rejette à la fois les catégories ethniques comme entités figées ou substances ("*Perhaps my own use of tribal categories in utani research may well be considered to be an insiduous contribution to their maintenance*"[185]), et les orientations d'une normativité toute-puissante. Il assigne comme

[182] Lucas, S. 1974. *op.cit.*, vol. 1, partie 2, p.1.
[183] Amselle, J.-L. 1990. *op.cit.*
[184] Parkin, D. 1980. *op.cit.*
[185] Lucas, S. 1974. *Ibid.*, vol. 7 : "On the non-existence of tribes in Tanzania : an *utani* conceptualization of intergroup relations", p.1-13.

tâche aux chercheurs suivants de travailler sur les productions locales, les "performances" auxquelles donne lieu l'*utani ("It is important to analyze* utani *as it is realized in social practice, as it is enacted by the people themselves)*[186].

3.2. Retour sur quelques interrogations passées liées aux rapports de pouvoir

Les réflexions développées permettent de mieux comprendre deux thèmes qui ont soulevé de nombreuses interrogations par le passé : la question de la symétrie ou de l'asymétrie des échanges verbaux et la question de la grossièreté.

Des avis très différents ont été émis à propos de la forme que prennent les échanges verbaux et les comportements adoptés dans le cadre des relations à plaisanteries. Certains auteurs indiquent en effet que les relations d'*utani* sont symétriques, c'est-à-dire que chaque interlocuteur peut répondre à l'autre sur un même registre de langage et en employant le même ton, tandis que d'autres observateurs insistent sur le fait que ces échanges se font à sens unique : l'un des participants injurie son interlocuteur, lequel doit rester coi. Certes, les disparités relevées peuvent être la conséquence de principes normatifs différentiels qui orientent les pratiques de l'*utani*, principes qui s'avèrent variables d'un lieu à un autre et d'une époque à une autre. La restitution de l'histoire de la formation des liens spécifiques noués entre deux groupes permet de rendre compte des raisons pour lesquelles dans certains cas, on trouve des relations asymétriques, et dans d'autres cas des relations symétriques. Toutefois, en prenant appui sur les développements précédents concernant le hiatus entre l'idéal normatif et la réalité des pratiques, je voudrais soutenir l'idée que l'affirmation d'une asymétrie de ces pratiques, selon laquelle un des interlocuteurs n'a d'autre choix que de se taire, n'est pas sans lien avec les perspectives structuralo-fonctionnalistes qui imprègnent les travaux ethnologiques. Attentifs au discours de la norme, les ethnologues se sont peu souciés de décoder les situations concrètes d'interactions, et d'en saisir les dynamiques relationnelles en lien avec l'octroi de positions de dominant et de dominé. Il est remarquable que les articles et/ou ouvrages qui évoquent la symétrie supposée des participants fournissent très peu d'indications sur la manière dont les informations ont été obtenues, mais aussi sur ce que signifie cette symétrie, sur les fondements qui la supportent, et sur la manière dont elle s'exprime en situation. Ainsi, dans son article sur les relations à plaisanteries dites *tlon* en Côte d'Ivoire, Robert Launay propose un tableau récapitulatif des caractéristiques de ces pratiques qui comprend une colonne "*reciprocal*"[187], mais l'auteur n'apporte aucune

[186] Lucas, S. 1974. *Ibid.*, vol. 1., p.3.

[187] Launay, R. 1977. *op.cit.*, p.413. *Nimogo* désigne les parents par alliance, *nya mogo* ou *ko mogo* désigne des personnes qui n'appartiennent pas à la même classe d'âge que ego, soit dans la classe d'âge précédente (*nya mogo*), soit dans la classe d'âge antérieure (*ko mogo*), les *senanku* sont les partenaires à plaisanteries appartenant à des groupes patronymiques différents et

information touchant au mode de recueil des données présentées. Ce tableau lui permet d'assigner des caractères précis et définitifs à chacune des relations à plaisanteries qu'il distingue. Il indique un signe + quand les individus plaisantent de manière symétrique et – quand seule une des deux parties a leur "droit" de plaisanter l'autre.

	Intense	*reciprocal*	*funeral*	*marriages*
Cross-cousins	-	+	-	-
Nimogo	-	+	-	-
Nya mogo/ko mogo	-	+	-	+
'grandparents'/'grandchildren'	+	+	+	-
senanku	+	+	+	-
worosso/horon	++	-	+	+

On constate que toutes les relations à plaisanteries de l'espace ivoirien sont considérées comme étant symétriques, à l'exception de la relation entre esclaves et hommes libres. Pour expliquer ce phénomène, R. Launay revient sur l'histoire de la société dioula et sur les catégories de *worosso* (esclaves de naissance), *jon* (esclave acquis par le propriétaire) et *horon*. Ce développement est particulièrement intéressant dans la mesure où l'auteur indique que les pratiques de plaisanteries peuvent être considérées comme des stratégies mises en place par les *worosso* pour décliner, au quotidien, leur supériorité face au *jon*, supériorité qui s'exprime par la possibilité de plaisanter avec le maître *horon* ("*Joking protected the* worosso *to be assimilated to the status of* jon")[188]. Mais la question de l'asymétrie de la relation entre *worosson* et *horon* ne semble pas totalement élucidée par l'auteur. En effet, dans une note de fin d'article, il indique que dans les situations de plaisanteries, un homme libre peut rappeler au *worosso* son statut d'esclave[189]. Ceci suggère donc que le *horon* n'est aucunement passif. Les situations dans lesquelles émergent les pratiques de *tlon* entre hommes libres et esclaves semblent donc pouvoir être soumises à une lecture en termes des rapports de pouvoir entre les parties en présence, rapports qui ne peuvent être réduits à des relations asymétriques.

Le second thème qui a fait couler beaucoup d'encre est celui de la grossièreté ou de l'obscénité des propos tenus et des comportements adoptés. De nombreux auteurs insistent sur cette dimension de l'*utani*, l'interprétant comme l'expression de traditions bizarres, si ce n'est barbares, signes d'un monde non "civilisé" auquel manqueraient les étiquettes du savoir-vivre censées caractériser le 19ème siècle européen[190]. Cette complaisance pour le plus vulgaire se

liés par *senankuya*, enfin *worosso* désigne la catégorie des esclaves, *horon* celle des hommes libres.

[188] Launay, R. *Ibid.*, p.420.

[189] Launay, R. *Ibid.*, p.421, note 9.

[190] Evans-Pritchard, E.E. 1971. (1965). *Les femmes dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale,*

superpose à la solution de facilité qui consiste à faire du plus manifeste l'enjeu central des "coutumes" indigènes. Dans cette optique, puisque les pratiques de relations à plaisanteries impliquent l'obscénité et les références scatologiques et sexuelles, cela signifie que la logique de leur énonciation prend racine dans les normes sexuelles et maritales. C'est ainsi que les relations à plaisanteries entre beaux-frères et belles-sœurs, et celles entre un homme et sa tante maternelle, ont été uniquement appréhendées sous l'angle de la "disponibilité sexuelle" : un homme plaisante avec sa belle-sœur parce qu'elle fait partie des épouses possibles, un homme plaisante avec sa tante maternelle parce qu'elle sera sexuellement disponibles à la mort de son mari. Etant donné que les relations dites interethniques sont pensées comme l'extension des relations intrafamiliales, la même explication est avancée. Les attitudes obscènes "symboliseraient" les alliances matrimoniales qui font des individus du sexe opposé, appartenant au groupe alliés, des partenaires sexuels potentiels.

De telles interprétations qui font équivaloir paroles obscènes et comportements sexuels prennent appui sur les théories psychologiques et psychanalytiques selon lesquelles la parole est l'expression des pulsions sexuelles[191]. Mais elles passent à côté de la dimension interactionnelle des échanges langagiers. Les propos obscènes, dont chacun affirme la caractère déplacé dans un contexte "habituel" de rencontre, sont des marqueurs des stratégies d'assise de la domination d'un locuteur sur l'autre dans une situation donnée, déterminée par l'identité des personnes en présence (locuteurs et auditeurs) et les normes culturelles en vigueur[192], ainsi que par le contexte local, national et international dans lequel cette situation prend corps. Au lieu d'attribuer l'obscénité à une essence proprement africaine, incarnation de la sauvagerie, il convient d'en saisir les logiques d'émergence, et de déterminer les enjeux qui rendent compte du recours à ce langage de la transgression dans une situation donnée.

Paris, PUF, chapitre "Quelques expressions collectives de l'obscénité en Afrique" : "*Cependant, la plupart des Européens, bien qu'incapables de découvrir les obscénités de leur propre société, les perçoivent parmi les indigènes parce qu'elles leur sont étrangères, et les condamne sans appel. Il semble que le sens moral du Blanc, offensé par ces obscénités, rende compte de telles condamnations (...). On les décrit comme « au delà de la bestialité » ou « trop horribles pour être répétées »*", p.68.

[191] Freud, S. 1993 (1ère ed. 1905). *Le mot d'esprit et ses rapports à l'inconscient*, Paris : Editions Gallimard. Evans-Pritchard explique ainsi l'obscénité, perçue comme un palliatif à la pénibilité du travail (*op.cit.)*

[192] Irvine, J. 1993. "Insult and responsibility : verbal abuse in a Wolof village". In Hill, J. et Irvine, J. (eds), *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, New York : Cambridge University Press.

Conclusion

Ce que donne à voir l'analyse des situations concrètes nommées *utani*, c'est le jeu sur les identités des interlocuteurs. En effet, l'énonciation des stéréotypes les plus communs qui se rattachent aux identités des uns et des autres constitue le cœur des énoncés d'*utani*. Si ces énoncés instituent de façon performative les groupes ethniques et claniques, en réaffirmant au quotidien les différences qui les séparent, ils participent aussi à leur négociation, chaque interlocuteur pouvant décliner des identités nouvelles en fonction de la situation d'interaction. Marqueur de frontières identitaires, l'*utani* permet donc aussi d'interroger ces frontières. En outre, les logiques qui sous-tendent ces tensions identitaires ne peuvent être détachées des rapports dissymétriques de pouvoir passés et présents entre les groupes sociaux auxquels les interlocuteurs se sentent affiliés. L'identité revendiquée est celle qui permet à l'interlocuteur d'imposer au cadre de l'interaction présente une certaine inflexion, placée sous le signe de la domination.

Le second point sur lequel je voudrais attirer l'attention, c'est que le référent *utani* lui-même est sujet à manipulation. *Utani* n'est pas un concept univoque désignant un ensemble de paroles et des comportements bien délimités dans l'esprit des individus, toujours identiques à eux-mêmes et clairement identifiables. Certes, un ensemble d'informations liées à la situation d'interaction, en particulier l'identité des personnes en présence lorsqu'elle est connue, le contenu sémantique des énoncés et les réactions des individus, permet de déterminer dans quel cas il s'agit d'une situation d'*utani*. Mais les individus peuvent user de ce terme pour indiquer aux personnes en présence quelles sont les interprétations qu'ils doivent faire de la situation et peser ainsi sur cette situation.

L'anecdote dont fait part Amadou Hampâté Bâ dans son roman *Amkoullel, l'enfant Peul*[193] rend compte de la manière dont les signifiants vernaculaires de "relations à plaisanteries" sont des étiquettes placées par les individus sur des situations afin de les retourner en leur faveur. Un certain Koniba Kondalan, chef de quartier, ennemi notoire de la famille du jeune Amadou, emmène ce dernier à la résidence du commandant du cercle : *"Il fit pleuvoir sur ma race, mes parents et moi-même les pires injures, me traitant de petite vipère couvée par un caïman borgne, de porte-guigne né d'un lion édenté et d'une tigresse sans crocs ni griffes, plus quelques noms orduriers que je ne saurais citer"*. Lorsque le commandant apprend quel a été le comportement de Koniba, il le tance vertement, et donne cent sous au jeune Amadou. De

[193] Hampâté Bâ, A. 1991. *Amkoullel, l'enfant Peul*, Paris : Actes sud.

retour en ville, Koniba cherche à justifier son animosité par un "cadrage" de la situation précédente – celle de l'énonciation d'injures envers Amadou et sa famille – dans une situation de relations à plaisanteries : "*En cours de route, alléché sans doute par mes cent sous de bel argent, Koniba me dit d'une voix douce sur un ton de reproche amical : "Je blaguais avec toi, comme j'ai le droit de le faire en tant que* dïmadjo *et en tant que grand père, mais tu as mal pris ma plaisanterie, et tu m'as méchamment "entravé" chez le commandant. Tu es un vilain petit maître, un mauvais fils de Peul*"[194]. Cet exemple indique bien que les concepts de relations à plaisanteries sont des signifiants locaux flottants, sans cesse échangés par les acteurs (c'est-à-dire destinés à "cadrer" une situation), et ceci à des fins stratégiques.

[194] Hampâté Bâ, A. *Ibid.*, p.318 et suivantes. *Dïmadjo* est le terme local pour désigner les parents à plaisanteries.

CHAPITRE VIII.

La catégorie de "relations à plaisanteries" dans l'espace public moderne

L'importance de la thématique des relations de pouvoir qui s'est dévoilée au cours de mes recherches sur l'*utani* m'a amenée à m'attacher aux rapports de force établis entre les différents lieux du pouvoir dans le contexte politique africain actuel. La catégorie de "relations à plaisanteries" est apparue dans les replis du discours sur le politique sous deux formes : celle de la critique politique, celle de la construction politique du lien social.

En premier lieu, les énoncés de moquerie envers les hommes politiques tanzaniens sont nommés *utani*. Ce nouvel usage n'est pas étranger à l'émergence des significations nouvelles de ce terme, celles de "blagues", sans référence aux modalités supposées traditionnelles des pratiques d'*utani*. Pourtant, l'emploi du référent *utani* dans le domaine de la politique n'est pas sans lien avec les nouveaux rapports de pouvoir qui se sont cristallisés entre gouvernants et gouvernés, ni avec les repositionnements identitaires qui accompagnent l'indépendance de la Tanzanie et les évolutions politiques actuelles.

Le deuxième point qui émerge est que la catégorie de "relations à plaisanteries" est associée, au sein même du discours énoncé par certains hommes politiques et intellectuels africains, à des modalités "traditionnelles" de préservation du lien social. Un tel discours s'appuie sur les réflexions ethnologiques passées pour faire équivaloir les relations à plaisanteries à des mécanismes de maintien de l'unité de la société civile.

Je conçois cette partie comme une ramification des réflexions sur les relations à plaisanteries, certes rattachée aux énoncés précédents, mais dont seules les évolutions futures pourront attester ou non de la vigueur. J'indique des conjectures, des hypothèses, des possibles ; j'étaye mes réflexions en prenant appui sur des matériaux concernant d'autres aires culturelles que l'Afrique de l'Est, toujours avec l'idée que l'amplitude de l'impact des discours et des catégories ethnologiques confère un certain degré de ressemblance entre les pays du continent africain, malgré la multiplicité des contextes et des enjeux locaux.

I. Elargissement du champ sémantique de la catégorie *utani*

Les rapports asymétriques de pouvoir qui ont pris consistance depuis la fin de la période coloniale sont l'objet de deux types de discours. Le premier de ces discours est le discours contestataire qui dénonce l'existence des inégalités socioéconomiques sur un mode sérieux. Les propos comiques et les caricatures, qui évoquent ces mêmes rapports de pouvoir mais de manière voilée ou travestie, constituent un second type de discours. Les travaux publiés sur les langages politiques en Afrique se concentrent souvent sur les discours officiels (langage des hommes politiques au cours des meetings, adresses télévisées ou radiodiffusées, discours parlementaires, textes de propagande). Depuis peu, des études sur les langages publics de la dérision sont apparues. Les commentaires journalistiques, les documents satiriques et les caricatures sont des sources principales d'étude. Ces "OPNI" ("objets politiques non identifiés")[1], vers lesquels D.C. Martin propose d'orienter les recherches, composent les matériaux de toute étude sur l'énonciation politique. Mais le langage sur le politique qui retient beaucoup moins l'attention des chercheurs est celui de la discussion privée entre citoyens "ordinaires"[2]. Afin d'ébaucher des hypothèses sur les réajustements de la catégorie *utani* au contexte moderne, je croise ces diverses sources, en m'attachant aux caricatures journalistiques et aux paroles quotidiennes qui ont trait au politique sur le mode de l'ironie, de la raillerie et du sarcasme.

1. Un nouvel espace politique tanzanien

Il serait illusoire de vouloir saisir les logiques qui sous-tendent les nouveaux usages de la catégorie *utani* sans référence aux contextes socio-politiques qui leur servent de support et de matière. La présentation qui suit constitue donc un balisage des configurations politiques qui ont marqué la Tanzanie depuis la fin de la période coloniale. L'accent est porté sur les dynamiques identitaires et sur les hiérarchies sociales, à partir desquelles prennent sens les déplacements qui caractérisent les pratiques de symbolisation et d'affirmation des inégalités dans l'exercice du pouvoir.

[1] Martin, D.C. 1989. "A la quête des OPNI, comment traiter l'invention du politique ?", *Revue Française de sciences politiques*, 39(6), 793-815.

[2] Grignon, F. 1998. In Martin, D.C. (dir). "Saisir les changements (I), de la démocratie à l'engagement du citoyen", *Nouveaux langages du politique en Afrique Orientale*, Paris : Karthala, IFRA, 7-14.

1.1. Idéologie officielle d'unité nationale et rejet de la thématique ethnique dans la voie politique suivie à l'indépendance

La vie politique tanzanienne prend forme dans les années 1930 autour des coopératives qui se mettent en place pour assurer l'indépendance des producteurs africains, des syndicats de défense des travailleurs et des associations d'entraide en zone urbaine entre personnes originaires d'une même région. La majorité de ces organisations repose sur des critères ethniques. Les coopératives les plus influentes regroupent les membres des groupes ethniques placés en position de domination politique et économique dans l'ensemble du pays, telles la *Pare Union*, la *Kilimandjaro Union*, la *Meru Citizens Union*, ou la *Sukuma Union*[3]. Quant aux associations qui apportent leur aide à des individus originaires d'une même région, elles se font elles-mêmes appeler "associations tribales".

A la même époque, la seule organisation civile qui ne revendique aucun ancrage régional ou ethnique est la *Tanganyika African Association* (TAA). Née en 1929 du regroupement d'une élite urbaine, la TAA développe très tôt des argumentaires nationalistes, qui défendent l'unité nationale contre les dissensions ethniques, religieuses ou économiques. Elle s'enracine dans les zones rurales en cherchant à établir des liens avec les associations à bases ethniques.

Les partis politiques prennent naissance dans les années 1950. Ces partis se caractérisent par l'attachement à des positions religieuses, raciales et ethniques clairement affichées. Ainsi, l'ANC (*African National Congress*) regroupe les Africains noirs qui réclament le départ des Européens et des Asiatiques, tandis que l'AMNUT (*African Muslims National Union of Tanganyika*) est un parti qui avait pour objectif la défense des intérêts des musulmans. Seul le parti politique de la *Tanganyika African National Union* (TANU), crée en 1954, suite à la fusion des différentes branches de la TAA, revendique l'absence de bases religieuses, raciales ou ethniques. Son slogan, *Uhuru na Umoja* (Liberté et Union), met en lumière les principes égalitaires et laïques sur lesquels ce parti se fonde. Dans un pays aux identités ethniques multiples, c'est ce parti sans accroches ethniques, revendiquant l'unité sociale contre la fragmentation ethnique, qui émerge à l'indépendance et mène le pays à l'indépendance sous le leadership de son chef de file, Julius K. Nyerere

En décembre 1961, le Tanganyika accède à l'indépendance et devient la République du Tanganyika. De son côté, l'archipel de Zanzibar devient la République Populaire de Zanzibar. En 1964, ces deux républiques passent un traité d'union qui donne naissance à la République de Tanzanie actuelle. Les îles de Zanzibar conservent une large autonomie politique et institutionnelle, qui, comme nous le verrons plus loin, n'a pas été sans participer à la

[3] Iliffe, J. 1979. *op.cit.*, p.495-96.

cristallisation de revendications identitaires fortes, recoupant à la fois une différenciation raciale et religieuse.

En 1965, la TANU devient parti unique. La décision d'établir un parti unique avait officiellement pour objectif d'abolir toute dissension ethnique ou raciale, qui aurait sans doute émergé de la mise en place d'un multipartisme fondé sur le système des associations et organisations à base ethnique qui existait depuis la période coloniale. En outre, l'adoption du swahili comme langue nationale est une stratégie qui devait permettre de dépasser les clivages identitaires. Elle était le nouveau symbole d'unité nationale[4].

Le 5 février 1967, lors de la Déclaration d'Arusha, Julius K. Nyerere proclame la doctrine du socialisme à l'africaine, qui constitue la référence incontournable et l'inspiration de toutes les politiques menées jusque dans les années 1980. Elle constitue ce que Denis-Constant Martin a nommé le "dogme" national de référence, la charte incontournable et incontestable qui sert de pilier au développement du pays[5]. Le trait le plus marquant des principes de ce socialisme, nommée *ujamaa* en swahili, c'est-à-dire "familialité"[6] ou "fraternité", est l'affirmation de principes égalitaires et laïques, contre les préférences religieuses, raciales ou ethniques. L'*ujamaa* repose sur la défense d'une africanité ou d'une "tanzanéïté", soutenue par les valeurs de la solidarité et de l'entraide coutumière, plutôt que sur des ethnicités fragmentées et conflictuelles, comme ce fut le cas dans les pays voisins et dans la plupart des pays africains[7]. Elle préconise une exploitation rationnelle des ressources du pays afin d'assurer le bien-être au plus grand nombre et l'autosuffisance du pays. La propriété commune des moyens de production, le respect des décisions communautaires et l'obligation morale de travailler sont les fondements principaux de cette voie de développement. L'*ujamaa* se présente donc comme un modèle de socialisme spécifique à l'Afrique, troisième voie entre les deux modèles de l'époque, le libéralisme occidental et le communisme de type soviétique.

Le programme mis en place par Nyerere et les autres dirigeants politiques repose avant tout sur l'idée que le développement économique doit être prioritaire. Les querelles d'intérêts et les conflits idéologiques qui peuvent entraver ce processus sont perçus comme des obstacles. Dans ce cadre, les clivages ethniques doivent particulièrement être dépassés. Tout est fait pour que les sentiments identitaires ethniques périclitent au profit de l'émergence d'une

[4] Harries, L. 1969. "Language policy in Tanzania", *Africa*, 39(3), 275-280, Whiteley, W.H. 1969. *op.cit.*

[5] Martin, D.C. 1988. *Tanzanie : L'invention d'une culture politique*, Paris : Presses de la Fondation nationale des sciences politiques/Karthala, p. 74. Une grande partie des informations sur la vie politique tanzanienne contenue dans les parties suivantes sont tirées de cet ouvrage majeur. Parmi d'autres ouvrages, Cliffe, L. et Saul, J. (eds). 1973. *Socialism in Tanzania. An Interdisciplinary Reader*, Nairobi : East African Publishing House, 2 vol.

[6] Martin, D.C. *op.cit.*, chapitre 16, p.249-252.

[7] Les principes prônés dans l'*ujamaa* reposent sur des idées socialistes de justice et d'égalité, ainsi que sur des représentations mythiques des sociétés africaines précoloniales et de leurs mécanismes de solidarité, voir : Mushi, S.S. 1971. "Modernization by traditionalization : Ujamaa principles revisited", *Taamuli*, 1(2), mars, 13-29. Les programmes de retour à la terre, contre le développement industriel de la Tanzanie, prennent naissance dans les années 1930. Ils s'inscrivent dans cette vision traditionaliste.

identité de citoyen tanzanien. Et il semble que le résultat ait été bien réel. La politologue Ariel Crozon affirme que la "tanzanéité" devient, à l'époque de Nyerere, une identité forte, partagée par les habitants de Tanzanie : "*Pendant de nombreuses années, les problèmes ethniques ou religieux n'ont pas eu d'influence déterminante dans le champ politique. Dans leur immense majorité, les citoyens étaient très attachés à leur identité « moderne » de Tanzaniens, qui se superposait sans heurt à une identité particulière (*kabila*, l'ethnie)*"[8]. L'Etat et le parti unique constituent des mécanismes agrégatifs qui réussissent à développer une idéologie nationale populaire, recoupant tous les clivages potentiels, qu'ils soient raciaux, ethniques ou religieux. La faiblesse des sentiments identitaires à l'époque précoloniale, en comparaison avec certains pays voisins, contribue à l'absence de cristallisation identitaire forte et de polarisation conflictuelle.

1.2. Le dirigisme tanzanien : les dessous de l'idéologie officielle

A la fin de la période coloniale, les groupes sociaux qui arrivent au pouvoir imposent leur construction idéologique pour légitimer leur domination politique et masquer des pratiques d'accumulation des richesses. On assiste à un nouveau type de polarisation dans le système des rapports de pouvoir, qui s'orientent entre "haut" et "bas" ou "gouvernants" et "gouvernés"[9]. A cette distinction s'ajoutent les multiples formes intermédiaires de pouvoir qui constituent souvent les lieux diversement hiérarchisés de la rencontre entre détenteurs de positions de pouvoir et individus soumis à ces pouvoirs. La "tanzaphilie"[10] internationale qui a entouré le projet de justice et d'égalité sociales prôné par les nouveaux hommes au pouvoir à l'indépendance, a persisté jusqu'à aujourd'hui parce que le dirigisme dont a fait preuve le régime est resté voilé par les discours égalitaires dominants. De plus, ce dirigisme a été minimisé par comparaison à l'autoritarisme dont de nombreux Etats voisins ont fait preuve.

Dès 1962, la TANU affiche sa suprématie face à des partis politiques faibles et mal organisés. L'adoption d'un système de parti unique s'opère en 1965 et la doctrine de la suprématie du parti est clairement inscrite dans la constitution de 1975[11]. La nécessité de la suprématie d'un parti unique repose sur les principes de la Démocratie Africaine (*African Democracy*), selon lesquels le multipartisme, tel qu'il existe dans les Etats occidentaux, ne

---

[8] Crozon, A.1998. "Dire pour séduire : langages et politique en Tanzanie". In Martin D.C. (dir.). *op.cit.* C'est en ce sens que D.C. Martin peut parler de "*l'invention d'une culture politique*", caractérisée par le partage de valeurs communes, suffisamment malléables pour être adoptées par l'ensemble des Tanzaniens.

[9] Bayard, J.-F., Mbembe, A. et Toulabor, C. 1992. *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie,* Paris : Karthala.

[10] Mazrui, A. 1967. "Tanzaphilia : a Diagnosis", *Transitions*, 31 juillet 1967 ; Constantin, F. 1989. "Principes et raisons d'Etat. Portée et Limites d'une diplomatie non-conformiste". In Batibo, H. et Martin, D.C. (dir.). *Tanzanie. L'Ujamaa face aux réalités*, Paris : Editions Recherche sur les Civilisations, 145-151.

[11] Msekwa, P. 1977. *Towards party supremacy*, Nairobi, East African Literature Bureau.

convient pas à la réalité africaine[12]. Il s'avère, contre les clichés qui ont pu circuler dans la presse, que la Tanzanie a évolué vers un système d'Etat autoritaire. Tous les partis politiques d'opposition sont interdits, et les organisations civiles, comme les syndicats, les coopératives paysannes, les organisations de femmes et de jeunes, sont subordonnées au parti de la TANU. En 1977, la TANU et l'ASP (*Afro-Shirazi Party* de Zanzibar, sous le leadership de Karume, formé en 1957) forment un parti unique sous le sigle de CCM, *Chama cha Mapinduzi* (Parti de la révolution). Cette fusion consolide le système du parti unique et l'autorité du parti unique.

En 15 ans de pouvoir, le parti met en place des moyens de contrôle qui s'étendent à l'ensemble du pays et aux différents secteurs de la production. Politiquement, le CCM est un parti unique qui concentre l'autorité entre les mains de ses dirigeants. Ces derniers prennent les décisions relatives aux fonctionnement économique du pays. L'étatisation de l'économie est justifiée par la politique de l'*ujamaa*. Le but est d'exclure les intérêts étrangers, de mettre fin à l'exploitation économique de la Tanzanie par la finance internationale et de placer les moyens de production entre les mains des paysans. La vague de nationalisations qui s'ensuit accroît immensément le rôle de l'Etat[13].

La "villagisation" est considérée comme le moyen privilégié pour placer les moyens de production dans les mains des paysans[14]. Julius Nyerere défend l'idée que le développement rural et l'amélioration des conditions de vie paysanne passent nécessairement par le regroupement des populations vivant dans un habitat dispersé au sein de villages communautaires de production agricole. Le caractère coercitif de la villagisation apparaît lorsque le président Nyerere proclame en 1973 que le regroupement en communautés villageoises est obligatoire. Sans négliger les stratégies de résistance ou de collaboration de certains paysans[15], il ne fait pas de doute que la villagisation constitue un exemple de démonstration de la puissance de l'Etat tanzanien.

Pour opérer les réformes multiples qui doivent conduire à la mise en pratique du socialisme africain prôné par Julius K. Nyerere, les hommes du parti et du gouvernement prennent appui sur un corps intermédiaire de fonctionnaires placés dans les différentes institutions politiques et économiques du pays. L'administration est un instrument de la gestion de l'Etat[16]. Elle constitue un pilier incontournable de l'application des orientations

[12] Bayard, J.-F. 1989. *op.cit.*, p. Introduction.

[13] D.C Martin indique que le nombre de sociétés nationales passe de 46 en 1966 à 149 en 1977 puis à 350 en 1985. In Batibo, H. et Martin, D.C. *op.cit.*, p.110.

[14] Voir sur cette question, Mc Henry, D.E. Jr. 1979. *Tanzania's Ujamaa villages. The Implementation of a Rural Development Strategy*, Berkeley : University of California ; Von Freyhold, M. 1979. *Ujamaa Villages in Tanzania. Analysis of a Social Experiment*, Londres : Heinemann.

[15] Hyden, G. 1980. *Beyond Ujamaa in Tanzania. Underdevelopment and an uncaptured peasantry*, Londres : Heinemann.

[16] D.C. Martin rappelle que les rapports entre l'administration et l'Etat ne sont pas ceux d'une simple soumission : "*l'exécution ne saurait être une simple application et les fonctionnaires conservent un sentiment de compétence, sinon une franche conviction de supériorité sur les cadres du parti, nourrie en général par une formation académique plus complète et*

suivies par le gouvernement tanzanien. Pourtant, même dans un pays à l'idéologie socialiste officielle comme la Tanzanie, l'administration recourt a des pratiques coercitives dans sa relation au peuple. Elle ne contribue pas tant à organiser l'application des politiques gouvernementales qu'à exercer son pouvoir unilatéral. Ces techniques "*aboutissent à placer le savoir d'un seul côté donc, fondant le pouvoir sur ce supposé savoir, à remettre le droit de décider aux tenants de ce savoir et de cette rationalité ; les autres n'ayant qu'à se plier aux ordres de ceux qui ont la connaissance de ce qui est souhaitable pour tous*"[17]. L'administration considère qu'avant d'être capables de se diriger eux-mêmes, de ne "compter que sur leurs propres forces" (*kujitegemea*), les citoyens doivent être dirigés, contrôlés, mis sous tutelle.

Comme l'indique D.C. Martin, "*c'est donc un Etat puissant qui a été érigé en Tanzanie, un Etat aux ramifications administratives profondes, un Etat monopolisant le contrôle de l'activité économique, un Etat qui, par la suite de ses relations symbiotiques avec le parti lui-même coiffant des organisations spécialisées (syndicats, femmes, jeunes, parents d'élèves, Anciens, coopératives jusqu'en 1975), détient également des moyens formidables d'encadrement et de contrainte sociaux*"[18]. Malgré ces inclinations à l'autoritarisme, il ne faudrait pas utiliser des raccourcis et faire de l'Etat tanzanien ce qu'il n'est pas, un Etat totalitaire. Au contraire, la Tanzanie, malgré des pratiques autoritaires, reste un Etat de droit qui prend appui sur des principes de liberté, d'égalité et de justice inscrits dans la constitution.

1.3. Le capitalisme sous le socialisme : la "politique du ventre"

Au fur et à mesure que l'Etat tanzanien étend son pouvoir, de nouvelles classes émergent, de nouveaux hommes s'enrichissent ou s'octroient des positions de pouvoir. Le processus de différenciation sociale et économique qui se met en place entre en collision avec l'idéal de justice qui imprègne l'idéologie *ujamaa*.

Tous les travaux sur la Tanzanie post-indépendante indiquent que les conditions de la différenciation sociale et du développement des inégalités étaient limitées. La communautarisation des terres, la nationalisation des entreprises, l'encadrement étatique des petites entreprises privées, les valeurs de l'idéologie *ujamaa* semblent être des obstacles réels à l'accumulation des richesses. Or, c'est justement la toute-puissance de l'Etat sur la propriété privée qui a favorisé la constitution de privilèges. Les nouveaux groupes qui sont apparus sur la scène politique, détenteurs modernes des pouvoirs politiques et économiques, sont constitués des dirigeants et membres responsables des partis politiques, des grands

---

entretenant un esprit d'indépendance difficilement réductible", Batibo, H. et Martin, D.C., *op.cit.*

[17] Martin, D.C. 1988. *op.cit.*, p.140.

[18] Martin, D.C. In Batibo, H. et Martin, D.C. *op.cit.*, p.111.

commerçants et des fonctionnaires. Les salaires de ces employés de l'Etat sont supérieurs au revenu moyen et permettent l'émergence de nouveaux modes de vie dans les zones urbaines.

Un processus analogue d'accumulation des richesses et des privilèges s'opère dans les campagnes. Un des objectifs du programme de villagisation était la lutte contre le développement des inégalités dans les campagnes, contre l'apparition d'une couche de paysans aisés qui s'efforceraient de subordonner leurs voisins. Il semble que les résultats n'aient pas été à la hauteur des attentes. Si la villagisation a limité le développement de ceux qui ont été appelés les "koulaks", en référence aux propriétaires terriens russes, elle n'a pas entièrement empêché le fonctionnement des mécanismes de domination d'un petit nombre de propriétaires sur un grand nombre de travailleurs.

En conclusion, c'est bien une "politique du ventre" qui s'est mise en place à différents échelons de la société. Selon D.C. Martin, "*L'Etat tanzanien, le système politique qu'il contient et qui assure en son sein les équilibres de pouvoir ont (...) réalisé dans un ensemble national l'amalgamation* [sic] *de processus de différenciation sociale diversifiés selon les terroirs, notamment en parvenant à articuler les classes propriétaires locales (paysans aisés, commerçants, entrepreneurs) au groupe des hommes détenant les leviers de contrôle dans les circuits d'accumulation*"[19]. Le hiatus entre principes socialistes de justice sociale et réalité des mécanismes d'accumulation des richesses et de détention des privilèges propre au système économique capitaliste a sonné l'échec de la troisième voie de développement que l'*ujamaa* aspirait à incarner.

[19] Martin, D.C. In Batibo, H. et Martin, D.C. *Ibid.*, p.118.

1.4. Les évolutions modernes qui sont la cible de critiques et de plaisanteries

Le président J.K. Nyerere quitte le pouvoir en 1985. Le nouveau président élu en 1985, Ali Hassan Mwinyi, entame le dialogue avec le Fonds Monétaire International pour organiser les réformes nécessaires au regain de l'activité économique et pour réduire le déficit public. Un plan d'ajustement structurel est adopté en 1986, dans l'objectif de réorganiser les réseaux de commercialisation et de distribution de la production agricole. En 1991, le parti a engagé des réformes pour harmoniser la législation avec les nouvelles pratiques économiques. Le code des dirigeants est aboli : aucune limite n'est posée aux possibilités d'enrichissement personnel des dirigeants et, en outre, les commerçants et les hommes d'affaires sont autorisés à adhérer au parti. Cette rupture radicale avec l'ère *ujamaa* confirme les nouvelles valeurs de la libre-entreprise, de la compétition et de la concurrence. Au sein des classes dirigeantes et commerçantes, il y a un vrai consensus sur la nécessité du capitalisme, même si on constate l'absence de ligne politique clairement définie. Le nouveau Président de la République élu en 1995, Benjamin Mkapa, continue de privilégier la voie du libéralisme.

Ces transformations économiques modifient les rapports sociaux et les liens entre gouvernants et gouvernés. Les inégalités au sein de la société apparaissent avec une évidence accrue, de sorte que la crédibilité du pouvoir s'effrite au fil des ans. Les dirigeants sont tous considérés comme corrompus, uniquement soucieux de leurs propres richesses. Seul J.K. Nyerere fait exception et reste aux yeux de tous l'exemple d'une intégrité sans faille. Les citoyens ordinaires (*wananchi wa kawaida*) sont laissés à eux-mêmes dans un système qui privilégie ceux qui possèdent déjà les positions les plus favorables : hommes politiques, grands commerçants, grands propriétaires terriens. Le discrédit dont souffrent les élites politiques a atteint un seuil sans précédent. A la fin des années 1990, ces élites sont considérées comme de "mangeurs" (*wote walaji tu*)[20] qui ne recherchent que leurs intérêts personnels. La "désacralisation" du pouvoir est réelle[21].

En février 1992, le monopole du parti unique prend fin en Tanzanie. Les partis politiques concurrents, en phase d'organisation depuis les années 1980, déploient rapidement une activité intense pour mieux se faire connaître, et espérer mettre fin à la toute-puissance du CCM. On trouve parmi eux les partis qui possèdent aujourd'hui encore une forte légitimité et un ancrage populaire croissant, comme le *Civic Unit Front* (CUF), le *Chama cha Demokrasia na Maendeleo* (*Chadema*)[22], l'*United Democratic Party* (UDP), le *National Convention for Construction and Reform-Mageuzi* (NCCR-Mageuzi)[23]. Malgré l'abandon du monopartisme,

[20] "*Ce sont tous des gourmands*", "*ce sont tous des bons mangeurs*". (TUKI. 2001. *mlaji* = consumer, good eater). Le terme "goinfres" conviendrait aussi.
[21] Crozon, A. 1998. In Martin, D.C. *op.cit.*, p.129.
[22] *maendeleo* signifie "le progrès".
[23] *mageuzi* signifie" réformes", "changements".

le contrôle du CCM reste fort et sa popularité assurée. Cette opposition, faible et divisée, ne ménage pas la critique envers le CCM.

L'adoption du multipartisme en 1992 a entraîné la résurgence des différenciations sur des bases raciales, ethniques et religieuses. Certains des nouveaux partis d'opposition, comme le *Democratic Party*, le *NCCR-M* et le *Chadema,* dénoncent le monopole économique des groupes considérés comme allogènes (Arabes, Indiens, Européens, Sud-africains). Leurs campagnes politiques prennent appui sur la thématique de la défense des "Africains" (*wananchi wa kawaida*) et de leur insertion dans la vie économique et politique d'où ils sont majoritairement exclus. Le thème de l'*uzawa* (indigénisation) est amplement discuté d'un quotidien à l'autre. La question a repris de la vigueur en 2003 avec la publication d'un ouvrage intitulé *Dhana ya Uzawa* (*Le concept d'indigénisation*) du politique Idd Simba (CCM), ancien ministre de l'industrie et du commerce. L'auteur défend les bienfaits d'une politique permettant aux "petites gens" de créer des entreprises et des commerces. Il insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de mettre en place de nouvelles formes de discrimination, mais de faire reculer les injustices sociales.

Le CCM continue de se présenter comme un parti non racial, qui défend justice et égalité sociale. Ses campagnes de mobilisation se nouent autour du thème de la paix civile. Le slogan du parti, *amani na utulivu* (paix et calme) renvoie aux objectifs principaux qu'il s'est assigné[24]. Les dirigeants du CCM critiquent sévèrement les propos discriminants des partis d'opposition. Mais il est vrai que, dans les secteurs du commerce et de la production, la situation des Africains noirs nés en Tanzanie est défavorable. Les communautés indiennes et arabes détiennent une bonne partie des commerces urbains. Les complexes hôteliers sont aux mains des Européens, des Sud-africains ou des Arabes. Dans ce nouveau contexte de tensions raciales, tout un vocabulaire se met en place autour de la différenciation identitaire. Le terme *wagabacholi,* qui signifie "voleurs", est couramment appliqué aux hommes d'affaires indiens et arabes. Il s'oppose au terme *walalahoi*, c'est-à-dire les "gens très pauvres", assimilés aux Africains noirs. Ce discours recèle une certaine ambiguïté puisqu'il affirme haut et fort dénoncer les injustices sociales et prôner l'égalité, alors qu'il repose implicitement sur des principes racistes. Comme le constate Ariel Crozon, "*il n'est pas condamnable d'être un capitaliste africain ; au contraire, un richissime homme d'affaire africain comme Reginald Mengi est très populaire*"[25]. Autrement dit, ce discours revendique un retournement de situation, non une justice et une égalité plus grande pour tous.

[24] Crozon, 1998. *op.cit.*, p.172.

[25] Crozon, A. 1998. *Ibid.*, p. 148. Reginald Abraham Mengi est un des industriels les plus influents de Tanzanie. Il possède de nombreuses entreprises. Il est à la tête du groupe audiovisuel tanzanien IPP Media.

Le clivage principal Noirs/Autres se double d'un morcellement ethnique sans précédent depuis la période coloniale. Les projets de nombreuses organisations non gouvernementales, qui ont un siège en ville, prennent corps en référence à une région au lieu de se développer autour d'une thématique. Certains partis politiques de l'opposition réclament le retour aux découpages territoriaux issus de la période coloniale, donc à des découpages sur les anciennes bases ethniques.

Une division ancienne dans le paysage politique a repris de la force, celle qui oppose les continentaux et les Zanzibaris. Cette division est énoncée en terme religieux, puisque les îles de l'archipel de Zanzibar sont très majoritairement musulmanes tandis que sur le continent, christianisme et islam se côtoient à part égale[26]. Elle repose aussi sur la distinction phénotypique et raciste entre populations swahili aux prétendues origines arabes et populations bantu noires[27]. Enfin, elle possède une dimension politique puisque le parti du CUF (*Civil Unit Front*) est le parti politique dominant à Zanzibar tandis que sur le continent, le parti au pouvoir, le CCM, reste majoritaire. Le CUF revendique une large autonomie pour les îles de Zanzibar, voire leur indépendance, et prend appui sur un islam fort.

Les évolutions politiques récentes montrent que la solidarité nationale que les années *ujamaa* avaient tenté de forger éclate de part en part sous les attaques des nouveaux discours qui prônent un durcissement des identités dans le but de critiquer l'accès différentiel aux ressources. Mais cette critique ne cache bien souvent qu'une volonté de retournement de situations, s'exprimant par la défense des intérêts des communautés ethniques ou religieuses.

[26] Encore faut il distinguer la part des musulmans et la part des chrétiens selon les régions. La côte est-africaine est, comme Zanzibar, largement musulmane. Plus on s'avance dans l'intérieur du continent, plus les taux se renversent au profit du christianisme.

[27] Je ne reviens pas ici sur l'usage stratégique des références aux origines arabes par les familles swahili dominantes. Voir par exemple, Constantin, J.-F. 1989. "Social Stratification on the Swahili Coast : from Race to Class ?", *Africa*, 59(2), 145-160.

2. L'*utani* comme langage de la dérision

Les énoncés en situation qui portent sur le thème du politique sont difficiles à saisir pour un locuteur étranger. Comme le fait remarquer François Grignon, le chercheur, lorsqu'il ne travaille pas sur sa langue maternelle, est désarmé pour comprendre les jeux de langage : "*les jeux phonologiques ou syntaxiques sont bien souvent totalement insaisissables pour des non-locuteurs de la langue vernaculaire dans laquelle se produit l'énonciation*"[28]. Même une bonne maîtrise de la langue, permettant l'aisance orale dans les discussions quotidiennes, ne suffit pas pour percevoir les subtilités du ressort comique d'une critique, d'une allusion ou d'une subversion de sens. Les jeux sur le langage et la compréhension de ces jeux "*se fondent sur la pratique quotidienne d'une langue avec laquelle on joue depuis l'enfance, en relation avec un vécu (un* habitus*) qui, lui aussi, reste bien souvent étranger au chercheur de passage*"[29]. En outre, les propos de la dérision politique renvoient parfois à des faits très précis (l'allure d'un homme politique, un épisode ancien de sa vie personnelle, les modalités d'application d'une politique générale dans une région donnée, etc.) qu'il faudrait des années pour acquérir les connaissances nécessaires à une compréhension directe des références. Toutefois, sans prétendre épuiser le sens des exemples que je développe, je propose une étude de caricatures de journaux et l'analyse de quelques situations de terrain.

2.1. Discours officiels, discours souterrains

La grande visibilité des discours officiels a longtemps évacué les discours de critique hors de l'espace politique. Pour que l'idéologie de l'*ujamaa* puisse avoir prise sur la société tanzanienne en formation, la décision des hommes politiques fut d'énoncer en swahili les principes majeurs qui la soutenaient. Des mots déjà existants ont servi de concepts de base, d'autres ont été forgés afin de coller au plus près de l'idéologie. C'est le cas du terme d'*ujamaa*, dérivé de *jamii*, c'est-à-dire la famille étendue, les parents proches et éloignés. En désignant le socialisme spécifique qui doit advenir par un terme emprunté au domaine de la famille, c'est toute une vision de la nation et des rapports entre les individus qui se profile. Le "*langage des relations familiales*", comme l'appelle D.C. Martin, constitue le code fondamental utilisé par les hommes politiques pour énoncer les rapports gouvernants/gouvernés[30]. Ces rapports, perçus sur le modèle des relations familiales, ne sont plus envisagés dans leur dimension conflictuelle, mais comme une forme nécessaire, juste et incontournable. Selon J.K. Nyerere, *"le fondement et l'objectif du socialisme africain, c'est la famille étendue. Le véritable*

[28] Grignon, F. 1998. "Espace public, démocratisation et imaginaires politiques. Remarques théoriques et méthodologiques à propos d'une recherche sur le Kenya". In Martin, D.C. 1998. *Nouveaux langages du politique...*, *op.cit.*, p.23.
[29] Grignon, F. 1998. *Ibid.*, p.23.
[30] Martin, D.C. 1988. *op.cit.* Voir aussi Philippson, G. 1970. "Étude de quelques concepts swahili dans les œuvres de J.K. Nyerere", *Cahiers d'Études Africaines*, 10 (40), 530-545.

socialiste africain ne considère pas une classe d'individus comme ses frères et une autre comme ses ennemis naturels. Il ne forme pas d'alliance avec les "frères" pour l'extermination des "non-frères". Il regarde, au contraire, tous les hommes comme ses frères – comme les membres de sa famille étendue à l'infini"[31]. Le vocabulaire politique officiel fonctionne par transposition des relations familiales à la sphère du pouvoir. *Ndugu* est la traduction de "camarade" comme l'employait les partis socialistes et communistes occidentaux, mais il signifie avant tout "frères, parents". A partir du terme *mwana*, "enfant", les termes clés du vocabulaire politique ont été formés : *mwanachama* ("enfant du parti politique", c'est-à-dire le partisan, le militant), *mwanasiasa* ("enfant de la politique", c'est-à-dire l'homme politique, le politicien), *mwananchi* ("enfant du pays", c'est-à-dire le citoyen). Le président Julius K. Nyerere a été qualifié de *Baba wa taifa*, le "père de la nation", ou de *mlezi wa TANU*, le "fondateur du parti" (*mlezi* signifiant habituellement "parrain, tuteur, personne responsable de l'éducation et de la protection des enfants"). Ce vocabulaire systématise la perception des relations de pouvoir et d'autorité comme relations familiales, et s'il contribue à l'émergence d'un sentiment d'unité au niveau national, d'une cohésion d'ensemble, il participe aussi au respect de la hiérarchie et de l'ordre établi. De même qu'on ne transgresse pas l'autorité des parents, on ne transgresse pas celle des hommes politiques, "pères" de la nation.

En face de ces langages de cohésion qui imprègnent l'ensemble du corps social et influent sur les représentations du politique, les langages de l'opposition semblent ne pas peser bien lourd. Eparpillés, spontanés, énoncés hors des circuits du pouvoir, ils n'ont pas l'audience et la publicité du discours politique officiel. Au cours des vingt premières années de l'indépendance, la dérision politique est évacuée de la scène politique officielle du fait de l'absence de partis antagonistes. Cette absence est "*la conséquence de la monopolisation par le parti du discours apologétique et emphatique qui refoule dans les chuchotements et les allusions, la critique, l'ironie et le mécontentement*"[32]. Pourtant, des expressions allusives et des substitutions moqueuses sont apparues. Même si elles ne constituent pas des modes de confrontation directe avec l'Etat et le parti, ces pratiques de la dérision permettent d'évoquer les relations de pouvoir qui traversent la société tanzanienne. D.C. Martin rappelle que le sigle du parti unique, le CCM, a donné lieu à de nombreux "*sobriquets peu élogieux*"[33] : à l'officiel *Chama cha Mapinduzi* ont été substituées les expressions de *Chama Cha Mabepari,* c'est-à-dire le "parti des capitalistes", des "exploiteurs" ; ou encore *Chukua Chako Mapema*, "prends ta part de bonne heure"[34], "prends ce qui te revient rapidement"[35]. Le CCM a été qualifié de

[31] Nyerere, J.K. 1968. *Ujamaa. Essays on Socialism*, Dar-es-Salaam, Oxford University Press, p.11-12 (Cité par Martin, D.C. 1988. *op.cit.*, p.251).
[32] Martin, D.C. *Ibid.*, p.112.
[33] Martin, D.C. *Ibid.*, p.244.
[34] Les traductions sont tirées de Martin, D.C. 1988. *Ibid.*, p.244.
[35] Crozon, A. 1998. In Martin, D.C. *op.cit.*, p.127

Chama Cha Kushika Utamu, "le parti qui donne accès à la facilité"[36]. Le sigle des forces spéciales d'intervention rapide, les FFU (*Field Forces Unit*), a subi le même traitement que celui du CCM. Il a été transformé en *Fanya Fujo Uone*, "Fais du désordre et tu verras", que l'on trouve sous cette forme dans certains journaux[37]. Ces substitutions ironiques ou désabusées transmettent des critiques à l'encontre de la "politique du ventre" des hommes politiques et à l'encontre des pratiques quotidiennes de répression. Ceux qui gouvernent sont perçus comme des individus uniquement soucieux de leurs intérêts. Ils relèguent la nation au second plan et n'hésitent pas à recourir à des modes d'action répressifs et brutaux pilotés par les forces armées. Les hommes politiques sont indifféremment appelés les *wakubwa*, les *vigingi*, les *vizito* ou les *vigogo*, c'est-à-dire les "gros", ceux qui "ne peuvent plus se déplacer, c'est-à-dire des hommes qui ne quittent plus leur bureau"[38]. On les appelle aussi *wabenzi*, par référence à la marque automobile Mercedes Benz, ou *nizers*, abréviation de *africanizers*, c'est-à-dire ceux qui ont profité de l'*Africanization*[39]. Des expressions rappellent le peu d'intérêt que les hommes politiques portent à la société civile et insistent sur leur inefficacité à réformer le système. On peut ainsi entendre l'expression suivante : *Serikali imekwenda likizo* ("le gouvernement est parti en vacances").

Ces modes de dérision politique ne sont pas propres à la Tanzanie. Les études d'Achille Mbembe et de Comi Toulabor ont été parmi les premières à montrer que des recherches sur les langages quotidiens sur la vie politique permettent de saisir le rapport entretenu entre le "haut" et le "bas" de la société[40]. Dans son étude sur le Togo, Comi Toulabor indique que le langage de la dérision associe comique et agressivité. Les sobriquets donnés aux hommes politiques, la façon dont les slogans du parti au pouvoir sont revus et corrigés indiquent que ce type de langage participe d'une contestation active de la toute-puissance des dirigeants. Toulabor parle du comique comme d'une "*arme des « petits » face à l'arbitraire et à l'oppression du régnant*"[41]. Le chef de l'Etat togolais en poste depuis 1967, E.G. Eyadéma, est une cible privilégiée des moqueries et des sarcasmes. L'auteur a assisté à des regroupements au cours desquels les "*étudiants viennent "broyer" un peu d'Eyadéma en l'imitant dans ses manières, ses maladresses et ses* lapsus lingae*, dans ses "R" qu'il roule comme un coup de*

[36] Crozon, A. *Ibid.*, p.128.

[37] Une rubrique intitulée *Fanya Fujo Uone* paraît dans le quotidien en langue swahili *Majira*.

[38] Crozon, A. *op.cit.*, p.128. L'adjectif *kubwa* signifie "grand et gros" ; *zito* signifie "lourd" ; v*igingi* est dérivé de *gingi* (ma), le pieu, enfin l'adjectif *gogo* est sans doute dérivé de *gogo* (ma-), la bûche, le rondin de bois.

[39] Bayard, 1989. *op.cit.*, p.97.

[40] Bayart, J.-F., Mbembe, A. et Toulabor, C. 1992. *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie,* Paris : Karthala. On pourrait citer des exemples plus anciens, comme le travail de Mikhaïl Bakhtine sur les parlers populaires en Occident. Son étude sur les expressions verbales et physiques en période de Carnaval renvoie aux rapports entre le pouvoir et le peuple, les normes bourgeoises et la culture populaire (Bakhtin, M. 1970. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age..., op.cit.*). Ce type d'études est plus récent en ce qui concerne l'Afrique.

[41] Toulabor, C.M. 1992. "Jeux de mots, jeux de vilains ? Le lexique de la dérision politique au Togo". In Bayart, J.-F., Mbembe, A. et Toulabor, C. 1992. *Le politique par le bas en Afrique Noire, op.cit.*

tonnerre, ou dans ses discours qu'ils relisent à la manière présidentielle, c'est-à-dire "comme un coq qui boit" (le coq, à chaque gorgée d'eau, relève la tête)"[42]. Ce type de comique repose sur l'exagération dans l'imitation des postures corporelles, des intonations, des façons de parler. Parce qu'il constitue une attaque directe envers le chef de l'Etat, ce comique doit rester hors des circuits officiels du discours. Il est éparpillé dans l'espace social et est énoncé le plus souvent de manière souterraine. Des affronts ouverts envers le président risqueraient d'entraîner des conséquences fâcheuses pour les téméraires qui s'y aventurent.

2.2. Paroles de la dérision politique au quotidien

Je développe trois exemples de "langage de la dérision". Ils renvoient à des modalités de moqueries concernant les hommes politiques et les politiques de développement économique. Le premier exemple présente une interaction à laquelle j'ai assisté par hasard dans un restaurant. Les deux autres cas sont constitués de propos rapportés par des interlocuteurs.

Moqueries envers les défauts physiques et intellectuels du président Benjamin Mkapa

23/07/2003, Dar es-Salaam, restaurant.

J'entends un homme plaisanter avec une serveuse. Il lui dit qu'elle est "petite comme Ben" (*wewe ni mfupi kama Ben*). La serveuse rit et réplique qu'elle est peut être petite, mais qu'elle n'est pas bête (*lakini akili yangu si fupi :* "mes capacités de réflexion ne sont pas petites").

L'homme qui a plaisanté avec la serveuse m'a expliqué plus tard quels étaient les sous-entendus que je n'avais pas compris. Le "Ben" qu'il avait évoqué était Benjamin Mkapa, l'actuel Président de la République de Tanzanie. C'est un homme de petite taille, dont on dit qu'il n'est pas bien intelligent. Dans ses propos, mon interlocuteur a joué de ce parallèle entre petite taille et "petit" esprit : l'intelligence de Mkapa est en rapport avec sa taille (*yeye ni mfupi, na pia akili yake ni fupi*).

Mon interlocuteur a précisé qu'il connaissait bien la serveuse avec laquelle il avait plaisanté. Selon lui, ils échangeaient souvent ce type de moqueries en référence à la vie politique. Mais il m'a indiqué qu'il ne pouvait pas utiliser ce langage de la dérision (*siwezi ku*tania *hivi na kila mtu*) avec des gens qu'il ne connaissait pas. Je traduis ici par "langage de la dérision" le verbe *ku-tania*, plaisanter, que mon interlocuteur a utilisé pour se référer au comportement adopté envers la serveuse.

Cet exemple illustre bien que les moqueries adressées aux hommes politiques contiennent une part d'agressivité, comme le souligne C. Toulabor. Les propos sarcastiques au sujet de l'aspect physique de Mkapa visent à le dénigrer. Mais ce sont avant tout ses compétences de chef l'Etat qui sont remises en cause. L'accent mis sur sa petite taille n'est qu'un prétexte à une critique de l'homme, de ses idées et de son action à la tête de l'Etat. La

[42] Toulabor, A. *Ibid.*, p.113.

plaisanterie n'est pas plus explicite, et ne permet pas de déterminer pour quelles raisons le locuteur dénie au président en fonction ses capacités intellectuelles.

Critiques sérieuses et critiques moqueuses

23/07/2003, Dar es-Salaam, restaurant.

A quelques jours de mon retour en France, je m'étais rendue à Dar es-Salaam et avais décidé de flâner de restaurants en restaurants pour tenter d'intercepter des conversations sur la vie politique.

Le 23 juillet 2003, alors que je lisais des journaux, assise à une terrasse, j'ai remarqué un groupe de cinq hommes assis à une table voisine. Ils étaient habillés en costume et discutaient vivement, journaux en main. Il me semblait qu'ils évoquaient les nouvelles de la journée mais la distance qui nous séparait ne me permettait pas de saisir la teneur exacte des propos. Une serveuse est passée leur apporter les boissons qu'ils avaient commandées et un des hommes a plaisanté avec elle (exemple précédent).

Au bout d'un certain temps, les hommes ont quitté la terrasse. Un seul est resté à table et s'est plongé dans son journal. Je suis allée l'aborder avec l'idée qu'il pourrait m'expliquer s'il avait discuté de politique avec ses amis. Je me suis présentée et lui ai indiqué que je travaillais, pour ma thèse, sur les discussions entre amis au sujet de la vie politique (*mambo ya kisiasa*). J'ai précisé que j'étais plus particulièrement intéressée par les blagues qui pouvaient s'énoncer au sujet des hommes politiques (*namna ya kusema utani juu ya wanasiasa*[43]).

L'homme a semblé intéressé, si ce n'est par mon sujet de recherche en tout cas par moi. Il m'a expliqué que ses amis et lui se retrouvaient dans ce restaurant presque tous les jours après leur journée de travail pour discuter de politique et commenter les nouvelles de la journée. Il a ajouté qu'ils obtenaient des informations par la lecture des journaux mais aussi de manière officieuse, par le bouche à oreille. Selon mon interlocuteur, les nouvelles disponibles dans les journaux sont importantes mais restent le plus souvent anecdotiques ou factuelles, et laissent de côté les enjeux sous-jacents attachés aux questions traitées. Au contraire, le bouche à oreille permet de glaner des informations officieuses, qui ont filtré hors des lieux où elles sont censées être tenues secrètes.

[43] Littéralement, "la manière de plaisanter au sujet des hommes politiques".

Mon interlocuteur m'a présenté la profession de ses amis. J'ai retenu qu'un des hommes a anciennement travaillé pour le Fonds des Nations Unies pour la Protection de l'Enfance (UNICEF) mais travaille aujourd'hui dans le secteur du commerce. Quant à lui, il m'a dit avoir travaillé pour le Haut Commissariat aux Réfugiés (HCR) près de la frontière avec le Burundi et pour quelques Organisations Non Gouvernementales (ONG). Aujourd'hui, tous ces hommes travaillent dans la zone administrative de Dar es-Salaam. Il semble qu'ils occupent des postes à responsabilité.

Lorsque je lui ai demandé si ses amis et lui discutaient toujours très sérieusement de politique, il a acquiescé. Mais il a précisé qu'il arrivait aussi qu'ils fassent des plaisanteries. Il m'a raconté que le jour même de notre rencontre, ils avaient ri en découvrant la page consacrée au thème de la lutte contre le SIDA. On y voyait une photo en gros plan du président Benjamin Mkapa. Or il a souligné que tout le monde en Tanzanie savait que Mkapa entretenait des maîtresse. Il semblerait qu'une d'entre elles ait été placée à la tête d'un ministère. Mon interlocuteur m'a expliqué que ses amis et lui avaient trouvé drôle qu'un homme ayant ce type de mœurs puisse sérieusement se permettre de donner des conseils sur la lutte contre le SIDA.

Notre discussion a rapidement pris une tournure sérieuse. Mon interlocuteur voulait que je me positionne au sujet du processus de libéralisation actuel et du problème de la possession des grandes entreprises privées tanzaniennes par des étrangers. Il a défendu l'idée qu'une nouvelle période de colonisation se mettait actuellement met en place. Certes, les anciens colonisateurs avaient été chassés, et la période pendant laquelle J.K. Nyerere avait été au pouvoir avait contribué à redonner le pouvoir aux Tanzaniens. Mais mon interlocuteur était d'avis qu'aujourd'hui, les étrangers (il a cité les Sud-africains, les Américains et les Arabes) détenaient toujours les postes dirigeants dans le commerce et l'industrie.

La discussion a largement été centrée autour de son argumentaire sur la nécessité de donner le pouvoir aux Tanzaniens. Parce que cet homme discutait d'un sujet sur lequel il semblait avoir des idées bien arrêtées, je n'arrivais pas à revenir à la question de la dérision politique. Il a fini en évoquant le problème de la corruption (*rushwa*). Il a rappelé que J.K. Nyerere avait été le seul homme vraiment intègre de Tanzanie. Il n'avait jamais utilisé l'argent public à son propre compte. Quand il a quitté le pouvoir, Nyerere n'était pas beaucoup plus riche qu'aux premiers temps de sa présidence. Mon interlocuteur a soutenu que la corruption était très présente dans le monde politique. Selon lui, le système qui s'est mis en place favorise les malfrats et empêche les hommes intègres d'atteindre le sommet du pouvoir. Ceux qui entrent au gouvernement sont déjà des hommes riches impliqués dans le monde industriel et commerçant. C'est tout le fonctionnement du système politique et commercial qu'il faudrait réformer.

Cet exemple met tout d'abord en évidence que les paroles de dérision politique ne sont pas aisément transposables des situations locales dans lesquelles elles émergent aux situations d'entretiens. Raconter à une personne étrangère la drôlerie d'une situation, retrouver le piment de certaines paroles, ou retracer les raisons qui ont pu conduire à l'énonciation de moquerie est

un travail de remémoration difficile à mener. Mon interlocuteur semblait désarçonné quand je lui demandais de me raconter des cas de plaisanteries. Il disait ne pas se souvenir précisément des plaisanteries que ses amis et lui pouvaient échanger. On voit que le seul exemple évoqué datait de la journée de notre entrevue.

En outre, il est fort probable que mon interlocuteur était plus volontiers porté à me montrer l'étendue de son savoir et à argumenter pour une cause qui lui est chère, celle de la lutte contre le néocolonialisme, parce que je suis une femme, et parce que je suis blanche et européenne. L'homme a en effet proposé que nous nous revoyions le lendemain chez lui. En outre, il semblait toujours vouloir sonder mes positions vis-à-vis de sa position critique envers la domination occidentale en Tanzanie. Il apparaît selon moi que la forme de cet entretien informel a fortement été déterminée par ces oppositions homme/femme, blanc/noir, tanzanien/occidental.

Il n'en reste pas moins que l'exemple de plaisanteries sur le SIDA renvoie aux difficultés que la Tanzanie rencontre dans la lutte contre le SIDA. Pour mon interlocuteur, ces difficultés ne sont pas tant dues à l'insuffisance des moyens en œuvre qu'aux mœurs locales dissolues dont les hommes politiques sont des représentants de premier ordre. Cette plaisanterie trouve sa source dans le sentiment général qu'aucun des hommes politiques tanzaniens actuels n'est à la hauteur de l'ancien président Nyerere, figure de probité et de sagesse.

Sarcasme à propos de l'accès inégal aux nouvelles technologies

19/07/2003, Morogoro, chez des amis.

Le terme swahili *teknolojia*, qui signifie la "technologie", est actuellement très médiatisé. Le thème des nouvelles technologies est souvent présent dans les pages des journaux. Le journal *Majira* lui consacre tous les jeudis un fascicule d'une ou deux pages qui s'intitule *Sayansi na Teknolojia* ("la Science et la Technologie"). Or, j'ai appris par un professeur de français de l'Ecole Internationale de Morogoro que depuis peu, on entendait fréquemment une expression comique qui reprenait le terme *teknolojia* par un jeu sur la proximité des sonorités. Cette expression était "*teke linalokujia*", qu'on peut traduire littéralement par "le coup de pied que je reçois".

Selon mon interlocuteur, ce jeu de mot a été forgé non pas tant pour dénigrer l'intérêt que constituaient l'introduction et l'usage croissant des nouvelles technologies en Tanzanie que pour signifier que ces technologies ne bénéficiaient qu'à la minorité aisée. Il était d'avis que la majorité des Tanzaniens, petits paysans ou ouvriers, mènent une vie difficile, dans des villages sans accès facile à l'eau et sans électricité. Nombreux aussi sont les habitants des villes qui vivent de travaux au jour le jour mal rémunérés. Pour mon interlocuteur, il était

donc indécent de mettre en place des politiques de développement qui ne concerneraient qu'une frange de la population alors que rien n'était fait pour le développement des espaces ruraux et pour la lutte contre le chômage. Les "coups de pied" renvoient au traitement plein de violence et de mépris du pouvoir envers la majorité des Tanzaniens.

L'expression revue et corrigée du terme *teknolojia* prête à rire, mais d'un rire jaune qui dissimule mal le malaise croissant devant le fossé qui se creuse entre les différentes couches de la société tanzanienne. Ce jeu de mot renvoie à la "politique du ventre", qui privilégie ceux qui possèdent déjà les positions les plus favorables, et laissent sur le bord de la route les citoyens ordinaires (*wananchi wa kawaida*). Il est lié au contexte de la libéralisation de l'économie débutée depuis le milieu des années 1980, qui a favorisé un développement à deux vitesses : les technologies de pointe et les grands empires industriels et commerçants côtoient une agriculture atrophiée et un petit commerce de rue sans avenir.

1.3. Les caricatures journalistiques du monde politique

En Tanzanie, il est désormais possible, avec des risques plus ou moins grands selon la question abordée, de dire, d'écrire et de publier des opinions non censurées sur les autorités, les modes de gestion, les hommes forts du gouvernement et des partis, les politiques suivies, etc. que ce soit en public ou en privé. Ariel Crozon indique qu'entre 1990 et 1995, les journaux ont révélé plusieurs scandales encombrants pour le gouvernement[44]. Les abus de pouvoir ont été l'objet de nombreuses enquêtes journalistiques. En outre, alors que les journaux étaient autrefois le relais du gouvernement[45], certains titres constituent aujourd'hui les lieux d'expression des partis d'opposition. A côté de la presse d'Etat (*The Guardian*, *Daily News*, *Sunday News*, *Mzalendo*, *Uhuru*), ou du CCM (*Mtanzania*, *Mwananchi*) de nombreux titres indépendants ont vu le jour (*Majira*, *Nipashe*). On est dans une situation de multiplication et de diversification de la presse. Pourtant, comme le rappelle A. Crozon, il ne faudrait pas mésestimer les écueils de ce processus. Les titres sont plus nombreux, les tribunes plus libres, mais la mauvaise diffusion de l'ensemble et le coût élevé des journaux limitent l'ouverture politique générale : "*La multiplicité des titres ne doit pas faire illusion, ils ne touchent qu'un public urbanisé, relativement aisé. Leur faible circulation nous fait penser que cette presse écrite répond à une demande de critique présente uniquement parmi les*

[44] Crozon, A. 1998. *op.cit.*

[45] Les médias sont étroitement contrôlés, puisque le *Newspaper Act* de 1976 confère au président de la république le droit de nommer les responsables des principaux moyens d'information. Pourtant, les journalistes n'ont jamais acceptés d'être muselés. Il faut, selon D.C. Martin, distinguer les journaux publiés en anglais qui sont dépendants de l'Etat, tel le *Sunday News*, et les nombreuses publications en swahili, plus contestataires. En outre, il indique que la radio, largement écoutée, a très tôt participé à la critique politique (1988. *op.cit.*, p.144-145.)

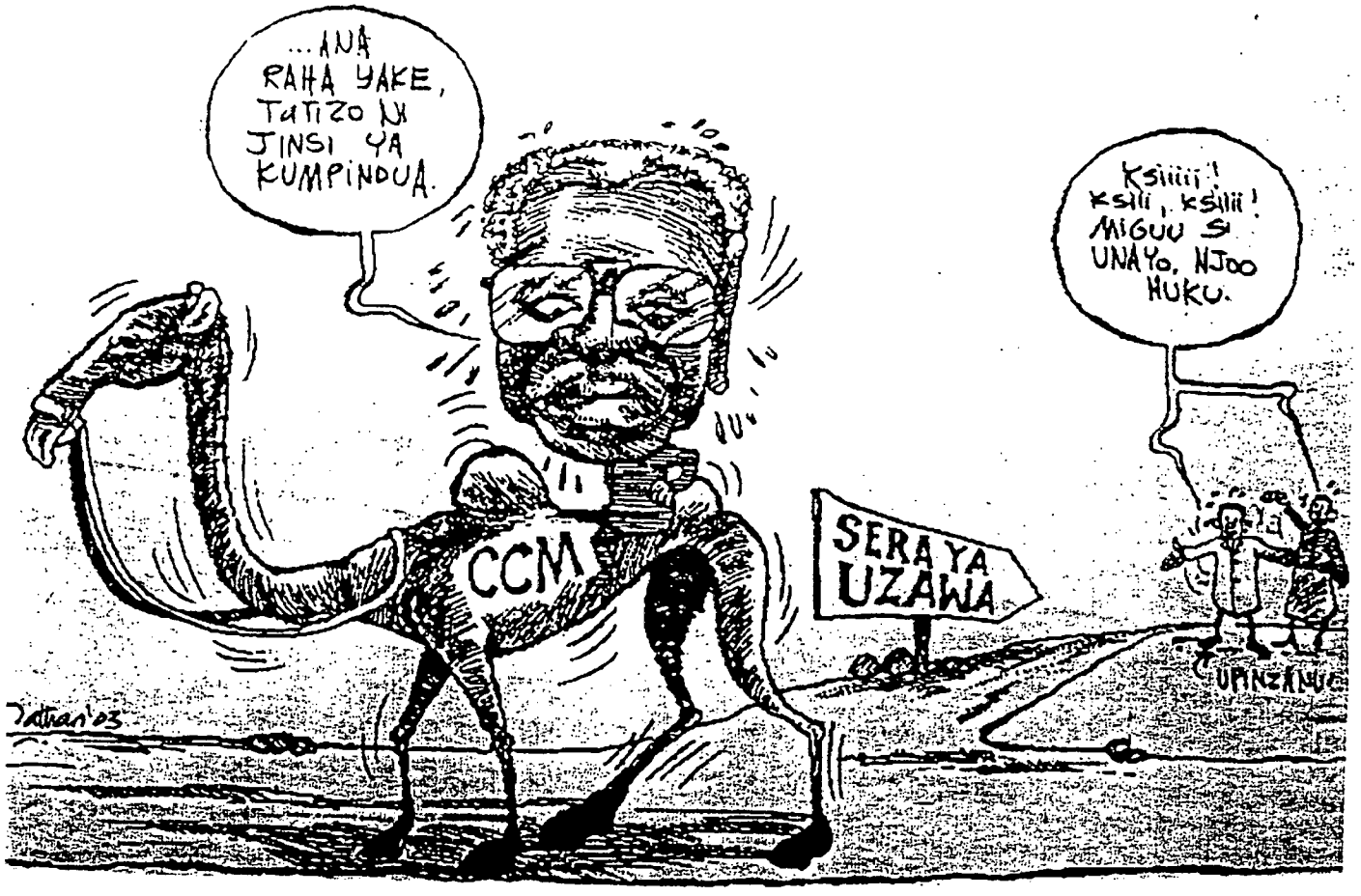
groupes « favorisés » de la société tanzanienne, demande qui ne nous a pas semblé aussi fortement exprimée dans les zones rurales"[46].

Au cours de mon dernier séjour en Tanzanie aux mois de juin et juillet 2003, j'ai recueilli un ensemble de caricatures et de petites histoires comiques qui paraissent dans les journaux. Ces caricatures sont appelées des *katuni* (de l'anglais *cartoon*), *michoro ya kuchekesha* ("dessins pour faire rire") ou *michoro ya mzaha* ("dessins comiques"). Ils sont généralement rangés dans les rubriques "opinions et critiques" (*Maoni na Uchambuzi* dans le journal *Majira* par exemple). Ils ont toujours une portée critique sur les événements politiques, les mœurs, les évolutions sociales, les choix économiques, etc. concernant la Tanzanie ou les pays étrangers.

Si ces dessins ne sont pas officiellement désignés du terme *utani*, ils peuvent l'être dans des énoncés privés au quotidien. Ainsi, un jour que je passais en revue les journaux accumulés par une amie au cours des derniers 6 mois, j'ai découvert une caricature de Benjamin Mkapa, assis sur un dromadaire au nom de CCM, le parti au pouvoir (figure 8.1). Les paroles inscrites dans la bulle sont les suivantes : "*Il se sent bien dans cette voie, le problème c'est comment le faire tourner/virer/changer de route*". En arrière-plan se trouvent des membres de l'opposition (*upinzani*) qui lui font signe de suivre le chemin de la politique d'indigénisation (*sera ya uzawa*) pour les rejoindre ("*Tu as bien des jambes, non ? Viens ici*"). Lorsque j'ai demandé à mon amie de m'expliquer cette caricature, elle a commencé par décrire l'image puis a ajouté la remarque suivante : "*Mchoro hiyo maanake ni kumkosoa Mkapa kwa sababu siku hizi kuna lile tatizo na sera ya uzawa. Lakini ni* utani *tu, bado Mkapa hajasema watatetea sera hiyo*" ("Dans ce dessin, le but c'est de critiquer Mkapa parce qu'actuellement il y a ce problème avec la politique d'indigénisation. Mais c'est *utani*, Mkapa n'a pas encore dit s'ils [les membres du parti] soutiendraient cette politique"). Autrement dit, elle a utilisé le référent *utani* pour renvoyer à une situation d'affrontement entre partis politiques au sujet d'une nouvelle question de société.

[46] Crozon, A. 1998. *op.cit.*, p.141.

Figure 8.1.


...ANA RAHA YAKE, TATIZO NI JINSI YA KUMPINDUA.
CCM
SERA YA UZAWA
Ksiiii! Ksili, ksiii! MIGUU S UNAYo. NJOO HUKU.

Bien sûr, ces propos constituent un exemple ponctuel du recours au signifiant *utani* en référence aux caricatures journalistiques. Autrement dit, je n'avance pas ici la thèse que les caricatures sont un équivalent exact de l'*utani*. Mais qu'un individu ait pu faire correspondre ce terme à une caricature me semble révélateur du point suivant : les logiques qui sont à l'œuvre dans les situations d'*utani* les plus courantes, déjà détaillées, peuvent se superposer à celles qui sont perçues par les individus dans l'analyse d'une caricature. Ces logiques, ce sont celles de la critique ou de la moquerie qui soutiennent les situations de confrontation d'opinions diverses et qui en rappellent les points les plus controversés.

Les caricatures qui suivent constituent donc la contrepartie dessinée du langage de la dérision. Elles mettent en scène les interactions entre des individus qui sont les représentants des groupes sociaux et des inégalités qui les distinguent.

Il est à noter que les caricatures et histoires comiques qui sont récurrentes traitent de thèmes largement consensuels. De nombreux médias évitent de prendre pour cible le gouvernement et les hommes politiques tanzaniens. Pourtant, certains médias sont virulents, et mettent en cause de manière plus radicale les acteurs politiques, les choix politiques opérés et les moyens mis à disposition.

La Figure 8.1, évoquée ci-dessus, montre le président Mkapa sur le chameau CCM, et les membres de l'opposition qui tentent de l'interpeller et de l'amener à les rejoindre. Le texte attribué à Mkapa laisse entendre que celui-ci est volontiers attiré par la politique de l'indigénisation (*uzawa*) proposée par ses opposants. Mais le CCM semble être une machine que le président n'est pas à même de guider. Les rênes qui permettraient de guider le chameau ne sont pas dans les mains du président mais simplement posées sur le dos du chameau qui suit son chemin sans se poser de question.

Cette caricature renvoie aux batailles idéologiques actuelles au sein du champ politique tanzanien entre les partisans d'un différencialisme racial et les défenseurs des valeurs universelles de justice et d'égalité sociales associées à l'ère *ujamaa*. Elle met en lumière que le parti dominant, le CCM, reste fidèle à ces valeurs même si le président actuel semble trouver un intérêt croissant dans le discours de l'indigénisation. Il est à noter que Benjamin Mkapa a défendu de manière inconditionnelle le président zimbabwéen Robert Mugabe lors de sa réélection controversée en 2000. Or c'est le Zimbabwe qui, aujourd'hui, en Afrique de l'Est, mène une politique d'indigénisation aussi radicale que violente.

Dans sa lutte politique contre le parti au pouvoir, l'opposition tanzanienne veut adopter des stratégies gagnantes. Mais sa rencontre avec le président du Malawi, Bakil Muluzi, lui apprend seulement que ce dernier a réussi à remporter les élections contre le parti dominant du Malawi grâce au soutien du CCM. Pour l'opposition tanzanienne, l'espoir de vaincre le CCM est donc bien faible.

Figure 8.2

Titre : *l'opposition tanzanienne rencontre le président du Malawi*
Membre de l'opposition : « *Quel est le secret qui se cache derrière votre victoire électorale sur le parti du MPC qui était au pouvoir ?* »
Le président du Malawi : « *J'ai demandé l'aide du parti au pouvoir chez vous* »
Notes posées sur la table : *Kibaki Said* et *Muluzi Shed*[47].

Les échéances électorales prochaines, en janvier 2005, attisent les oppositions entre les différents partis politiques de Tanzanie. La réélection de Benjamin Mkapa à la présidence confirmerait qu'en Tanzanie, l'emprise de l'ancien parti unique du CCM est trop forte pour que le multipartisme soit une réalité.

Le NCCR-M ou *National Convention for Construction and Reform-Mageuzi* est un parti d'opposition qui prône les bienfaits du changement (*mageuzi* signifie réformes, changements), par l'application d'un libéralisme économique tempéré. Il est soutenu par des intellectuels, des membres des professions libérales et de nombreux étudiants. Son argumentaire politique repose avant tout sur la dénonciation de la toute-puissance du CCM. La figure principale du NCCR-M est Augustine Mrema. Ancienne ministre du CCM, elle a dû quitter le parti après avoir accusé certains membres d'être impliqués dans des scandales financiers. Depuis le début des années 2000, le NCCR-M est en perte de vitesse.

Figure 8.3

Sur les deux panneaux de direction : *élections présidentielles*
Dans la fumée qui s'échappe du bus : *Désordre*[48]

[47] Said Kibaki est le nouveau président du Kenya qui a pris la succession de Arap Moi. C'est sans doute par erreur que le prénom du président du Malawi est "Shed", et non "Bakil".
[48] TUKI. 2001. *machafuko* = disorder, confusion, catastrophe, maelstrom.

WHAT'S THE SECRET BEHIND YOUR WINNING AGAINST THE RULING PARTY - MCP?
I ASKED FOR THE BACKING OF YOUR RULING PARTY
VOTES

Figure 8.3.

MAFUKO
NCCR
UCHAGUZI
MKUU
©ABDUL KING-02

Ces trois exemples de caricatures mettent en scène, sur le mode de la dérision, la probable défaite des partis d'opposition dans la course pour le pouvoir. Malgré la fin du monopartisme depuis 1992, la popularité du CCM reste forte. Les partis d'oppositions, même ceux qui ont aujourd'hui une forte légitimité[49], ne parviennent ni à mobiliser les foules, ni à développer des stratégies électorales gagnantes.

D'autres caricatures journalistiques, moins axées sur le monde politique, jouent de la dissymétrie dans les rapports de force entre Zanzibar et le continent. J'ai souligné précédemment qu'une division ancienne existe entre ces deux espaces, fondée sur l'opposition entre arabité et africanité. Après l'union de Zanzibar et du Tanganyika en 1964, les îles ont conservé leur propre gouvernement qui, soumis à l'autorité du gouvernement de la République de Tanzanie, conserve toutefois une large autonomie. Mais certains des partis politiques apparus après l'adoption du multipartisme, comme le CUF (*Civic United Front*), revendiquent une plus grande indépendance par rapport aux lignes directrices du gouvernement de l'Union.

En juillet 2003, l'entreprise publique de production électrique en Tanzanie, la TANESCO (*Tanzanian Electricity Company*), basée sur le continent, a procédé volontairement à des coupures d'électricité pendant plusieurs heures d'affilées dans *Stone Town*, capitale de Zanzibar. La TANESCO s'est justifiée en arguant du fait que la ville ne payait pas ses factures, mais Zanzibar accuse la TANESCO d'abuser de son pouvoir et de vouloir attiser les problèmes entre les îles et le continent. La presse a fait sa "une" des débats et des tentatives de réconciliation entre le gouvernement de Zanzibar et les dirigeants de la compagnie électrique.

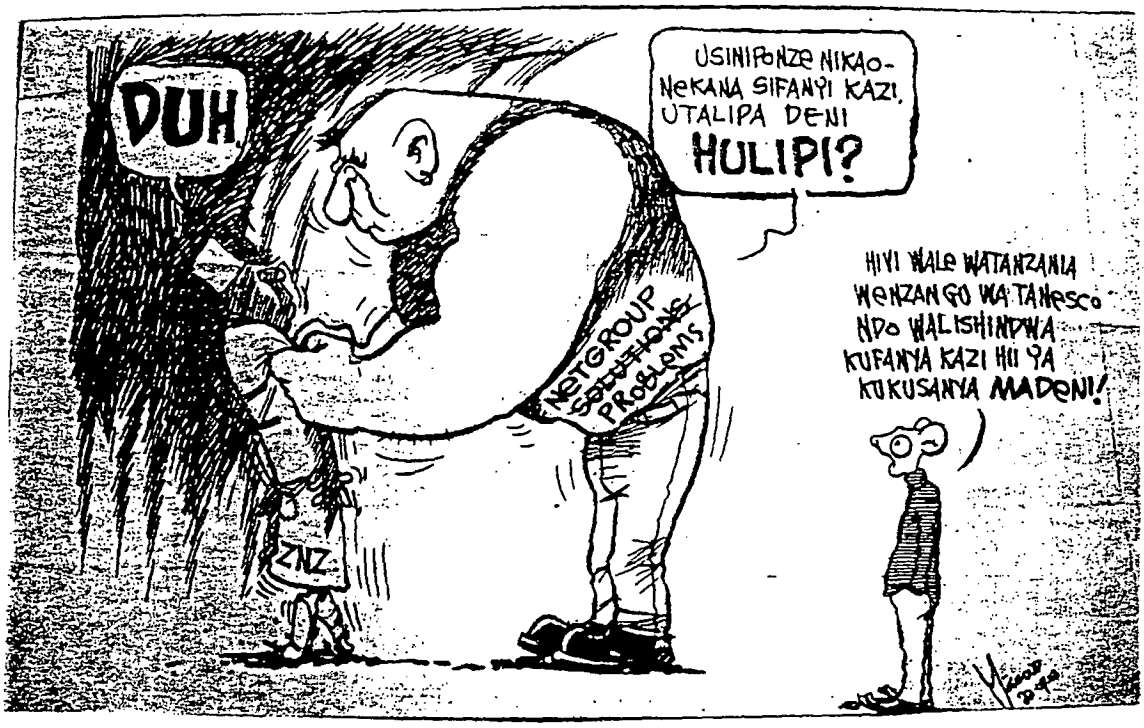
Figure 8.4.

L'homme de gauche appelé "ZNZ" = *Zanzibar*
L'homme du milieu appelé "Netgroup Problems" : « *N'essaie de ma discréditer en me faisant passer pour celui qui ne fait pas son travail. Tu vas la payer la facture, ou tu paies pas ?* »
Kipanya[50] : « *C'est pour cela que mes amis Tanzaniens de la TANESCO n'arrivent pas à faire le travail de collecte des dettes* »

Cette caricature souligne que les méthodes employées par la TANESCO, brutales et sûres de leur bon droit, ne peuvent évidemment pas mener à un règlement de la situation. Elle met en évidence que le pouvoir est du côté de la TANESCO, représenté par une brute musclée, alors que Zanzibar est une île sans moyens financiers, qui souffre de la pauvreté.

[49] On appelle *vyama dume*, c'est-à-dire partis politiques "mâles", les partis qui ont gagné en importance dans le paysage politique tanzanien, à savoir le NCCR-M, le CUF, l'UDP et le Chadema.
[50] *Kipanya* (la petite souris) est un personnage qui apparaît dans les dessins de Massoud, caricaturistes principal du journal *Nipashe*. Ce personnage émet des critiques ou énonce les vérités que personne ne veut entendre.

Figure 8.4.


DUH
USINIPONZE NIKAO-
NEKANA SIFANYI KAZI.
UTALIPA DENI
HULIPI?
NETGROUP
SPEECHLESS
PROBLEMS
ZNZ
HIVI WALE WATANZANIA
WENZANGO WA TANESCO
NDO WALISHINDWA
KUFANYA KAZI HII YA
KUKUSANYA MADENI!

Certaines caricatures prennent pour cible non pas les hommes politiques, mais les "gros" (*vigogo*), c'est-à-dire les membres des classes dominantes qui possèdent richesses et privilèges. Je rappelle que les disparités économiques ont pris de l'ampleur au fur et à mesure de l'ouverture de l'économie tanzanienne. Dans un pays où l'école publique possède des moyens trop médiocres pour pouvoir mettre en œuvre une éducation efficace, les membres des groupes privilégiés envoient leurs enfants faire leurs études dans des pensionnats à l'étranger. Ces derniers reviennent en parlant couramment anglais, langue qui constitue un facteur important dans la distinction des classes dominantes. Le fossé se creuse entre catégories sociales, tandis que rien n'est fait pour améliorer l'école publique.

Figure 8.5.

L'homme : « *Faites quelque chose pour l'école publique... j'emmène mes enfants à l'étranger* ».

La caricature suivante se situe dans la même optique de dénonciation du pouvoir des groupes dominants sur les petites gens. Elle met en scène un ouvrier qui vient réclamer au trésorier de l'entreprise où il travaille ses arriérés de salaires. Il a d'autant plus besoin de cet argent que son enfant est hospitalisé. Mais le trésorier se désintéresse de son cas. Prétextant du mauvais état de l'entreprise, il décide, en bon seigneur et avec l'impression d'accorder une faveur, de donner à l'ouvrier la somme ridicule 10.000 shillings (soit une dizaine d'euros).

Figure 8.6.

L'homme de gauche (salarié) : « *Monsieur le comptable, je viens réclamer mes arriérées de salaires, qui s'élèvent à plus d'un million de shillings.* »

L'homme de droite (comptable de l'entreprise) : « *Oui nous savons que vous faites cette demande.* »

Le salarié : « *Mais pourquoi faites vous la sourde oreille, alors que j'ai écrit une lettre pour demander que vous me fassiez parvenir 150.000 shillings afin de prendre soin de mon enfant ?* »

Le comptable : « *Ecoutez, mon cher monsieur, actuellement, l'entreprise n'a pas d'argent pour vous venir en aide.* »

Le salarié : « *Ce n'est pas de l'aide que je demande, je réclame mes droits, et en plus mon enfant est vraiment à l'hôpital.* »

Le comptable : « *Et bien, étant donné qu'il s'agit d'un problème de santé, nous vous donnerons 10.000 shillings.* »

Le salarié : « *J'en crois pas mes oreilles !* »

Figure 8.5.

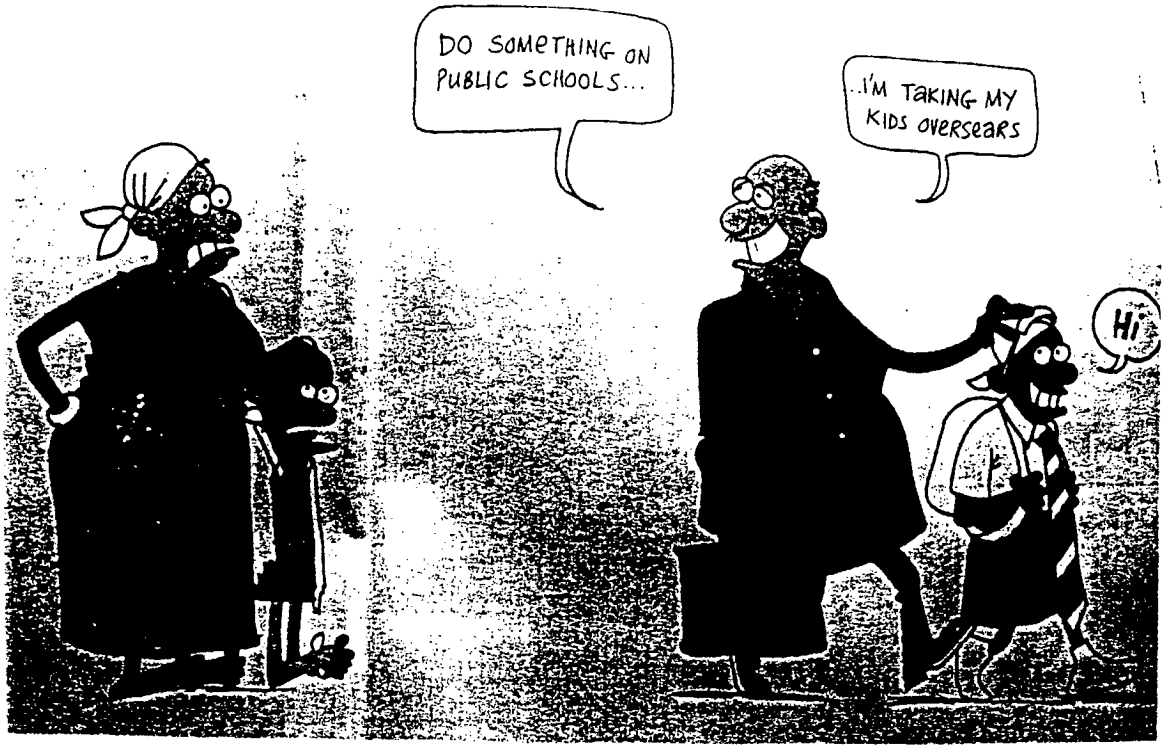


Figure 8.6.

Si l'on ne prend en considération dans l'*utani* que son mode de construction précolonial, et qu'on lui accole alors une définition figée, comme l'ont fait les ethnologues précédents, on est amené à énoncer l'idée qu'il s'agit d'un type de pratiques sociales aujourd'hui en disparition, dans la mesure où ont disparu les groupes sociaux et les rapports de pouvoir que ces pratiques affirmaient et réaffirmaient. Dans cette perspective, les exemples d'*utani* que l'ethnologue contemporain recueille seraient les "survivances" d'une pratique moribonde.

Je voudrais adopter une position différente, qui consiste à rejeter l'idée que ces pratiques disparaîtraient, et affirmer qu'il faut plutôt envisager des transformations, des réajustements, des adaptations aux formes contemporaines du politique. Dans cette perspective, je veux dresser un parallèle entre *utani*, dans sa forme précoloniale et coloniale, et critiques politiques au présent, orales ou écrites. L'hypothèse peut être posée que certains types de discours politiques contestataires sont des adaptations, des variations de ce discours de l'*utani* aux formes actuelles que prennent les rapports de force entre groupes. A chaque type de relations de pouvoir correspond un discours de symbolisation et de contestation, le discours politique moderne de la moquerie (l'*utani* "moderne") tout comme l'*utani* "traditionnel" ne constituant que des variantes particulières d'une modalité générale d'expression du politique.

Bien évidemment, ces réajustements de l'expression des relations de pouvoir à travers les énoncés comiques et les caricatures ne sont pas le résultat d'un développement en quelque sorte interne à un ensemble culturel et géographique. Ainsi, l'usage du dessin comique repose sur la réappropriation des pratiques de même type dans la presse étrangère. Mais cela ne contredit en rien l'idée que le langage de la dérision et les caricatures sont des adaptations aux nouveaux rapports de pouvoir. J'ai bien montré que l'*utani* n'était pas plus une pratique "locale" que ne le sont les caricatures. Les modes de symbolisation et d'affirmation de la différence sont présents dans tout l'espace africain, et au-delà dans les autres pays du monde. Malgré les enjeux toujours locaux sur lesquels elles se fondent, les rivalités pour le pouvoir et la "distinction", au sens bourdieusien de pratiques de détachement par le haut des groupes dominants, s'observent dans tous les modes de regroupements humains.

Mettre en lumière l'extension du champ sémantique de la catégorie *utani* aux rapports de pouvoir présents entre gouvernants et gouvernés ne signifie évidemment pas que je défends l'idée d'une disparition des formes plus locales de l'*utani*, liées aux situations d'interactions, que j'ai détaillées dans le chapitre précédent. Il s'agit surtout de souligner la malléabilité d'une notion dont les individus jouent pour suivre les évolutions socioéconomiques et politiques qui surdéterminent leurs interactions quotidiennes.

II. Réappropriation politique de la catégorie ethnologique de "relations à plaisanteries"

1. Relations à plaisanteries et maintien de la paix civile

1.1. Un contexte africain déstabilisateur

Les conflits socio-politiques qui ont dégénéré en conflits militaires ouverts, en Guinée, en Sierra Léone, au Liberia et récemment en Côte d'Ivoire, interrogent la capacité des pays voisins relativement stables, mais ébranlés par ces nouveaux conflits, comme le Sénégal, le Burkina Faso ou le Mali, à maintenir la paix au sein de leurs frontières. L'instabilité généralisée des pays de l'Afrique des Grands Lacs (Rwanda, Burundi, Congo-Zaïre) et les conflits militaires incessants entre factions rivales, qui ont atteint leur point culminant au Rwanda en 1994, ne cessent d'alimenter les clichés sur un continent incapable d'organiser une société civile pacifique, miné par le "caractère pathologique du pouvoir"[51] qui s'y est développé. C'est dans ce contexte politique moderne que depuis une petite dizaine d'années, la thématique des "relations à plaisanteries" a pris une ampleur sans égale dans les réflexions des intellectuels d'Afrique Occidentale. Combinées avec d'autres pratiques et valeurs traditionnelles, telles la solidarité familiale, le respect dû aux aînés ou la recherche du consensus, les relations à plaisanteries sont présentées comme un mécanisme de maintien de la paix sociale que le pouvoir politique en place doit promouvoir afin de préserver l'unité nationale.

1.2. Unité nationale et résolution des conflits

J'ai déjà indiqué que les travaux de A. Badini sur le Burkina Faso, parus en 1995, illustraient l'émergence de cette préoccupation pacifiste. Présentées comme un mécanisme de régulation des conflits ethniques, "*machines à fabriquer des solidarités*", les relations à plaisanteries doivent, selon l'auteur, être utilisées pour promouvoir la paix sociale[52]. Cette idée constitue le socle des réflexions des écrits successifs de nombreux intellectuels africains. Ainsi, dans une communication pour le ministère malien du développement social, le professeur Doulaye Kounaté dresse un inventaire des valeurs et des pratiques traditionnelles au Mali dans lequel la "sanankounya" se trouve en bonne place pour favoriser la tolérance, la dignité humaine et la paix civile[53]. Le griot Bakary Soumano, qui se présente comme le chef

[51] Bayart, J.-F. 1989. *op.cit.*, p.20.

[52] Badini, A. 1995. *op.cit.*, p.110 ; voir aussi Tanou, S. 2003. "Burkina Faso Joking Relationship", *ANB-BIA Supplement*, 453, site Internet : http://www.peacelink.it/anb-bia/nr453/e02.html

[53] Kounaté, D. 2001. Communication dans la cadre de l'atelier national "Savoir local et développement" organisé par le Ministère du développement social, de la solidarité et des personnes âgées avec la collaboration de la Banque Mondiale : "*L'utilisation des ressources sociologie-culturelles maliennes pour la promotion des Droits Humains et de la Culture de la*

des griots du Mali, réutilise les appellations ethnologiques de "cousinage à plaisanteries", d'"alliances à plaisanteries", de parenté à plaisanteries" et de relations "cathartiques" pour désigner les pratiques de solidarité sociale qui permettent de maintenir la paix[54]. Au Sénégal, le juriste Abdoulaye Sakho vante les mérites de résolution des conflits par règlement à l'amiable entre partenaires à plaisanteries[55]. On constate que les réflexions de ces intellectuels locaux ne restent pas confinées aux seules sphères des érudits africains. C'est ainsi que les sites touristiques des pays comme le Mali ou le Burkina Faso, accessibles sur Internet, présentent quelques aspects de la culture locale (populations, rites, habitudes culinaires). Ils ne manquent pas d'évoquer les relations à plaisanteries et d'indiquer leur rôle dans le développement des liens pacifiques entre les différentes composantes de la nation[56]. En outre, on assiste dans différentes villes du Burkina Faso à la naissance d'associations de défense et de promotion des relations à plaisanteries, telle l'*Association pour la promotion de la parenté à plaisanteries* de Bobo-Dioulasso[57]. Les médias d'Afrique Occidentale se font l'écho de l'intérêt porté à cette thématique[58]. Enfin et surtout, le Centre National de la Recherche Scientifique et Technologique (CNRST) du Burkina Faso a indiqué dans son *Plan Stratégique de la Recherche Scientifique* de 1995 que les pratiques de relations à plaisanteries devaient être une des priorités de la recherche[59].

Ce nouveau tournant dans l'histoire du concept de "relations à plaisanteries", très frappant en Afrique Occidentale, dans les pays où les pratiques de relations à plaisanteries ont toujours conservé une forte visibilité, est moins évident en Afrique Orientale. Toutefois, des écrits parus au Kenya, à la fin des années 1990, attestent d'un même mouvement de défense des valeurs et des pratiques traditionnelles pour la résolution des conflits sociaux. En août 1997, le professeur de sociologie Katama Mangi, de l'université de Nairobi, a publié un article sur la gestion des conflits locaux qui détaille les valeurs "proprement africaines" d'égalité, de justice et de respect, et les pratiques à travers lesquelles ces valeurs se donnent à voir : l'entraide familiale, les pactes de sang et les formes de coopération entre partenaires liés par *utani*[60]. Ses

Paix" ; 2002. "Les fondements endogènes d'une culture de paix au Mali. Les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits", site Internet : http://www.unesco.org/cpp/publications/mecanismes/

[54] Soumano, B. 2002. "L'éthique des relations cathartiques", document en annexe.

[55] Sakho, A., propos rapportés dans l'article de Baba Thiam, "Senégal : Diversité et tolérance, facteurs de paix", site Internet : (http://panos.sn/panosinfos/diverssn_paix3.htm).

[56] Voir par exemple le site gouvernemental : http://www.culture.gov.bf/M.C.A.T/tourimse/tourisme_coutumes.htm

[57] Voir Sissao, A.J. 2002. *Alliances et parentés à plaisanteries au Burkina Faso : mécanismes de fonctionnement et avenir*, Ouagadougou : Sankofa & Gurli Editions, p.153-156.

[58] Voir les débats sénégalais (http://panos.sn/panosinfos.htm).

[59] Burkina Faso, 1995. Plan *stratégique de la recherche scientifique*, Centre National de la Recherche Scientifique et technologique (CNRST).

[60] Mkangi, K. 1997. "Indigenous social mechanism of conflict resolution in Kenya. A contextualized paradigm for Examining Conflict in Africa". Site internet : http://www.payson.tulano.edu/conflicts/Cs%20St/MKACON2.html : "*Utani : In this mechanism, a number of communities made permanent peace treaties among themselves. They were bound to offer support and protection to their respective members who happen to be within their respective territory. Such relations existed between contiguous communities, such as the Wakamba and Wataita of Kenya. But in some cases, even between some which where very far apart, such as the Wazaramo and Wanyamwezi of Tanzania*", p.3.

travaux font suite à un article de H. Assefa, paru en 1993, sur le maintien de la paix et les formes de réconciliation au Kenya[61]. Il est à noter qu'un programme de l'UNESCO sur la place de la tradition dans les évolutions modernes, qui a donné lieu à la publication d'un ouvrage en 1990[62], a été à l'origine de l'attention croissante portée par les intellectuels locaux à la question de la solidarité nationale.

Enfin, de nombreux travaux de sciences politiques ou d'ethnologie, parus depuis les années 1990, viennent appuyer ces préoccupations sur le maintien de la paix sociale. La perspective généralement adoptée dans ces écrits consiste à mesurer l'impact réel des relations à plaisanteries dans la résolution des conflits (*conflict mediation, conflict management*)[63].

2. Tradition, néo-tradition et manipulation idéologique

2.1. Réappropriation des préconstruits ethnologiques

Cet argumentaire selon lequel les pratiques nommées *utani*, *senankuya*, *dendiragii*, etc. constituent des modes traditionnels de résolution des conflits repose sur la réappropriation de la construction ethnologique de "tradition africaine" et sur sa réactualisation aux enjeux présents. En d'autres termes, les observateurs sont aujourd'hui les témoins du processus de construction d'une "nouvelle tradition"[64]. Les pratiques de relations à plaisanteries, dont j'ai voulu montrer les évolutions historiques et le rôle constant de production et de reproduction des frontières identitaires, sont en instance d'être institutionnalisées par les discours savants locaux. La lecture univoque d'une histoire africaine mythifiée rend légitime cette institutionnalisation, cette réification des façons de faire locales, et affiche clairement ses objectifs idéologiques.

[61] Assefa, H. 1993. "Peace and Reconciliation as a Paradigm", *Peace Initiative Series,* n°1, Nairobi, 5-16.
[62] UNESCO, 1990. *Tradition and development in Africa today*, Paris.
[63] Wilson-Fall, W. 2000. "Conflict Prevention and Resolution among the Fulbe". In Zartman, I.W. (ed). *Traditional Cures for Modern Conflicts : African Conflict 'Medicine'*, Boulder, CO, London : Lynne Rienner ; A.J. Sissao, 2002. *Alliances et parentés à plaisanterie au Burkina Faso, op.cit. ;* Davidheiser, M. 2003. "Joking Kinship and Conflict Management : An African Perspective on Dispute Mediation", *op.cit.* ; O'Bannon, B.R. 2003. "Do not speak to Me of *Cousinage* : Neoliberalism, Changing Identities and Conflict Management in Senegal", *op.cit.*
[64] Galvan, D. 2003. "Joking Kinship, Constructivism, and Ethnic Cooperation in Senegal", *op.cit.*

Ainsi, dans les travaux précédemment cités, on constate qu'aucune interrogation épistémologique ne vient appuyer l'usage du concept de "relations à plaisanteries". Ce préconstruit de la raison ethnologique, largement problématique, sert de socle à un discours de la solidarité nationale. Faisant fi non seulement de la réalité historique des lieux d'émergence ponctuels de ces relations et des ressorts politiques qui les sous-tendent, mais aussi de leur conditions opératoires en situation, à savoir des hiérarchies identitaires et politiques, ces auteurs réduisent les relations à plaisanteries à des mécanismes d'évacuation des tensions psychologiques et sociales, à mi-chemin entre l'obédience à la théorie fonctionnaliste et la fidélité à la théorie symboliste. En Afrique de l'Ouest, la référence aux travaux de Sory Camara, dont l'attachement à ces deux perspectives ethnologiques est évident, est utilisée de manière quasi incontournable dans les argumentaires sur la fonction à *faire jouer* aux relations à plaisanteries. Pour Doulaye Konaté, "*le sanankouya établit une relation pacificatrice qui joue le rôle d'exutoire de tensions qui autrement dégénèreraient en violences. Comme l'écrit fort justement Sory Camara, « il s'agit de désamorcer la guerre, de la jouer pour ne pas la faire » (...). Le sanankouya agit comme une thérapeutique des situations qui ailleurs conduiraient à des conflits ouverts*"[65]. A la capacité à ressasser une même idée sous des formules différentes s'ajoute une fidélité aux postulats de la *catharsis* individuelle et sociale. En outre, la mise en lumière de la solidarité entre groupes que les relations à plaisanteries participent à construire et à maintenir, évacue toute la problématique des relations dissymétriques de pouvoir qui fondent historiquement ces relations, et qui sont au cœur des pratiques actuelles.

On a le sentiment que les auteurs tentent de minimiser la potentialité conflictuelle que les travaux d'autres chercheurs ont mis à jour dans les relations à plaisanteries en Afrique Occidentale. Bakary Soumano a recours à l'oxymore de la "*dérision cordiale*" pour réconcilier la solidarité qu'il prône avec l'outrance réelle de certaines paroles. Il n'y a pas de grossièreté ni d'agressivité, mais des blagues et des farces sans conséquence : "*Sont donc exclus du jeu, la médisance, la calomnie et autres comportements susceptibles de vicier l'atmosphère de convivialité du groupe. Au contraire, les taquineries qui cassent la glace d'un premier contact, les drôleries, les farces, le comique en général, toutes les actions humoristiques qui permettent de créer les conditions propices à l'accueil hospitalier de l'inconnu en instaurant une ambiance détendue, d'évacuer les conflits potentiels ou réels, bénins ou graves et de bâtir une paix sociale sereine et chaleureuse sont les bienvenus*"[66]. C'est donc par un aveuglement délibéré du fonctionnement réel des relations à plaisanteries, de leur jeu avec les identités

[65] Kouyaté, D. 2001. *op.cit.*, p.3.
[66] Soumano, B. 2002. *op.cit.*, p.3.

locales et les hiérarchies de pouvoir qui les soutiennent, que les auteurs parviennent à réduire ces pratiques à un moteur dans la construction du lien social.

Il s'ensuit enfin que les formes de l'Etat-nation que ces manipulations de valeurs et de pratiques, desquelles naissent une "néo-tradition" africaine, sont pensées comme une agglomération de groupes, entre lesquels, certes, sont tissées des relations cordiales et pacifiques, mais qui sont perçus et décrits comme foncièrement distincts les uns des autres. Il s'agit d'instituer du lien social dans une société multiculturelle, de préserver la paix à travers un discours de la différence[67]. Ce paradoxe a été mis en évidence par Etienne Smith dans son article sur le cousinage à plaisanteries au Sénégal[68]. Essayant de dépasser les contradictions entre un discours universaliste qui prend appui sur des valeurs communes à tous les peuples et un discours particulariste qui renforcent les différences à travers le jeu de la plaisanterie, qui est avant tout une énonciation des stéréotypes qui caractérisent l'Autre et m'en distinguent, Etienne Smith soutient que ce n'est pas tant la transcendance des différences qui permet de tisser du lien social que l'acceptation d'un pluralisme pacifique, renégocié en permanence. Mais ce sont en même temps dans les interstices de la renégociation que s'engouffrent les chantres de la différence, portés par la hantise des connexions entre groupes sociaux et de la fluidité des frontières identitaires.

2.2. L'Afrique comme espace démocratique

Il est intéressant de constater que si la tradition a longtemps été présentée comme ce qui participait justement à entretenir la fragilité des modes de gouvernance des sociétés africaines (la fidélité aux affiliations tribales, le respect des hiérarchies de pouvoir, la passivité face aux conditions de vie)[69], elle est aujourd'hui réhabilitée par les acteurs intellectuels locaux, porte-parole des valeurs et des pratiques qui seraient les seules réponses adéquates dans la lutte contre le désordre civil. Les tentatives de réhabilitation des traditions africaines dans l'espace politique reposent sur la permanence du constat fait par les intellectuels locaux de l'échec de la "greffe" des techniques de règlement des conflits à l'occidentale en Afrique. L'instabilité permanente du pouvoir dans les sociétés africaine et les montées de violences sanguinaires de manière périodique amènent à envisager non seulement l'inefficacité des politiques inspirées du modèle démocratique européen, mais surtout leur inadéquation complète au modèle de

[67] Les travaux de Doulaye Konaté prônent l'intégration des connaissances sur les relations à plaisanteries dans les programmes scolaires. Dans son paragraphe intitulé *"Des méthodes et techniques d'introduction des éléments de la culture traditionnelle dans les curricula"*, D. Konaté défend l'idée que la *sanankounya* peut facilement être enseignée *"si une telle relation existe entre des ethnies ou des patronymes vivant dans le village ou la commune"*, *op.cit.*, p.3. Dans un article sur les relations à plaisanteries au Ghana, J.Y. Wegru propose d'entretenir les liens noués entre les populations Gurune et les populations Dagaaba par la promotion des mariages mixtes (Wegru, J.Y. 1999. "The Dagaaba-Frafra Jokes", *Folklore*, 14, décembre, p.5.)

[68] Smith, E. (à paraître). "Les cousinages de plaisanteries en Afrique de l'Ouest : des relations interethniques entre particularismes et universalismes".

[69] Voir les critiques de J.-F. Bayart adressées aux théories développementalistes, 1989. *L'Etat en Afrique, op.cit.*

développement africain. Autrement dit, ce constat de la particularité de l'espace africain est alimenté par une vision afrocentriste selon laquelle il y aurait une frontière étanche entre Afrique et Occident. Les sociétés africaines auraient développé des techniques n'existant nulle part ailleurs, dont font partie les relations à plaisanteries. Ces techniques sont la preuve de l'indéniable unité du continent africain, unité basée sur la différenciation radicale avec l'autre (l'Occident). Sous l'expression de "*savoirs locaux*" se cache l'idée d'une fermeture culturelle, sociale, politique et économique du continent africain au reste du monde.

Au fur et à mesure de l'exposé des techniques de résolution des conflits, le lecteur voit se mettre en place une rhétorique de la réappropriation des valeurs démocratiques habituellement associées à l'espace européen. L'idée centrale sur laquelle repose cette rhétorique consiste à affirmer qu'aurait eu lieu une génération endogène des principes démocratiques en Afrique. Ainsi, pour le griot Bakary Soumano, les relations à plaisanteries ne sont rien de moins qu'une forme de démocratie : "*Les relations cathartiques sont un système de gestion de la diversité, qui en débordant les clans, les ethnies, les castes et les âges, propose une démocratie universelle et conviviale garantissant la dignité de l'autre en toute circonstance*"[70]. Il faut comprendre dans cette phrase que la démocratie et les Droits de l'Homme ne sont pas l'apanage des sociétés européennes. Il y aurait eu un surgissement en plusieurs points de la planète de la démocratie et des valeurs de justice et d'égalité. Qui sait si, dans cette conception, les valeurs qui sous-tendent les relations à plaisanteries ne seraient pas même antérieure à la naissance du modèle de la démocratie européenne en Grèce Antique ?[71] La tendance à la magnificence de l'Afrique se perçoit aisément à travers ce plaidoyer pour la démocratie africaine.

[70] Soumano, B. 2002. *op.cit.*, p.1.

[71] Comme le suggère Katama Mkangi, les valeurs de solidarité en Afrique étaient présentes bien avant que les organismes internationaux ne viennent préserver le lien social par une gestion financière : *"[The principle of reciprocity] was a form which transformed individual obligations into social welfare security schemes (today's pension schemes and the so-called safety-nets which are now being "discovered" by the World Bank and IMF"*, p.1.

3. Un paradoxe stimulant : *uzawa* versus *utani*

3.1. Vers un communautarisme à la tanzanienne ?

Le thème de l'*uzawa* (indigénisation) qui a gagné en importance dans tous les débats politiques de Tanzanie depuis la libéralisation de l'économie au milieu des années 1980 et l'apparition du multipartisme en 1992, est emblématique de cette tendance à la défense des particularismes identitaires. Ce concept constitue aujourd'hui un instrument intellectuel utilisé par les hommes politiques pour dénoncer le monopole économique des groupes considérés comme allogènes (Arabes, Indiens, Européens, Sud-Africains). "Indigéniser" l'économie, c'est refuser ce monopole et permettre l'accès des Tanzaniens aux positions de pouvoir. Or, présenté ainsi, le concept d'*uzawa* dévoile toute son ambiguïté. Reposant sur la distinction entre "étrangers" et "natifs", il ne peut manquer de donner lieu à de nombreux débats sur les critères qui seront choisis pour déterminer ces nouvelles catégories politiques.

Les campagnes politiques des partis d'opposition du *Democratic Party*, du *NCCR-Mageuzi* et du *Chadema,* qui défendent l'indigénisation de la vie politique et économique, prennent appui sur la catégorie de "citoyens ordinaires" (*wananchi wa kawaida*). Or cette notion, censée expliciter le concept d'*uzawa*, ne fait que brouiller les pistes. Sur quels critères en effet fonder l'appartenance à cette catégorie de "citoyens ordinaires" ? L'idée qui prévaut généralement dans les discours politiques est d'inclure toutes les "petites gens", les "pauvres" (*walalahoi*) qui vivent de salaires modestes et de l'économie parallèle (*magendo*). Mais il s'avère que dans les représentations locales, le terme *walalahoi* s'oppose à celui de *wagabacholi* (litt. "voleurs"), couramment utilisé pour désigner les hommes d'affaires indiens et arabes. Autrement dit, l'expression de "citoyens ordinaires" renvoie de manière implicite à une catégorie regroupant les "tanzaniens noirs". Elle fait donc le jeu de la distinction raciale. En outre, il n'est pas innocent que le lien tracé entre le concept d'*uzawa* et celui de "citoyens ordinaires" vienne voiler les mécanismes de défense des intérêts des nouvelles couches politiques et économiques tanzaniennes "noires". Face à l'ouverture du marché, perçue comme l'entrée des investisseurs étrangers dans le pré carré des anciens groupes de pouvoir ayant bénéficié de l'impunité conférée par l'appartenance au parti unique, ces nouvelles couches défendent une vision homogène de la catégorie "africains noirs" qui masque les clivages existant au sein de cette catégorie. Autrement dit, en réduisant la dichotomie pauvres/riches à la dichotomie Noirs/Etrangers, le discours politique prend la forme d'un discours démagogique, voire populiste. Le clivage qui transparaît entre Noirs et Etrangers à travers l'usage du concept d'*uzawa* renoue en outre avec la division ancienne, mais ravivée périodiquement, entre les Tanzaniens continentaux et les Zanzibaris. Cette division, énoncée

en termes religieux, puisque les îles de l'archipel de Zanzibar sont très majoritairement musulmanes tandis que sur le continent, christianisme et islam se côtoient à part égale, menace d'être accentuée par la prise en compte de distinctions phénotypiques et racistes entre populations swahili aux origines prétendument arabes et populations bantu noires.

Tout indique que les évolutions dans le champ politique tanzanien tendent à aboutir à un modèle multiculturel (multiracial et multiethnique) supporté par cette nouvelle idéologie indigéniste de mise en exergue de la différence. La campagne pour les élections présidentielles de 2005 va sans doute contribuer à faire apparaître de manière manifeste le tournant multiculturel pris par les politiques tanzaniens.

3.2. Ujamaa *et* utani *: des valeurs en faveur de l'universalisme*

Dans le cadre de ces changements dans l'espace politique tanzanien, il convient de se demander quelle va être la place accordée au concept d'*utani*. Certes, en Tanzanie, les velléités de réflexions sur la formation d'une unité nationale n'ont pas (encore ?) fait accéder la catégorie *utani* au rang de mécanisme salvateur d'une société pluriethnique pacifique. Une des explications de ce phénomène est sans conteste la domination incontestée de l'idéologie *ujamaa*, prônant une démocratie fondée sur les valeurs universalistes de justice et d'égalité, hostile à la défense des intérêts corporatistes reposant sur une rhétorique de l'ethnicité. Un concept parent de l'*ujamaa* et celui d'*undugu*, le fait d'être "parent"[72]. Ce concept renvoie à l'idée que les Tanzaniens forment une communauté large d'individus ayant des intérêts, des valeurs et des sentiments en commun. En ce sens, *ujamaa* et *undugu* s'opposent au concept d'*uzawa,* qui implique la juxtaposition de communautés diverses. Ils restent prépondérants dans l'espace des valeurs à défendre pour promouvoir la solidarité nationale. Quant à la catégorie *utani*, elle est toujours largement associée à des pratiques traditionnelles de relations interethniques.

Mais, sans vouloir présumer des évolutions futures, il est probable que la Tanzanie ne restera pas imperméable aux évolutions qui affectent les autres pays d'Afrique et aux voix de certains intellectuels africains anglophones ou francophones. Le travail qui consiste à tracer le champ sémantique du concept d'*utani,* qui a constitué l'armature de la présente réflexion, trouve une nouvelle impulsion dans les changements politiques et socioéconomiques qui affectent la Tanzanie et dans l'émergence de nouveaux discours sur les traditions africaines à promouvoir.

[72] *ngudu* désigne un membre de la famille élargie ou un ami proche (TUKI. 2001. 1.kin, sibling 2. relative 3. close friend 4. comrade.

Conclusion

Deux fils directeurs m'ont permis d'exposer les évolution du champ sémantique de la catégorie *utani* dans la période actuelle. En premier lieu, le concept d'*utani* désigne les propos et les dessins critiques à l'égard du gouvernement, des hommes politiques tanzaniens et des voies politiques adoptées pour le pays. Certes, il ne s'agit que d'une tendance récente, de sorte qu'il convient de suivre les évolutions futures de cette forme d'élargissement du champ sémantique de la catégorie *utani* pour s'assurer de son ancrage. Cette tendance indiquerait un changement important dans les logiques d'émergence des pratiques d'*utani*, puisque celles-ci apparaissent ne plus être dépendantes d'une situation d'interaction très localisée entre interlocuteurs. Ce nouvel usage de la catégorie *utani* semble dans ce cas être en connexion avec des évolutions plus tardives, qui ont fait équivaloir "*utani*" et "plaisanteries entre amis", hors de tout rapport à des catégories identitaires précises. Toutefois, les propos et dessins critiques ont ceci de commun avec les logiques de l'*utani* détaillées auparavant (précoloniale et coloniale) qu'ils renvoient aux rapports de pouvoir présents entre ces deux nouvelles catégories politiques de "gouvernants" et de "gouvernés", dans un espace politique caractérisé par la création d'un Etat-nation ayant ôté aux groupes locaux "ethniques" toute souveraineté. En d'autres termes, les discours politiques contestataires sont des adaptations aux formes actuelles que prennent les rapports de force entre groupes sociaux dans un nouvel espace socioéconomique et politique.

La deuxième perspective adoptée a consisté à suivre les usages de la catégorie de "relations à plaisanteries" dans les propos tenus par les intellectuels et politiques africains. Il ressort clairement qu'une réappropriation des catégories savantes de la discipline ethnologique est en cours. On assiste à une nouvelle invention de la tradition, à une production discursive qui prend appui sur d'anciennes productions discursives, ceci dans le but paradoxal de défendre l'existence de savoirs locaux emprunts des notions de démocratie et de droits de l'hommes, bien avant leur introduction en Afrique par le colonisateur. Le déni des conditions de possibilité des discours actuels sur la tradition africaine, à savoir l'existence des catégories construites de tradition et d'africanité que tout un pan de l'ethnologie a mis en lumière depuis plus de vingt ans, permet aux acteurs locaux de défendre l'idée que les "relations à plaisanteries" sont des mécanismes de maintien de la paix qui permettent d'assurer le maintien d'un lien social pacifique dans un espace pensé sur le mode du communautarisme, c'est-à-dire de la juxtaposition entre des groupes aux identités ethniques clairement définies.

Conclusion générale

"L'irrespect des limites disciplinaires n'est que la manifestation la plus apparente d'une remise en cause plus essentielle ; il montre, naissant en quelque sorte de la recherche, une exigence de saisie globale *au-delà des parcellisations que provoque l'analyse".*
Georges Balandier, *Sens et puissance*, 1971.

S'il faut tracer, après coup, la ligne directrice adoptée dans la présentation du concept d'*utani*, je dirai qu'il s'est agi non pas de lui accoler un ensemble fini de signifiés, comme si l'on pouvait enfermer la parole dans une reproduction à l'identique des mêmes schèmes structuraux, mais de rendre compte de ses usages pratiques, toujours circonstanciels. C'est une telle perspective théorique qui a permis d'énoncer une critique à l'égard des tentatives ethnologiques antérieures de présenter l'*utani,* et les relations à plaisanteries en général, comme un ensemble cohérent et immobile de pratiques, c'est-à-dire comme une coutume, dans le sens classique du terme. C'est aussi une telle perspective qui a servi de point de départ à la présentation d'un panorama historique du champ sémantique de cette notion. La restitution des évolutions dans l'usage pratique de cette catégorie a confirmé les errements d'une construction savante des catégories indigènes.

Ainsi, en suivant pas à pas le concept *utani*, il est apparu que celui-ci a servi de référent pour désigner, à l'époque précoloniale, des modes d'interaction caractérisés par une dissymétrie dans la détention du pouvoir entre des individus ou des groupes d'individus. Il semble qu'il désignait plus particulièrement les pratiques conséquentes aux formes d'association entre les groupes détenteurs du pouvoir politique et militaire, et les groupes propriétaires du sol et de la magie, amenés à cohabiter sur un même espace. A l'époque coloniale, les usages quotidiens de ce concept se sont perpétués à travers les réaménagements des rapports de force entre les sociétés locales, et entre celles-ci et le pouvoir colonial. Mais des évolutions ont été perceptibles à partir du moment où le référent *utani* a rencontré les définitions savantes de la coutume et de l'ethnie qui commençaient à se propager. De cette confrontation a émergé un discours indigène concernant l'*utani* qui était fondé sur la réappropriation des énoncés savants et était alimenté par la codification juridique des coutumes indigènes. La naissance de "l'*utani* traditionnel" doit donc être associée à ce processus de fixation des pratiques locales.

Toutefois, à côté de cet "*utani* traditionnel", les pratiques sont restées mouvantes, suivant les évolutions sociales et économiques qui marquent le pays. Autrement dit, en opposition aux propos alarmistes sur la disparition de l'*utani* (sous-entendu dans sa forme traditionnelle, c'est-à-dire dans son rapport à un contexte socio-économique précolonial), on constate que les pratiques suivent les nouvelles formes de sociabilité nées des nouvelles conditions de vie. L'énonciation de plaisanteries ou de propos moqueurs ainsi que l'effectuation d'un ensemble d'actions qui, par le passé, étaient liées aux modes d'affiliation locale, résultent aussi, à partir de la période coloniale, des nouvelles hiérarchies professionnelles, sociales et économiques qui se mettent en place. Ceci vient expliquer pourquoi le terme *utani* est aujourd'hui associé aux formes de dérision et de moquerie qui touchent aussi bien les personnes proches que les hommes politiques.

Les évolutions récentes laissent apparaître l'émergence d'un discours politique local qui a récupéré la construction conceptuelle savante de "relations à plaisanteries" pour mettre en lumière l'existence de mécanismes indigènes anciens de règlement des conflits et de promotion de la solidarité interethnique. En d'autres termes, les sociétés africaines seraient les premières à avoir mis en pratique les principes démocratiques d'égalité, de justice et de paix sociale que les sociétés occidentales affirment avoir engendrés. Or il est évident qu'un tel discours n'est possible qu'à condition d'oublier les conditions de possibilité de la construction de ce concept, mais aussi d'ignorer les dissymétries de pouvoir sur lesquelles se sont échafaudés les modes d'interaction appelés "relations à plaisanteries".

Je voudrais conclure mon propos en éclaircissant quelques points théoriques et en revenant sur les maladresses qui me sont apparues au fur et à mesure des relectures d'un texte qui, par nécessité, regroupe des idées produites à différentes étapes de maturation de mes réflexions.

La décision de prendre pour objet un *concept* de l'ethnologie classique prend appui sur des questionnements épistémologiques qui, selon mon point de vue, sont les conditions de possibilité de toute recherche valable. Je ne dis pas avoir pleinement réussi cette entreprise, mais j'indique que c'est un tel souci qui a en permanence guidé mes réflexions et mes recherches. Interroger un construit savant devenu un objet de sens commun n'était pas un détour nécessaire à la compréhension de mon objet de recherche mais le ressort majeur de toute ma démarche réflexive.

Choisir pour point de départ de la réflexion un concept m'a amenée à tenter de restituer les logiques qui en règlent l'usage, avant de chercher à saisir les logiques d'émergence des pratiques qu'il désigne. C'est la dissociation entre le concept et les pratiques désignées par ce concept, donc entre signifiant et signifiés, qui me permet de rendre compte des dynamiques du champ sémantique de l'*utani* et des évolutions dans les pratiques qu'il désigne. Autrement dit, c'est en partant du présupposé pragmatique selon lequel les pratiques ne portent pas, dans leur mouvement d'effectuation, les catégories sémantiques qui les désignent, qu'il est possible de déconstruire le regard passé qui a été porté sur les "coutumes" indigènes. Certes, la dissociation permanente entre les deux facettes qui constituent le signe *utani* oblige à recourir à des expressions pleines de circonvolution ("les pratiques désignées par le concept *utani*", "ce qui a été appelé *utani*", etc.) desquelles peut naître une impression de maladresse stylistique. Mais je préfère à l'élégance la lourdeur du style, s'il contribue à dévoiler les mécanismes de construction de la réalité par la désignation conceptuelle, bref s'il met à jour la dissociation entre signifiant et signifiés qui se trouve au cœur de l'appréhension de la réalité sociale[267]. En outre, c'est cette perspective théorique qui m'a amenée à privilégier, face à l'instantané du cliché photographique classique de l'*utani*, un panorama évolutif qui restitue les multiples facettes d'un signifiant local tiraillé entre une mise en discours savante, une mise en discours locale et une mise en circulation permanente entre les acteurs qui produisent et reproduisent la réalité sociale.

Ceci étant dit, la seule définition qui peut être donnée de l'*utani* selon la logique explicative que j'ai adoptée dans ce travail est la suivante : *l'*utani *est un signifiant qui est utilisé pour désigner des situations sociales variées, plus ou moins codifiées, dans lesquelles les pratiques mises en œuvre par les individus ont pour objet conscient ou non d'affirmer un certain état de pouvoir par la manipulation des catégories identitaires disponibles dans l'espace social considéré et par la manipulation des représentations sociales qui sont associées à ces catégories*. Cette définition me semble suffisamment souple pour pouvoir intégrer la variabilité et la fluidité des pratiques selon les contextes de leur émergence. On n'aura donc jamais fini de "faire le tour" de l'*utani* parce que les modes d'association entre ce concept et un ensemble de pratiques sociales ne peuvent cesser de se modifier.

[267] C'est ainsi qu'au terme de mon parcours, je perçois mon travail comme une sémiologie de l'*utani* avant d'être une ethnographie des pratiques sociales, proche de la démarche adoptée par Roland Barthes (1957. *Mythologies*, Paris : Seuil).

Devrais-je pousser la logique de déconstruction du concept *utani* jusqu'au bout, et énoncer cette proposition qui a été sous-jacente à beaucoup d'autres énoncés, mais que j'ai volontairement tenue de côté, à savoir que *les relations à plaisanteries n'existent pas* ? Les relations à plaisanteries, en tant que coutume prescrivant la mise en œuvre de certaines attitudes obligatoires, qui lie des groupes donnés, sont une construction abstraite de la réalité multiple. Cette construction s'est donnée pour une réalité historique et a été acceptée comme telle. Toutefois, il y a bien des mécanismes, multiples et mobiles, d'ajustements des groupes sociaux, qui sont liés aux contextes de dissymétrie économique, sociale et politique.

Je crois nécessaire de rappeler, pour ne pas se méprendre sur la direction prise par mon travail, qu'une perspective pragmatique donc constructiviste de la réalité sociale, n'est pas en contradiction avec l'idée que les pratiques sociales sont orientées par cette réalité. Quand je dis que les pratiques désignées par le terme *utani* ne sont pas un engrenage mécanique de gestes et de paroles, je ne cède pas à l'idée qu'il n'y aurait qu'une "improvisation libre" des actions humaines, selon une l'expression critique de Bourdieu, voire des actions strictement "rationnelles" qui seraient détachées d'une structure sous-jacente contraignante. J'entends uniquement, sachant que ceci n'a rien de novateur, que la métaphore mécaniste réduit les pratiques humaines à une reproduction à l'identique et ignore les marges de manœuvre et les stratégies mises en place, dans un certain cadre, par les individus. De la même manière, quand je dis que les pratiques dites *utani* nées des rapports de pouvoir qui s'instaurent entre deux groupes sont liées aux ajustements quotidiens des individus, je n'affirme pas que les individus ne sont pas pris dans ces rapports de pouvoir, bien au contraire. Je soutiens simplement l'idée qu'on ne peut pas restituer la mise en œuvre quotidienne des pratiques sociales à partir d'une vision dichotomique de la réalité sociale selon laquelle les "chefs", par la passation d'alliances, peuvent contraindre les "sujets", perçus comme des individus soumis et constamment manipulés, à agir d'une certaine manière, toujours identique et jamais mouvante selon la localité de son émergence.

Enfin, je ne voudrais pas avoir donné l'impression d'affirmer une certaine vérité au sujet de l'*utani* qui ferait fi de la fragilité des données historiques disponibles sur les pratiques sociales des sociétés ne possédant pas les archives nécessaires à la détermination assurée de ce que fut leur quotidienneté. Mon propos n'a pas été de délivrer des assertions formelles, et je crois avoir eu le souci de toujours indiquer une certaine inconsistance du matériel historique et ethnographique qui multiplie les obstacles dans la démarche de restitution du champ sémantique de l'*utani*.

BIBLIOGRAPHIE GENERALE

ABDULAZIZ, M.H. 1984. "Aspects of Lexical and Semantic Elaboration in the Process of Modernization of Kiswahili". In Maw, J. et Parkin, D.(ed). *Swahili Language and Society*, Vienne : Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Agyptologie der Universität Wien (Beitrage zur Afrikanistik, Band 23).

ABDY, D.C. 1924. "Notes on Utani and Other Bondei Customs", *Man*, 113-114, October, 152-154, 164-166.

ABRAHAMS, R.G. 1967. *The Peoples of Greater Unyamwezi, Tanzania (Nyamwezi, Sukuma, Sumbwa, Kimbu, Konongo)*, East Central Africa, Part XVII, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute.

ALLÈS, E. 2003. "Notes sur quelques relations à plaisanteries entre villages hui et han du Henan", *Perspectives chinoises*, 78, juillet-aout, 49-60.

ALPERS, E.A. 1967. *The East African Slave Trade*, Nairobi : for the Historical Association of Tanzania by the East African Publishing House.
- 1968."The Nineteenth-Century : Prelude to Colonialism". In Ogot, B.A. and Kieran, J.A. (ed). *Zamani. A Survey of East African History*, Nairobi : East African Publishing House - Longsmans.
- 1975. *Ivory and Slaves in East Central Africa. Changing Patterns of International Trade to the Later Nineteenth Century*, London : Heinemann Educational.

ALTHABE, G. et SELIM, M.1998. *Démarches ethnologiques au présent*, Paris : L'Harmattan

AMSELLE, J.L. 1976. *Les migrations africaines. Histoire et organisation sociale des Kooroko*, Paris : Anthropos.
- 1977. *Les négociants de la savane*, Paris : Anthropos.
- 1980. "Auto-subsistance, petite production marchande et chaînes de sociétés", *Cahiers d'études africaines*, 77-78, XX (1-2), 155-160.
- 1990. *Logiques métisses. Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, Paris : Payot.
- 1996. *Vers un multiculturalisme français. L'empire de la coutume*, Paris : Aubier.
- 1996. "L'étranger dans le monde mandingue et en Grèce Ancienne : quelques points de comparaison", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 144, XXXVI-4, 755-761
- 1997. "Michel Foucault et la guerre des races", *Critique*, 606, LIII, 787-800.
- 2001. *Branchements. Anthropologie de l'universalité des cultures*. Paris : Flammarion.

AMSELLE, J.L et M'BOKOLO, E. (dir.). 1985. *Au cœur de l'ethnie. Tribalisme et Etat en Afrique*, Paris : La Découverte.

ANANIAS Fr. Sp., 1964. *Historia ya Morogoro*, Dar es-Salaam.

ARENS, W. 1979. *On the Frontier of Change : Mto wa Mbu*, Ann Arbor : University of Michigan Press.
- 1987. "Mto wa Mbu : A Rural Polyethnic Community in Tanzania". In Kopytoff, I. *The African Frontier. The Reproduction of African Society*, Bloomington : Indiana University Press.

ATIENO-ODHIAMBO, E.S., OUSO, T.I. et WILLIAMS, J.F.M. 1977. *A History of East Africa*, London : Longman.

AUGE, M. 1994. *Pour une anthropologie des mondes contemporains*, Paris : Aubier.

AUROUX, S. 1996. *La philosophie du langage*, Paris : PUF.

AUSTIN, J.L. 1970. *Quand dire c'est faire,* Paris : Seuil (1962. *How to do things with words*, Oxford : Oxford University Press).

BACHOFEN, J.H. 1861. *Das Mutterrecht*, Stuttgart.

BADINI A. 1996. "Les relations de parenté à plaisanterie : éléments des mécanismes de régulations sociale et principe de résolution des conflits au Burkina Faso". In Otayek R., Sawadogo F.M., et Guingane J.-P. *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993),* Paris : Karthala.

BAHUCHET, S. 1979. (ed). *Pygmées de Centrafrique. Ethnologie, histoire, linguistique*, Paris : Bibl. SELAF.

BAHUCHET, S. et GUILLAUME, H. 1979. "Relations entre chasseurs-collecteurs Pygmées et agriculteurs de la forêt du Nord-Ouest du bassin Congolais". In Bahuchet, S. (ed). *Pygmées de Centrafrique. Ethnologie, histoire, linguistique*, Paris : Bibl. SELAF.

BAKHTINE, M.M. 1970. *L'œuvre de François Rabelais et la culture populaire au Moyen Age et sous la Renaissance*, Paris : Gallimard (1968. *Rabelais and His World*, Cambridge : MIT Press).
- 1981. *The Dialogic Imagination*, Austin : University of Texas Press.

BALANDIER, G. 1967. *Anthropologie politique*, Paris : PUF
- 1971. *Sens et Puissance. Les dynamiques sociales*, Paris : PUF.
- 1971. *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire*, Paris : PUF.
- 1980. *Afrique ambiguë*, Paris : Plon.
- 1980. *Le pouvoir sur scène*, Paris : Balland.

BARBER, K. et MORAES FARIAS, F. de. (ed). 1989. *Discourse and its Disguise : The Interpretation of African Oral Texts*, Birmingham : University of Birmingham.

BARNES, J.A. 1954. *Politics in a Changing society. A Political History of the Fort Jameson Ngoni*, Cape Town, London : Oxford University Press for the Rhodes-Livingston Institute.

BARTH, F. 1969. *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organisation of Culture Difference*, Bergen-Oslo : Universitet Forlaget, London, George Allen & Unwin.

BARTHES, R. 1957. *Mythologies*, Paris : Seuil.
- 1985. *L'aventure sémiologique*, Paris : Seuil.

BASTIDE, R. 1970. *Le prochain et le lointain*, Paris, Paris : Éditions Cujas.
- 1971. *Anthropologie appliquée*, Paris : Payot.

BATESON G. 1977. *Vers une écologie de l'esprit*, Paris : Seuil, 2 volumes (1972. *Steps to an Ecology of Mind,* New York : Ballantine Books).
- 1986. *La cérémonie du Naven. Les problèmes posés par la description sous trois rapports d'une tribu de Nouvelle-Guinée*, Paris : Editions de Minuit (1936. *Naven : a survey of the problems suggested by a composite picture of the culture of New Guinea tribes from three points of view*, Cambridge : Cambridge University Press).

BATIBO, H. et MARTIN, D.C. (dir.). 1989. *Tanzanie. L'Ujamaa face aux réalités*, Paris : Editions Recherche sur les Civilisations.

BAUMAN, R. 1977. *Verbal Art as Performance*, Prospect Heights, IL : Waveland.

BAUMAN, R. et SHERZER, J. (ed). 1974. *Exploration in the Ethnography of Speaking*, Cambridge : Cambridge University Press.

BAUR, E, R.P. et LE ROY, A. R.P. 1886. *A travers le Zanguebar. Voyages dans l'Oudoé, l'Ouzigua, l'Oukwere, l'Oukami et l'Ousagara*, Tours : Alfred Mame et fils.

BAYART, J.F. 1985. "L'énonciation du politique", *Revue française de science politique*, 35(3), 343-373.
- 1989. *L'Etat en Afrique. La politique du ventre*. Paris : Fayard
- 1992. "Le politique par le bas en Afrique noire, questions de méthode". In Bayart, J.-F., Mbembe, A. et Toulabor, C. *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie,* Paris : Karthala.
- 1996. *L'illusion identitaire*, Paris : Fayard.

BAYART, J.-F., MBEMBE, A. et TOULABOR, C. 1992. *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie,* Paris : Karthala.

BAZIN, H. 1979. "La production d'un récit historique", *Cahiers d'Etudes Africaines*, XIX (1-4), 73-76, 435-483.
- 1982. "Etat guerrier et guerres d'Etat". In Bazin, H., et Terray, E. *Guerres de lignage et guerres d'Etats en Afrique,* Paris : Editions des Archives Contemporaines.
- 1985. "A chacun son Bambara". In Amselle, J.L et M'Bokolo, E. (dir.). *Au cœur de l'ethnie. Tribalisme et Etat en Afrique*, Paris : La Découverte.
- 1996. "Interpréter ou décrire". In Revel, J. et Wachtel, N. (dir.). *Une école pour les sciences sociales*, Paris : Editions du Cerf-Editions de l'EHESS.

BAZIN, J. et BENSA, A. "Avant-propos". In Goody, J. 1979. *La raison graphique. Domestication de la pensée sauvage*, Paris : Editions de Minuit (1977. *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge : Cambridge University Press).

BAZIN, H., et TERRAY, E. 1982. *Guerres de lignage et guerres d'Etats en Afrique,* Paris : Editions des Archives Contemporaines.

BEIDELMAN T.O. 1963. "The blood covenant and the concept of blood in Ukaguru", *Africa*, 33.
- 1964. "Intertribal insult and opprobrium in East African chiefdom", *Anthropology Quarterly*, 37(2).
- 1966. "*Utani* : some Kaguru Notions of Death, Sexuality and Affinity", *Southwestern Journal of Anthropology*, 22, 4, 354-80.
- 1967. *The matrimonial peoples of Eastern Tanzania (Zaramo, Luguru, Kaguru, Ngulu, etc.)*, East Central Africa, Part XVI, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute.
- 1971. *The Kaguru. A Matrilineal People of East Africa*, New York : Holt, Rinehart and Wiston.
- 1997. *The cool knife. Imagery of gender, sexuality and moral education in Kaguru initiation ritual*, Smithsonian Institute.

BENSA, A. et RIVIERRE, J.C. 1988. "De l'histoire des mythes. Narrations et polémiques autour du roché Até (Nouvelle-Calédonie)", *L'Homme*, 106-107 (2-3), 263-295.

BERG, F.J. 1968. "The Coast from the Portuguese Invasion to the Rise of the Zanzibar Sultanate". In Ogot, B.A. and Kieran, J.A. (ed). *Zamani. A Survey of East African History*, Nairobi : EAPH Longsmans.

BLOMMAERT, J. 1999. *State Ideology and Language in Tanzania*, Köln : Köppe.
- 1998. "Le leadership idéologique. Les intellectuels tanzaniens en quête d'une nation". In Le Guennec-Coppens, F. et Parkin, D. (ed). *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Paris : Karthala.

BOAS, F. 1898. "12th report on the North-Western Tribes of Canada", *British Association for Advanced Science*.

BOESEN, J. 1977. *Ujamaa. Socialism from above*, Uppsala : Scandinavian Institute of African Studies.

BOMBWE G. 1983. *Luguru Ancestors. Culture and Christians Morals*. Pontifica Universities Urbani ana, Roma.

BONTE, P. et IZARD, M.(ed). 1992. *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, Paris, (2nde ed.), 243-244.

BÖSCH, père. 1925. "Le culte des ancêtres chez les Banyangwezi", *Anthropos*, 20, 200-9.
- 1930. *Les Banyamwezi, peuple de l'Afrique Orientale*, Münster I.W., t.3., Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, collection internationale de monographies ethnologiques.

BOSWELL, D.M. 1969. "Personal Crisis and the Mobilization of the social network". In Mitchell, J.C. *Social Network in Urban Situations. Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester University Press.

BOURDIEU, P.1972. *Esquisse d'une théorie de la pratique* précédé de *Trois études d'ethnologie kabyle*, Paris : Seuil.
- 1980. *Le sens pratique*, Paris : Editions de Minuit.
- 1982. *Ce que parler veut dire. Economie des échanges linguistiques*, Paris : Fayard
- 1987. *Choses dites*, Paris : Editions de Minuit.
- 1994. *Raisons pratiques sur la théorie de l'action*, Paris : Seuil.
- 2004. *Esquisse pour une auto-analyse*, Paris : Raisons d'agir

BOUVERESSE, J. 1973. *Wittgenstein : La rime et la raison. Science, éthique et esthétique*, Paris : Editions de Minuit.
- 1976. *Le mythe de l'intériorité, expérience, signification et langage privé chez Wittgenstein*, Paris : Editions de Minuit.

BOUVIER, P. 1995. *Socio-anthropologie du contemporain*, Paris : Galilée.

BRADNEY, P. 1957. "The Joking Relationship in Industry", *American Anthropologist*, 10, 179-187.

BRAIN, J.L. 1971. "Kingalu : a Myth of Origin from Eastern Tanzania", *Anthropos*, 66 (5/6), 817-838.
- 1978. "Symbolic Rebirth : The *Mwali* Rite among the Luguru of Eastern Tanzania", *Africa*, 48(2), 176-188.
- 1980. "Boys' initiation rites among the Luguru of Eastern Tanzania", *Anthropos*, 75, 369-382.

BRANDSTRÖM, P. 1986. "Who is a Sukuma and who is a Nyamwezi. Ethnic Identity in West-Central Tanzania", *Working Papers in African Studies*, Uppsala University, n°27.

BRANT, C.S. 1948. "On Joking Relationships", *American Anthropologist*, 50 : 161-162.

BROUDE, G.J. (ed). 1994. *Marriage, Family and Relationships. A Cross-Cultural Encyclopaedia*, ABC-CLIO, Santa Barbara, California ; Denver, Colorado ; Oxford, England.

BURTON, R. 1862. *Voyage aux Grands Lacs de l'Afrique Orientale* (traduction française par Mme H. Loreau), Paris : Hachette et Cie.

CALAME-GRIAULE, G. 1964. "Les moqueries de village", *Notes Africaines*, 61.
- 1965. *Ethnologie et Langage*, Paris : Editions Gallimard, Institut d'Ethnologie.

CAMARA, S. 1969. *Gens de paroles. Essai sur la condition et le rôle des griots dans la société malinké*, thèse de doctorat, Université de Bordeaux, Faculté des lettres et Sciences Humaines.

CANUT, C. 2002. "Pouvoirs, places et filiation. Les *Senankuya* au Mali, *Cahiers de Praxéologie,* 38, 175-197.

CAPLAN, P. 1997. *African Voices, African Lives. Personal Narratives from a Swahili village,* London : Routledge.

CASTEL, R. 1969. "Institutions totales et configurations ponctuelles". In Joseph, I. *et al., Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris : Editions de Minuit.

CHRETIEN, J.-P. 1975. "Le Buha à la fin du XIXème siècle ; un peuple, six royaumes", *Etudes d'histoire africaine*, Lumumbashi, vol XII, 9-38, p.10.
- 1977. "Mirambo : l'unificateur des Banyamwezi". In Julien, C.A. (dir.). *Les Africains*, Paris : Editions J.A., vol.6.
- 1985. "Hutu et Tutsi au Rwanda et Burundi". In Amselle, J.L et M'Bokolo, E. (dir.). *Au cœur de l'ethnie. Tribalisme et Etat en Afrique*, Paris : La Découverte.
- 1989. "Les Banyamwezi au gré des conjonctures. Des « Monts de la Lune » aux faubourgs de Dar es-Salaam (XIX^{e}-XX^{e} siècle)". In Chrétien, J.-P. et Prunier, G. *Les ethnies ont une histoire*, Paris : Karthala.
- 2003. *L'Afrique des Grands Lacs. Deux mille ans d'histoire*, Paris : Flammarion.

CHRETIEN, J.-P. et PRUNIER, G. 1989. *Les ethnies ont une histoire*, Paris : Karthala.

CHRISTENSEN, J.B. 1963. "Utani : Joking, Sexual Licence and Social Obligations among the Luguru", *American Anthropologist*, 1xv, 1314-27.
- 1983. "Luguru Verbal Act", *African Arts*, Los Angeles, 16(2).

CICOUREL, A.V. 1992. "The Interpretation of Communicative Contents : Examples from Medical Encounters". In Duranti, A. and Goodwin, C. 1992. *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge : Cambridge University Press.

CLAUSEWITZ, C. von. 1955. *De la guerre*, Paris : Editions de Minuit (1832. "Vom Kriege", *Hinterlassene Werke*, Bd 1-2-3, Berlin).

CLIFFE, L. et SAUL, J. (ed). 1973. *Socialism in Tanzania. An Interdisciplinary Reader*, Nairobi : East African Publishing House, 2 vol.

CLIFFORD, J. 1983. "Power and Dialogue in Ethnography. Marcel Griaule's Initiation". In Stocking, G.W. Jr. (ed), *Observers Observed. Essays on Ethnographic fieldwork,* Madison, London : University of Wisconsin Press.
- 1996. *Malaise dans la culture. L'ethnographie, la littérature et l'art au XX^{ème} siècle*, ensb-a (1988. *The predicament of culture. Twentieth-century Ethnography, Literature and Art,* Cambridge, Mas : Harvard University Press)

CLIFFORD, J. et MARCUS, G.E. 1986. *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography*, Berkeley, London, Los Angeles : University of California Press.

COLSON, E. 1962. "Clans and the Joking Relationship among the Plateau Tonga of Northern Rhodesia". In Colson, E. *The Plateau Tonga*, Manchester : M.U.C (publié en 1953 dans *Papers of the Kroeber Anthropological Society*, vol.8-9, 43-60).
- 1969. "The Impact of the Colonial Period on the Definition of Land Rights". In Gann, L.H. et Duignan, P. *Colonialism in Africa, 1870-1960*, Cambridge, Cambridge university Press

COMAROFF, J. et COMAROFF, J. 1993. *Modernity and its Malcontents : Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, London : University of Chicago Press.

CONSTANTIN, F. 1989. "Social Stratification on the Swahili Coast : from Race to Class ?", *Africa*, 59(2), 145-160.
- 1989. "Condition Swahili et identité politique. Commentaires sur l'éternelle genèse d'une non-ethnicité". In Chrétien, J.-P. et Prunier, G. *Les ethnies ont une histoire*, Paris : Karthala.

- 1989. "Principes et raisons d'Etat. Portée et Limites d'une diplomatie non-conformiste". In Batibo, H. et Martin, D.C. (dir.). *Tanzanie. L'ujamaa face aux réalités*, Paris : Editions Recherche sur les Civilisations.
- 1998. "Pouvoirs et autorités : des concepts aux pratiques côtières est-africaines". In Le Guennec-Coppens, F. et Parkin, D. (ed), *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Paris : Karthala.

COOPER, F. 1977. *Plantations Slavery on the East Coast of Africa*, New Haven : Yale University Press.

COPANS, J. 1975. *Critiques et politiques de l'anthropologie*, Paris : F. Maspéro.
- 1975. (ed). *Anthropologie et impérialisme*, Paris : F. Maspéro.
- 1990. *La longue marche de la modernité africaine*, Paris : Karthala.
- 2003. "L'anthropologie politique en France après 1980, une démission programmée?", *Journal des anthropologues*, 92-93, pp.63-81.

CORY, H. 1953. *Sukuma Law and Customs*, published by the International African Institute for Cambridge University Press.

CORY, H. et HARTNOLL, M.M. 1945. *Customary Law of the Haya Tribe*, Tanganyika Territories, London : for the International African Institute by P. Lund, Humphries & Co, Ltd.

CROZON, A. 1996. "Maneno ya Siasa : les mots du politique en Tanzanie", *Politique Africaine*, 64, décembre, 18-30.
- 1998. "Dire pour séduire : langages et politique en Tanzanie". In Martin D.C. (dir.). *Nouveaux langages du politique en Afrique Orientale*, Paris : Karthala-IFRA.

CULWICKS, A.T. et G.M. 1935. *Ubena of the River*, London : George Allen & Unwin Ltd.

DALE, G. 1896. "Account of the Principal Customs and Tribes of the Natives Inhabiting the Bondei Country", *Journal of the Royal Anthropological Institute,* 181-239.

DALE, A. et SMITH, E.W. 1920. *The Ila-speaking People of Northern Rhodesia*, London : McMillan and Co.

DAVIDHEISER, M. 2003. "Joking Kinship and Conflict Management : An African Perspective on Dispute Mediation", Paper presented for the American Anthropological Association Meetings in Chicago, avril. versus Relations Orientations.

DE BRUIJN, M. et VAN DIJK, H. (ed). 1997. *Peuls et Mandingues. Dialectique des constructions identitaires*, Paris : Karthala.

DELAFOSSE, M. 1912. *Haut-Sénégal et Niger*, t.2, "Les civilisations", Paris.

DELEUZE, G. 1979. *Foucault*, Paris : Editions de Minuit.

DELEUZE, G. et GUATTARI, F. 1972. *L'anti-Œdipe*, Paris : Editions de Minuit.
- 1980. *Mille-Plateaux*, Paris : Editions de Minuit.

DIALLO, Y. 2002. "The Fulbe and their Neighbours: On Joking Relationships in Western Burkina Faso", Papers presented at the workshop on "Friendship, descent and alliance", 16-18 décembre 2002, Max Planck Institute for Social Anthropology, Allemagne.

DIETERLEN, G. 1951. *Essai sur la religion bambara*, Paris : PUF.

DOKE, C.M. 1931. *The Lambas of Northern Rhodesia. A Study of their Customs and Beliefs*, London : Georg G. Harrap & Co. Ltd.

DOZON, J.P. 1989. *Anthropologie et histoire, un mariage de raison.*, Documents de travail du Centre d'Etudes Africaines, EHESS.
- 1985. "Les Bété : une création coloniale". In Amselle, J.L et M'Bokolo, E. (dir.), 1985. *Au cœur de l'ethnie. Tribalisme et Etat en Afrique*, Paris : La Découverte.

DOUGLAS, M. 1968. "The Social Control of Cognition : some Factors in Joke Perception", *Man*, 3, 361-376.

DOUMBIA, P.E.N. 1936, "Etude du clan des forgerons", *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F.*, avril-septembre, 19(2-3), 334-380.

DOUMBIA, T. 2002. "Les relations à plaisanteries dans les sociétés mandingues", *Recherches africaines*, Annales de la faculté des Lettres, Langues, Arts et Sciences Humaines, Bamako : Université du Mali, janvier-juin.

DREYFUS, H. et RABINOW, P. 1984. *Michel Foucault. Un parcours philosophique, au delà de l'objectivité et de la subjectivité*, Paris : Gallimard (1982. University of Chicago).

DRUCKER-BROWN, S. 1982. "Joking at Death : the Mamprusi Grand-Parents/Grand-Children Relationship", *Man*, 17, 714-727.

DUPRE, G. 1985. *Les naissances d'une société. Espace et historicité chez les Beembé du Congo*, Paris : ORSTOM

DURAND, J.Y. 2001. "Entre sédiments, strates et failles : le terrain, une métaphore minée ?", *Ethnologie Française*, 31, 127-141.

DURANTI, A. 1992. "Language in Context and Language as Context : the Samoan Respect Vocabulary". In Duranti, A. et Goodwin, C. (ed). *Rethinking Context : Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge : Cambridge University Press.
- 1997. *Linguistic Anthropology*, Cambridge : Cambridge University Press.

DURANTI, A. et GOODWIN, C. (ed). 1992. *Rethinking Context. Language as an Interactive Phenomenon*, Cambridge : Cambridge University Press.

DURKHEIM, E. 1893. *De la division du travail social*, Paris : Alcan.
- 1912. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris : Alcan.

EBERHARD SPIES, Rev., O.S.B. 1943. "Observation on Utani customs among the Ngoni of Songea District", *Tanganyika Notes and Records*, 16, 49-53.

ECHARD, N., QUIMINAL C. et SELIM, M. 1991. "L'incidence du sexe dans la pratique anthropologique", *Journal des Anthropologues*, 45, 79-89.

EGERO, B. 1979. *Colonization and Migration : a Summary of Cross-border Movements in Tanzania before 1967*. Research Report n°52, Uppsala : The Scandinavian Institute of African Studies.

EGGAN, F. (ed) 1937. *Social Anthropology of North American Indian Tribes*, Chicago : University of Chicago Press.

EICK, D. 1999. "Discourses on Language and Symbolic Power: Foucault and Bourdieu". In Grenfell, M. et Kelly, M. (ed.). *Pierre Bourdieu : Language, Culture and Education. Theory into Practice*, Oxford : Peter Lang.

ELMSLIE, W.A. 1970 (1899). *Among the Wild Ngoni. Being some Chapters in the History of the Livingstonia Mission in British Central Africa*, London : F.Cass.

EVANS-PRITCHARD, E.E. 1971. *La femme dans les sociétés primitives et autres essais d'anthropologie sociale*, Paris : PUF (1965. *The position of Women in Primitive Society and Other Essays in Cultural Anthropology*, London : Faber & Faber).

EVANS-PRITCHARD, E.E. et FORTES, M. 1940. *African Political Systems*, London.

FABIAN, J. 1983. *Time and the Other. How Anthropology makes its object*, New York : Columbia University Press.
- 1986. *Language and Colonial Power. The Appropriation of Swahili in the Former Belgian Congo, 1880-1938*, Cambridge : Cambridge University Press.
- 2000. *Out of Our Minds. Reason and Madness in the Exploration of Central Africa*, London, Los Angeles, Berkeley : University of California Press.

FAY, C. 1995. "« Car nous ne faisons qu'un ». Identités, équivalences, homologies au Maasina (Mali)", *Cahiers des Sciences Humaines*, ORSTOM, 31(2), 427-456.

FEIERMAN, S. 1974. *The Shambaa Kingdom. A History*, Madison : University of Wisconsin Press.

FIRTH, R. 1951. *Elements of Social Organisation*, London : Watts & Co.

FORTES, M. 1945. *The Dynamics of Clanship among the Tallensi*, London : Oxford University Press.

FOUCAULT, M. 1969. *L'archéologie du savoir*, Paris : Gallimard
- 1971. *L'ordre du discours*, Paris : Gallimard.
- 1972. *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris : Gallimard.
- 1975. *Surveiller et Punir*, Paris : Gallimard.
- 1976. *La volonté de savoir. Histoire de la sexualité*, t.1., Paris : Gallimard.
- 1997. *« Il faut défendre la société »*, Paris : Gallimard-Le Seuil.

FOUERE, M.-A. 2000. "Langage culinaire et symbolisme sexuel", *Revue des Sciences Sociales, "Révolution dans les cuisines"*, Strasbourg : Université Marc Bloch, 2000, n°27.
- 2003. "La dimension politique de l'*utani*", *Annuaire de l'Afrique Orientale 2003*, Nairobi : IFRA.

FREEDMAN, J. 1977. "Joking affinity and the exchange of ritual services among the Kiga of northern Rwanda : an essay on joking relationship theory", *Man*, 12(1), 154-165.

FREYHOLD, M. von. 1979. *Ujamaa Villages in Tanzania : Analysis of a Social Experiment*, London : Heinemann.

GALVAN, D. 2003. "Joking Kinship, Constructivism, and Ethnic Cooperation in Senegal", Paper for the presentation at the 2003 Annual Meeting of the African Studies Association, Boston, octobre.

GANN, L.H. et DUIGNAN, P. (ed). 1969. *Colonialism in Africa, 1870-1960*, Cambridge : Cambridge University Press.

GEERTZ, C. 1996. *Ici et là-bas. L'anthropologue comme auteur*, Paris : Métailié (1988. *Works and Lives : The anthropologist as author*, Board of Trustees of the Leland Standford Junior University).

GESCHIERE, P. 1995. *Sorcellerie et politique en Afrique. La viande des autres*, Paris : Karthala.

GHASARIAN, C. "Les désarrois de l'ethnographe", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 189-198.
- 1996. *Introduction à l'étude de la parenté,* Paris : Seuil.
- 1998. "A propos des épistémologies postmodernes", *Ethnologie française*, XXVIII, 563-577.

GLUCKMAN, M. 1954. *Ritual of Rebellion in South-East Africa*, Manchester : Manchester University Press.
- 1960. "Tribalism in Modern British Central Africa", *Cahiers d'Etudes Africaines*, vol.1, 50-70.

GOFFMAN. E. 1987. *Façons de parler*, Paris : Editions de Minuit.
- 1991. *Les cadres de l'expérience*, Paris : Editions de Minuit (1974. *Frame Analysis. An Essay on the Organization of Experience*).

GOLDSCHMIDT, W. et HOIJER, H. *The Social Anthropology of Latin America*, Berkeley : University of California.

GOODY, J. 1956. *The Social Organization of the LoWiili*, London : H.M.S.O.
- 1969. *Comparative Studies in Kinship*, London : Routledge Kegan & Paul.
- 1979. *La raison graphique. Domestication de la pensée sauvage*, Paris : Editions de Minuit (1977. *The Domestication of the Savage Mind*, Cambridge : Cambridge University Press).

GRAY, R. et BIRMINGHAM, D. (ed). 1970. *Pre-colonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa before 1900*, London, New York : Oxford University Press.

GRENFELL, M. et KELLY, M. 1999. (ed.). *Pierre Bourdieu : Language, Culture and Education. Theory into Practice*, Oxford : Peter Lang.

GRIAULE, M. 1948. "L'alliance cathartique", *Africa*, 18, 242-58.
- 1966. (1ère ed. 1948). *Dieu d'eau. Entretiens avec Ogotemmeli*, Paris : Livre de Poche.

GRIGNON, F. 1998. "Saisir les changements (I), de la démocratie à l'engagement du citoyen". In Martin, D.C. *Nouveaux langages du politique en Afrique Orientale*, Paris : Karthala, IFRA.
- "Espace public, démocratisation et imaginaires politiques. Remarques théoriques et méthodologiques à propos d'une recherche sur le Kenya". In Martin, D.C. *Nouveaux langages du politique en Afrique Orientale*, Paris : Karthala, IFRA.

GRILLO, R.D. 1973. *African Railways. Solidarity and Opposition in an East-African Labour Force*, Cambridge : Cambridge University Press.

GULLIVER, P.H. 1955. *Labour Migration in a Rural Economy : A study of the Ngoni and Ndendeuli.of Southern Tanganyika,* Kampala : East African Institute of Social Research.
- 1959. "A Tribal Map of Tanganyika", *Tanganyika Notes and Records,* 52.
- 1969. *Tradition and Transition in East Africa. Studies in the Tribal Element in the Modern Era*, London : Routledge & K. Paul.

GUMPERZ, J.J. 1982. *Langage and Social Identity*, Cambridge : New York : Cambridge University Press.
- 1989. *Sociologie interactionnelle : une approche interprétative*, Paris : L'Harmattan.

GUMPERZ, J.J. et HYMES, D. 1971. *The Ethnography of Communication*, Washington : American Anthropological Association.

GUNDELACH, P. 2000. "Joking Relationships and National Identity in Scandinavia", *Acta Sociologica*, 43, 113-122.

HADUMBAVHINU, R.L. 1968. *Waluguru na desturi zao*, Nairobi, Dar-es-Salaam, Kampala : East African Literature Bureau.

HAFFENDEN, Capt. 1930. *The Red Men of Nigeria*, Londres.

HAGBERG, S. 2001. "A l'ombre du conflit violent : règlement et gestion des conflits entre agriculteurs karaboro et agro-pasteurs peul au Burkina Faso", *Cahiers d'Etudes Africaines*, XLI (1), 161, 45-72.

- 2002. "The Politics of Joking Relationships in Burkina Faso", Papers presented at the workshop on "Friendship, descent and alliance", 16-18 décembre 2002, Max Planck Institute for Social Anthropology, Allemagne.

HAKANSSON, N.T. 1998. "Rulers and Rainmakers in Precolonial South Pare : Exchange and Ritual Experts in Political Centralization, *Ethnology*, 37(3).

HALFANI, M.S. 1974. "Some Luguru clan histories, utani relationships, ancestors propitiation, and land ownership : A case study of Langali community in Mgeta". In Lucas, S.A. *Utani relationships in Tanzania*, University of Dar-es-Salaam, volume 3.

HAMMOND, S. 1964. "Mossi Joking", *Ethnology*, 3, 259-267.

HANSEN, H. et TWADDLE, M. 2002. (ed). *Christian Missionaries and the State in the Third World*, Currey, Oxford.

HARLOW, V. et CHILVER, E.M. (ed). 1965. *The Oxford History of East Africa*, Oxford : Clarendon Press.

HARRIES, L. 1969. "Language policy in Tanzania", *Africa*, 39(3), 275-280

HARTWIG, G.W. 1970. "*Changing forms of servitude among the Kerebe of Tanzania*". In Gray, R. et Birmingham, D. *Pre-colonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa before 1900*, London, New York : Oxford University Press.

HEALD, S. 1990. "Joking and Avoidance, Hostility and Incest : As Essay on Gisu Moral Categories, *Man*, 25(3), 377-392.

HILL, J. et IRVINE, J. 1993. (ed). *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, New York : Cambridge University Press.

HERBST, J. 2000. *State and Power in Africa. Comparative Lessons in Authority and Control*, Princeton, New Jersey : Princeton University Press.

HERZFELD, M. 1992. "La pratique des stéréotypes", *L'Homme*, 121, janvier-mars, XXXII(1), 67-77.

HOBSBAWM, E. et RANGER, T. (ed). 1983. *The Invention of Tradition*, Cambridge : Cambridge University Press.

HOCART, M. 1952. *The Life-giving Myths and Others Essays*, London : Methuer.

HOPKINS, A.G. (ed). 2002. *Globalization in World History*, London : Random House.

HOWIT, A.W. 1904. *The Native Tribes of South Eastern Australia*, London : McMillan.

HUMBLOT, P. 1918. "Du nom chez les Malinkés des vallées du Niandou et du Milo", *Bulletin du Comité d'Etudes Historiques et Scientifiques de l'A.O.F*, 519-540.

HYDEN, G. 1980. *Beyond Ujamaa in Tanzania : Underdevelopment and an Uncaptured Peasantry*, London : Heinemann Educational.

ILIFFE, J. 1968. "Tanzania Under German and British Rule". In Ogot, B.A. et Kerian, J.A. (ed). *Zamani : A Survey of East African History*, Nairobi : EAPH Longsmans.
- 1969. *Tanganyika under German Rule*, London : Cambridge University Press.
- 1979. *A Modern History of Tanganyika*, Cambridge : Cambridge University Press.
- 1997. *Les Africains : histoire d'un continent*. Paris : Flammarion (1995. *Africans : History of a Continent*, Cambridge : Cambridge University Press).

IRVINE, J. 1974. "Strategies of status manipulation in Wolof greetings". In Bauman, R. et Sherzer, J. (ed). *Explorations in the Ethnography of Speaking,* Cambridge : Cambridge University Press.
- 1993. "Insult and responsibility : verbal abuse in a Wolof village". In Hill, J. et Irvine, J. (ed). *Responsibility and Evidence in Oral Discourse*, Cambridge, New York : Cambridge University Press.

IZARD, M. 1985 *Gens du pouvoir, gens de la terre. Les institutions politiques de l'ancien royaume du Yatenga (Bassin de la Volta blanche)*, Paris :Cambridge University Press et Editions de la MSH.

JERMAN, H. 1997. *Between Five Lines : the Development of Ethnicity in Tanzania with Special Reference to the Western Bagamoyo District,* The Finnish Anthropological Society, The Nordic Africa Institute.

JUNOD, 1936. *Mœurs et coutumes des bantous. La vie d'une tribu sud-africaine,* Paris : Payot (1913. *The Life of South-African Tribes).*

JORION, P. 1986. "Reprendre à zéro", *L'Homme*, 97-98, XXVI(1-2), 299-308.

JOSEPH, I. 1998. *Erving Gofman et la microsociologie*, Paris : PUF.

JOSEPH, I. *et al.* 1969. *Le parler frais d'Erving Goffman*, Paris : Editions de Minuit.

KAPFERER, B. 1972. *Strategy and Transaction in an African Factory. African Workers and Indian Management in a Zambian Town*, Manchester University Press.

KANIKI, M.H.Y. 1980. *Tanzania under Colonial Rule*, London : Longman.

KATOKE, I.K. 1970. *The Making of the Karagwe Kingdom*, Nairobi.

KENNEDY, J.G. 1970. "Bonds of Laughter among the Tarahum Indians : Towards a Rethinking of Joking Relationships Theory". In Goldschmidt, W. et Hoijer, H. *The Social Anthropology of Latin America*, Berkeley : University of California.

KIMAMBO, I.N. 1991. *Penetration and Protest in Tanzania. The Impact of the World Economy on the Pare, 1860-1960,* London : James Currey, Dar-es-Salaam : Tanzania Publishing House, Nairobi : Heinemann Kenya, Athens : Ohio University Press.

KIMAMBO, I.N. et TEMU, A.J. 1969. *A History of Tanzania*, Nairobi : published for the Historical Association of Tanzania by the East African Publishing House.

KJEKSHUS, H. 1977. *Ecology Control and Economic Development in East African History. The Case of Tanganyika, 1850-1950*, London : Heinemann.

KONATE, D. "Les fondements endogènes d'une culture de la paix au Mali : les mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits", in : *Les fondements endogènes d'une culture de la paix en Afrique : Mécanismes traditionnels de prévention et de résolution des conflits*, Paris : UNESCO.
Site internet : http://www.unesco.org/cpp/publications/mécanismes/edkonate.htm

KOPONEN, J. 1988. *People and Production in Late Precolonial Tanzania. History and Structures*, Scandinavian Institute of African Studies.

KOPYTOFF, I. (ed). 1987. *The African Frontier. The Reproduction of African Society*, Bloomigton : Indiana University Press.

KRAPF, J.L. 1860. *Travels, researches and Missionary Labours in East Africa during the Eighteenth Years' Residence in Eastern Africa*, London.

LABOURET, H. 1929. "La parenté à plaisanteries en Afrique Occidentale", *Africa*, 2, 244-54.
- 1934. *Les Mandingues et leur langue*, Paris.

LABURTHE-TOLRA, P. (ed.). *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris : L'Harmattan.

LAHIRE, B. 1999. (dir.). *Le travail sociologique de Pierre Bourdieu. Dettes et Critiques*, Paris : La Découverte.

LANE POOLE, E.H., 1949 (1934). *Native Tribes of the Eastern Province of Northern Rhodesia (Notes on their Migrations and History)*, Lusaka.

LASSALLE, T., MATTEE, A. et NOY, F. 1996. *La Tanzanie entre tradition et modernité*, Paris : Syros.

LAUNAY, R. 1977. "Joking Slavery in Africa", *Africa*, 47(4), 411-422.

LEACH, E.R. 1964. "Anthropological Aspects of Language : Animal Categories and Verbal Abuse". In Lenneberg, E.H., *New directions in the study of language*, Cambridge : MIT Press.
- 1972. *Le système politique des hautes terres de Birmanie. Analyse des structures sociales Kachin*, Paris : Maspéro (1964. *Political Systems of Highlands Burma. A Study of Kachin Social Sructure*, London : Athlone).

LEENHARDT, M. 1930. *Notes d'Ethnologie Néo-calédoniennes*, Paris : Institut d'Ethnologie.
- 1947. *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien*, Paris : Gallimard.

LE GUENNEC-COPPENS, F. et PARKIN, D. (ed). 1998. *Autorité et pouvoir chez les Swahili*, Paris : Karthala.

LE GUENNEC-COPPENS, F. et CAPLAN, P. (ed). 1991. *Les Swahili entre Afrique et Arabie*, Paris : Karthala.

LEGUY, C. 1996. *Place du proverbe chez les Bwa du Mali. Etude ethnolinguistique*, Paris : thèse de doctorat, EHESS.

LEIRIS, M. 1934. *L'Afrique Fantôme*, Paris : Gallimard.

LENCLUD, G. et FABRE, D. 1992. (ed.). *Vers une ethnologie du présent*, Paris : Editions de la MSH.

LENNEBERG, E.H.. 1964. *New directions in the study of language*, Cambridge : MIT Press.

LESLIE, J.A.K. 1963. *A Survey of Dar-es-Salaam*, Oxford University Press.

LÉVI-STRAUSS, C. 1949. *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris : Plon.
- 1955. *Tristes Tropiques*, Paris : Plon.
- 1958. *Anthropologie structurale*, Paris : Plon.
- 1964-1971. *Mythologiques*, Paris : Plon.
- 1973. *Anthropologie structurale II*, Paris : Plon.

LEVY-BRUHL, L. 1927. *L'âme primitive*, Paris.

LODHI, A.Y. 2000. *Oriental Influence in Swahili. A study in Language and Culture Contacts*, Göteborg : Acta Universitatis Gothoburgensis.

LOMBARD, J. 1967. *Autorités traditionnelles et pouvoirs européens en Afrique noire*, Paris : Armand Colin.

LONSDALE, J.M. 1987. "La pensée politique Kikuyu et les idéologies du mouvement mau-mau", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 107-108, XXVII-3-4, 329-357.
- 2002. "Globalization, ethnicity, and democracy: a view from « the Hopeless Continent »". In Hopkins, A.G. (ed). *Globalization in World History*, London : Random House.
- 2002. "Mission Christianity and Settler Colonialism in Eastern Africa". In Hansen, H. et Twaddle, M. (ed). *Christian Missionaries and the State in the Third World*, Currey, Oxford.

LONSDALE, J.M. et BERMAN, B. 1992. *Unhappy Valley. Conflict in Kenya and Africa*, London : J. Currey ; Nairobi : Heinemann ; Athens : Ohio University Press.

LOWIE, R.H. 1912. "Social Life of the Crow Indians", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, 9, part 2.
- 1920. *Primitive Society*, New York.

LUCAS, S. 1974. *Utani Relationships in Tanganyika*, Université de Dar es-Salaam, 7 vol.

LUGARD, Lord. 1921. *The Dual Mandate in British Tropical Africa*, Londres : Franck Cass.

LUNDQVIST J. 1973. *The economic structure of Morogoro town : some sectorial and regional characteristics of a medium-sized African town,* Uppsala : The Scandinavian Institute of African Studies.

LYOTARD, J.-F. 1979. *La condition postmoderne*, Paris : Editions de Minuit.

MAACK, P. 1996. "We don't want terraces. Protest and Identity under the Uluguru Land Usage Scheme". In Maddock, G., Giblin, J. et Kimambo, I.N. (ed). *Custodians of the Land. Ecology and Culture in the History of Tanzania*, London : Eastern African Studies.

MADDOCK, G., GIBLIN, J. et KIMAMBO, I.N. (ed). 1996. *Custodians of the Land. Ecology and Culture in the History of Tanzania*, London : Eastern African Studies.

MALINOWSKI, B. 1989. *Les Argonautes du pacifique occidental,* Paris : Gallimard (1922. *Argonauts of the Western Pacific. An account of native entreprise and adventure in the archipelagoes of Melanesian New Guinea*, London : Routledge & Sons Ltd).
- 1945. *The Dynamics of Culture Change. An Inquiry into Race Relations in Africa*, New Haven, Yale University Press.
- 1974. *Les Jardins de Corail,* Paris : Maspéro (1935. *Coral Gardens and their Magic. A Study of the Methods of Tilling the Soil and of Agriculture in the Trobriand Islands*, London : G. Allen & Unwin).

MANNING, P. 1990. *Slavery and African Life. Occidental, Oriental and African Slave Trade*, Cambridge : Cambridge University Press.
- 1996. *Slave Trades, 1500-1800. Globalization of a Forced Labour*, Aldershot : Varorium.

MARCUS, G.E. 1995. "Ethnography in/of the World System : The Emergence of Multi-sited Ethnography", *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

MARQUET, B. et MATHIEU, C. 1994. *Paysans montagnards de Tanzanie. Cohésion sociale et développement chez les Waluguru*, Paris : Karthala.

MARTIN, D.C. 1988. *Tanzanie : l'invention d'une culture politique*. Paris : Presse de la Fondation Nationale des Sciences de l'Homme, Karthala.
- 1989. "A la quête des OPNI, ou comment traiter l'invention du politique ?", *Revue Française de sciences politiques*, 39(6), 793-815.
- 1998. (dir.). *Nouveaux langages du politique en Afrique Orientale*. Paris : Karthala, IFRA.

MARY, A. 2000. *Le bricolage africain des héros chrétiens,* Paris : Cerf.
- 1994. "Bricolage afro-brésilien et bris-collage postmoderne". In Laburthe-Tolra, P. (ed.). *Roger Bastide ou le réjouissement de l'abîme*, Paris : L'Harmattan.
- 1994. "Le Blanc vu d'ailleurs ou l'Autre des autres". In *Barbares et Sauvages, Images et Reflets de la culture occidentale*, Presses Universitaires de Caen.

MASQUELIER, B. et SIRAN, J.L. (dir.). 2000. *Rhétorique de l'élocution. Pour une anthropologie de l'interlocution. Rhétoriques du quotidien*, Paris : L'Harmattan.

MAUSS, M. 1924. *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*". In *Sociologie et anthropologie*, Paris : PUF
- 1968. (1928). "Parenté à plaisanteries". In *Essais de Sociologie*, Paris : Editions de Minuit.

MAW, J. et PARKIN, D.(ed). 1984. *Swahili Language and Society*, Vienne : Veröffentlichungen der Institute für Afrikanistik und Agyptologie der Universität Wien (Beitrage zur Afrikanistik, Band 23).

MAZRUI, A. 1967. "Tanzaphilia : a Diagnosis", *Transitions*, 31, juin-juillet, 20-26.
- 1975. "The national language question in East Africa". In Van den Berghe, P.L. *Race and Ethnicity in Africa*, Nairobi : East African Publishing House.

McVICAR, Rev. 1934. "The Position of Woman among the Wanguru", *Primitive Man*, 7, 17-22.
- 1934. "The Relations between Religion and Morality among the Wanguru", *Primitive Man*, 7, 1-5.
- 1935. "Sibs, Privileged Familiarity and Cross-Cousin Marriage among the Waluguru", *Primitive Man*, 8, 57-67.
- 1945. "Death Rites among the Waluguru and Wanguru", *Primitive Man*, 18, 26-35.

MEAD, M. 1934. "Kinship in the Amiralty Island", *Anthropological Papers of the American Museum of Natural History*, vol.34, part 2.

MEDARD, C. 1993. *Les représentations de l'Afrique orientale dans la géographie universelle française des XIXe et XXe siècle*, Centre d'Etudes d'Afrique Noire, IEP Bordeaux, Travaux et Documents, n°38-39.

MEEK, C.K. 1925. *The Northern Tribes of Nigeria : An Ethnographical Account of the Northern Provinces of Nigeria together with a Report on the 1924 Decennial Census*, London : Cambridge University Press.
- 1931. *Tribal Studies in Northern Nigeria*, London : Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

MEILLASSOUX, C.1964. *Anthropologie économique des Gouro de Côte d'Ivoire. De l'économie de subsistance à l'agriculture commerciale*, Paris : Mouton
- 1975. *L'esclavage en Afrique précoloniale*, Paris : F. Maspéro.
- 1975. *Femmes, greniers et capitaux*, Paris : F. Maspéro.

MELLAND, F.H. 1967 (1923). *In Witch-Bound Africa. An Account of Primitive Kaonde Tribe and Their Beliefs*, London : Franck Cass & Co. Ltd.

MIDDLETON, J. 1965. *The Lugbara of Uganda. Case Studies in Cultural Anthropology*, Holt, Rimehart and Winston, Inc., Standford University.

MIDDLETON, J. and KERSHAW, G. 1965. *The Central Tribes of the North-Eastern Bantu. The Kikuyu and the Kamba of Kenya*, East Central Africa, Part V, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute.

MIDDLETON, J. et COHEN, R. 1970. *From Tribes to Nation in Africa. Studies in Incorporation Processes,* Scranton Pennsylvania : Chandler Publishing.

MIDDELTON, J. et HORTON, M. 2000. *The Swahili. The Social Landscape of a Mercantile Society*, Oxford : Blackwell Publishers Ltd.

MIERS, S. and KOPYTOFF, I. 1977. *Slavery in Africa. Historical Perspectives*, Madison, London : University of Wisconsin Press.

MITCHELL, J.C. 1956. "The Kalela Dance", *Rhodes-Livingston Papers* n°27, Manchester : M.U.C.
- 1956. *The Yao Village. A study in the Social Structure of a Malawian People*, Manchester : Manchester University Press.
- 1969. *Social Network in Urban Situation. Analysis of Personal Relationships in Central African Towns*, Manchester University Press.

MKOBA, père A. *n.d.*, sans titre.

MLUANDA, M. 1971. "Ancestral Culture among the Luguru", *Review of Ethnology*, 3(9).

MONTEIL, C. 1903. *Monographies du Djenné, cercle et ville*, Tulle

MOORE, S.F. 1986. *Social Facts and Fabrication : Customary Law on Kilimandjaro, 1880-1980*, Cambridge : Cambridge University Press.

MORGAN, L.H. 1871. *Systems of consanguinity and affinity*, Smithsonian Reports, vol.XVII

MOREAU R.E. 1941. "The Joking Relationships in Tanganyika", *Tanganyika Notes and Records* 12, 1-9.
- 1944. "Joking relationships in Tanganyika", *Africa*, xvi., 386-400.

MPANGALA, G.P. 2000. *Ethnic Conflicts in the Region of the Great Lakes : Origins and Prospects for Change*, Dar-es-Salaam : University of Dar-es-Salaam.

MSEKWA, P. 1977. *Towards Party Supremacy*, Nairobi : East African Literature Bureau.

MUDIMBE, V.Y. 1988. *The Invention of Africa*, Bloomington, Indiana University Press.

MURDOCK, G.P. 1949. *Social Structure*, New York : McMillan.

MURIUKI, G. 1974. *A History of the Kikuyu, 1500-1900*, London, New York : Oxford University Press.

MWARUKA, 1969. *Masimulizi juu ya Uzaramo*, Nairobi, Dar-es-Salaam, Kampala : East African Literature Bureau.

MZUANDA, père C.J. 1958. *Historia ya Uluguru*, Dar-es-Salaam : published for the Luguru Native Authority.

NADEL, S.F. 1942. *The Black Byzantium. The Kingdom of Nupe in Nigeria* : London, New York, Toronto : Oxford University Press.
1947. *The Nube. An anthropological study of the hill tribes in Kordofan*, London, New York : Oxford University Press.

NUNES, L. et VON HAHMANN, G. 1976. *Index for Utani relationships in Tanzania*, 3 vol.

NYERERE, J.K. 1968. *Ujamaa. Essays on Socialism*, Dar-es-Salaam : Oxford University Press

O'BANNON, B.R. 2003. "Do not speak to Me of *Cousinage* : Neoliberalism, Changing Identties and Conflict Management in Senegal", Paper presented at the African Association Annual Meeting, Boston, octobre.

OGOT, B.A. 1976. *Hadithi 6. History and Social change in East Africa, Proceedings of the 1974 Conference of the Historical Association of Tanzania*, Nairobi : Kenya Literature Bureau.

OGOT, B.A. et KERIAN, J.A. 1968. (ed). *Zamani : A Survey of East African History*, Nairobi : EAPH Longsmans.

OLIVER, R. et MATHEW, G. (ed). 1963. *History of East Africa,* Oxford : Clarendon Press.

OLIVER, R. et ATMORE, A. (ed). 1981. *The African Middle-Age (1400-1800),* Cambridge, New York *: Cambridge University Press*

OLIVIER DE SARDAN, P. 1995. "La politique de terrain. Sur la production des données en anthropologie", *Enquête*, 1.

OMER-COPPER, J.D. 1966. *The Zulu Aftermath. A Nineteenth-century Revolution in Bantu Africa*, London : Longman Group Ltd, Ibadan History Series.

OTAYEK, R., SAWADOGO, F.M. et GUINGANE, J.-P. 1997. *Le Burkina entre révolution et démocratie (1983-1993),* Paris : Karthala.

PAGEARD, R. 1958. "Notes sur les rapports de "Senankouya" au Soudan Français particulièrement dans les cercles de Ségou et de Macina, *Bulletin de l'IFAN*, XX, série B(1-2), 123-141.

PALAU-MARTI, M. 1957. *Les Dogon*, Paris : PUF.
- "Conduites abusives permises en Afrique", *Bulletin de l'IFAN*, XXII, 299-327.

PAQUES, V. 1954. *Les Bambaras*, Paris : PUF.

PARKIN, D. 1969. "Tribe as a fact and fiction in East African city". In Gulliver, P.H. *Tradition and Transition in East Africa. Studies in the Tribal Element in the Modern Era*, London : Routledge & Kegan Paul.
- 1980. "The Creativity of Abuse", *Man*, 15, 45-64.

PAUL, J.L. 1998. *Fonctionnement et dynamique d'évolution de la société Luguru (Tanzanie) en période précoloniale*, thèse de doctorat, Université Paris VIII.
- 2003. *Anthropologie historique des Hautes Terres de Tanzanie orientale. Stratégies de peuplement et reproduction sociale chez les Luguru matrilinéaires*, Paris : Karthala-IFRA.

PAULME, D. 1939. "Parenté à plaisanteries et alliances par le sang en Afrique occidentale " *Africa*, 12, 433-44.

PEDLER, F.J. 1940. "Joking Relationships in East Africa", *Africa*, 13, 170-3.

PELS, P. 1996 "The Pidginization of Luguru Politics : Administration, Ethnography and the Paradoxes of Indirect Rule", *American Ethnologist*, vol.23, n°4, 738-761.
- 1999. *A Politics of Presence. Contacts between Missionaries and Waluguru in Late Colonial Tanganyika*, Harwood Academic Publishers.
- 2002. "Creolisation in secret : the birth of nationalism in late colonial Uluguru, Tanzania", *Africa*, 72(1), 1-28.

PHILIPPSON, G. 1970. "Etude de quelques concepts swahili dans les œuvres de J.K. Nyerere", Cahiers d'Etudes Africaines, 10 (40), 530-545.
- 1984. *Gens des bananeraies" (Tanzanie): contribution linguistique a l'histoire culturelle des Chaga du Kilimanjaro*, Paris : Editions Recherche sur les civilisations.

PHILLIPS, S. Jr. 1978. "Bachama Joking Categories : Toward New Perspectives in the Study of Joking Relationships", *Journal of Anthropological Research*, 34, 47-71.

PHYLLIS, C.T. 2002. "In Search of a New Skin : Michel Leiris's *L'Afrique Fantome*", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 167, XLII-3, 479-498.

PRINS, A.H. 1952. *The Coastal Tribes of the North-Eastern Bantu (Pokomo, Nyika, Taita)*, East Central Africa, Part XVI, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute.

RADCLIFFE-BROWN, A.R. 1940 "On joking relationships", *Africa*, 13, 195-210.
- 1949 "A Further Note on Joking Relationships", *Africa*. 19, 133-40.
- 1924. "The Mother's Brother in South Africa", *South African Journal of Science*, 21, 514-555.
- 1952. *Structures and Functions in Primitive Society*, Glencoe : Free Press.

RAUM, O.F. 1965. "German East Africa : Changes in African Tribal Life under German Administration, 1892-1914". In Harlow, V. et Chilver, E.M. (ed). *The Oxford History of East Africa*, vol. 2, Oxford : Clarendon Press.

READ, M. 1956. *The Ngoni of Nyasaland*, London, New York : for the International African Institute by the Oxford University Press

REDMAYNE, A. 1968. "The Hehe". In Roberts, A. *Tanzania before 1900*, Nairobi : East African Literature Bureau for the Historical Association of Tanzania.
- 1970. "The War Trumpet and Other Mistakes in the History of the Hehe", *Anthropos*, 65, 98-110.

REICHAR, P. 1889. "Die Wanjamuesi", *Zeitschrift der Gesellsch. für Erdk. zu Berlin*, 24, 246-60, 304-31.
- 1890. "Die Wanjamuesi", *Deutsche Kolonialzeitung*, 228-30, 239-41, 262-5, 276-8.

REVEL, J. et WACHTEL, N. (dir.). 1996. *Une école pour les sciences sociales*, Paris : Editions du Cerf-Editions de l'EHESS.

REYNOLDS, V. 1958. "Joking Relationships in Africa", *Man*, 1viii., 21.

RICHARDS, A.I. 1935. "Preliminary Notes on the Babemba of North-Eastern Rhodesia", *Bantu Studies*, septembre, 225-253.
- 1937. "Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of Northern East Rhodesia", *Man*, xxxvii, 222, 188-193.
- 1939. *Land, Labour and Diet in Northern Rhodesia: an Economic Study of the Bemba Tribe,* Londres : Oxford University Press.

RIGBY, P. 1968. "Joking Relationships, Kin Categories and Clanship among the Gogo", *Africa*, 38(2), 133-155.
- 1969. *Cattle and Kinship among the Gogo. A Semi-pastoral Society of Central Tanzania*, Ithaca and London : Cornell University Press.

RIVERS, W.H.R. 1914. *The History of Melanesian Society*, Cambridge : Cambridge University Press,

ROBERTS, A. 1968. *Tanzania before 1900*, Nairobi : East African Literature Bureau for the Historical Association of Tanzania.
- 1969."Political Change in the Nineteenth Century". In Kimambo, I.N. et Temu, A.J. *A History of Tanzania*, Nairobi : published for the Historical Association of Tanzania by the East African Publishing House.
- 1970. "Nyamwezi Trade". In Gray, R. et Birmingham, D.(ed). *Pre-colonial African Trade. Essays on Trade in Central and Eastern Africa before 1900*, London, New York : Oxford University Press.

RODNEY, W., TAMBILA, K. et SAGO, L. 1983. *Migrant Labour in Tanzania during the Colonial Period. Case Studies of Recruitment and Conditions of Labour in the Sisal Industry*, Institut für Afrika-Kunde.

SABEA, H. 2001. "Reviving the dead : entangled histories in the privatisation of the Tanzanian sisal industries", *Africa*, 71(2), 286-313.

SAHLINS, M.D. 1968. *Tribesman*, Englewood Cliffs, New Jersey : Prentice-Hall inc.

SALIM, A.I. (ed). 1984. *State Formation in Eastern Africa*, Nairobi : Heinemann.

SAPIR, E. 1968. *Linguistique*, Paris : Gallimard.

SCHEERDER, R.P. and TASTEVIN, R.P. 1950. "Les Wa lu guru", *Anthropos*, XLV, 241-286.

SCRIVENOR, T.V. 1937. "Some Notes on Utani, or the Vituperative Alliances existing between Clans in the Masasi District", *Tanganyika Notes and Records* 4, 72-4.

SEARLE, J.R. 1972. *Les actes de langage. Essai de philosophie du langage*, Paris : Hermann (1969. *Speech Acts*, Cambridge : Cambridge University Press).

SENGO, T.S.Y. 1970. *Utani na Jamii : Ukwere*. Nairobi : Foundation Book.

SHACK, W.A. 1966. *The Gurace : A People of the Ensete Culture*, London : International African Institute.

SHACK, W.A. et SKINNE, E.P. 1979. *Strangers in African Societies*, Berkeley : University of California Press.

SHARMAN, A. 1969. "'Joking' in Padhola : categorical relationships, choice and social control", *Man*, 4(1), 103-172.

SHERIFF, A.M.H. 1980. "Tanzanian Societies at the Time of Partition". In Kaniki, M.H.Y. (ed). *Tanzania under Colonial Rule*, London : Longman.
- 1987. *Slaves, Spices and Ivory in Zanzibar. Integration of an East African Commercial Empire into the World Economy, 1770-1873*. London : Currey

SHORTER, A. 1974. *East African Societies*, London, Boston : Routlegde & Kegan Paul.

SISSAO, A.J. 2002. *Alliances et parentés au Burkina Faso : mécanismes de fonctionnement et avenir*, Ouagadougou : Sankofa et Gurli Editions.

SMITH, E. 2004. "Le cousinage de plaisanterie en Afrique de l'Ouest, entre particularismes et universalismes", *Raisons politiques*, 13, février, 157-169.

SMITH, P. 1973."Principe de la personne et catégories sociales". In : *La notion de personne en Afrique Noire*, Paris : Editions du CNRS, colloque du 11-17 octobre 1971.

SPEKE, J.H. 1864. *What led to the discovery of the source of the Nile*, London.

SPENCER, P. 1965. *The Samburu. A Study of Gerontocracy in a Nomadic Tribe*, Berkeley and Los Angeles : University of California Press.
- 1988. *The Maasai of Matapato*, London : Routledge and Kegan Paul.
- 1998. *The Pastoral Continuum : The Marginalization of Tradition in East Africa*, Oxford : Clarendon.

SPRADLEY, J.P. et MANN, B.J. 1975. *Les bars, les femmes et la culture; Femmes au travail dans un monde d'hommes*, Paris : PUF. (1970. *The Cocktail Waitress : Women Work in a Man's World,* New-York)

STAHL, K.M. 1964. *History of the Chagga People of Kilimanjaro*, London : Mouton & Co.

STANLEY, H.M. 1872. *How I found Livingstone,* Londres.

STEFANISZYN, père B. 1950."Funeral friendship in Central Africa", *Africa*, 20, 290-306.
- 1964. *Social and Ritual Life of the Ambo in Northern Rhodesia*, Oxford : Oxford University Press.

STOCKING, G.W. Jr. 1983. "The Ethnographer's Magic : Fieldwork in British Anthropology from Tylor to Malinowski". In Stocking, G.W. Jr. (ed),. *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, London : University of Wisconsin Press.

STOKING, G.W. Jr. (ed). 1983. *Observers Observed. Essays on Ethnographic Fieldwork*, Madison, London : University of Wisconsin Press.

SWANTZ, L.W. 1966. *The Zaramo of Tanzania,*

SWANTZ, M.L. 1986. *Ritual and Symbols in Transitional Zaramo Society, with Special Reference to Women*, Uppsala : Scandinavian Institute of African Studies
1966. *Church, Mission and State Relations in Pre- and Post-independent Tanzania (1955-1964),* Syracuse : Maxwell Graduate School of Citizen and Public Affairs.

SYKES, A.J.M. 1966. "Joking Relationships in an Industrial Setting", *American Anthropologist*, 68, 188-193.

TAMARI, T. 1997. *Les castes de l'Afrique Occidentale. Artisans et musiciens endogames*, Nanterre : Société d'Ethnologie.

TANOU, S. 2003. "Burkina Faso Joking Relationship", *ANB-BIA Supplement*, 453, site Internet : http://www.peacelink.it/anb-bia/nr453/e02.html

TAYLOR, K.B. 1962. *The Western Lacustrine Bantu (Nyoro, Toro, Nyankore, Kiga, Haya, and Zinza, with sections on the Amba and Konjo)*, East Central Africa, Part XIII, Ethnographic Survey of Africa, London : International African Institute.

TEDLOCK, D. 1983. *The Spoken Word and the Work of Interpretation*, Philadelphia : University of Philadelphia Press.

TEDLOCK, D. et MANNHEIM, B. 1995. *The Dialogic Emergence of Culture*, Urbana : University of Illinois Press.

TEGNAEUS, H. 1954. *La fraternité de sang. Etude ethno-sociologique des rites de la fraternité de sang, notamment en Afrique,* Paris : Payot.

TERRAY, E. 1987. *L'Etat contemporain en Afrique*, Paris : L'Harmattan.

TEW, 1951."A further note on funeral friendship", *Africa*, 21, 122-124.

THOMAS, I.D. 1970. *Some notes on populations and land use in the more densely populated parts of the Uluguru Mountains*, Research notes n°8, Bureau of resource Assessment and Land Use Planning, The University College, Dar-es-Salaam.

THOMPSON, J. 1881. *To the Central African Lakes and Back. The Narrative of the Royal Geographical Society's East and Central African Expedition, 1878-1880*, Londres.

THOMPSON, D.F. "The joking relationship and Organized Obscenity on North Queensland", *American Anthropologist*, 37(3), 460-490.

TOULABOR, C. 1992. "Jeu de mots, jeu de vilains. Lexique de la dérision politique au Togo". In Bayart, J.-F., Mbembe, A. et Toulabor, C. *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie,* Paris : Karthala
- 1992. "L'énonciation du pouvoir et de la richesse chez les jeunes "conjunctures" de Lomé, Togo". In Bayart, J.-F., Mbembe, A. et Toulabor, C. *Le politique par le bas en Afrique Noire. Contributions à une problématique de la démocratie,* Paris : Karthala

TRIPP AILI, M. 1997. *Changing the Rules. The Politics of Liberalization and the Urban Informal Economy in Tanzania*, Berkeley, London : University of California Press.

VAN DEN BERGHE P. 1963. "Institutional licence and normative stability", *Cahiers d'Etudes Africaines*, 3, 413-23.
- 1975. (ed). *Race and Ethnicity in Africa*, Nairobi : East African Publishing House.

VAN DONGE, J.K. 1993. *Trapped in Decline : A Sociological Analysis of Economic Life in Mgeta*, PhD.
- 1994. "Legal insecurity and land conflicts in Mgeta", *Africa*, 64(2), 359-372.

VAN PELT, P. 1971. *Bantu customs in mainland Tanzania*, Tabora : TMP Book Dpt.

VAN VELSEN, J. 1964. *The Politics of Kinship. The Craft of Social Anthropology.*

VANSINA, J. 1961. *De la tradition orale : essai de méthode historique*, Tervuren : Musée Royal de l'Afrique Centrale.
- 1980. "Lignages, idéologies et histoire en Afrique équatoriale", *Enquêtes et documents d'histoire africaine*, Centre d'histoire de l'Afrique, Louvain, vol.4.

VERMUNT, C. 1947. "Place names in the Uluguru Mountains", *Africa*, 18, pp.305-6.

VUORELA, U. 1987. *The women's question and the modes of human reproduction. An analysis of a Tanzanian village*, Helsinki : the Finnish Institute of African Studies.

WEBER, F. 1991. "L'enquête, la recherche et l'intime ou : pourquoi censurer son journal de terrain ?", *Espace-Temps*, 47-48.

WATSON, W. 1964. *Tribal Cohesion in a Money Economy A Study of the Mambwe People of Northern Rhodesia*, Manchester University Press

WEBER, M. 1971. *Economie et société*, Paris : Plon.

WEGRU, J.Y. 2002. "The Dagaaba-Frafra Joking Relationship", *Folklore*, 14, décembre.

WEMBAH-RASCHID, J.A.R. 1975. *The Ethno-history of the Matrilineal People of South-East Tanzania*, Acta Ethnologica et Linguistica, n°52.

WHITE, C.M.N. 1955. "Joking Relationships in Central Africa", *African Studies*, 14(3), 97-112.
- 1958. "A Note on Luvale Joking Relations", *African Studies*, 17, 28-33.

WHITELEY, W.H. 1960. *Swahili. The Rise of a National Language*, London : Methuen.

WHITE, L. 1994. "Blood-brotherhood revisited. Kinship, relationship and the body in East and Central Africa", *Africa*, 64 (3), 359-372.

WILSON, G. 1939. *Nyakyusa Conventions of Burial.*

WILSON, M. 1957. "Joking Relationships in Central Africa", *Man*, 1vii, p.140.
- 1959. *Communal Rituals of the Nyakyusa*, Oxford : Oxford University Press

WILSON-FALL, W. 2000. "Conflict Prevention and Resoultion aong the Fulbe". In Zartman, I.W. (ed). *Traditional Cures for Modern Conflicts : African Conflict 'Medicine'*, Boulder, CO, London : Lynne Rienner.

WITTGENSTEIN, L. 1983. *Investigations philosophiques*, Paris : Gallimard.

WRIGHT, M. 1968. "Chief Merere and the Germans", *Tanzania Notes and Records*, 69.

YOSHIDA, M. 2001. "Joking, gender, power and professionalisation among Japanese inn workers", *Ethnology*, vol.XL, 361-369.

YOUNG, R. and FOSBROOKE, H.A. 1960. *Smoke in the hills,* Evanston : Northwestern University Press (autre édition : 1960. *Land and Politics among the Luguru*, London : Routledge & Kegan Paul).

ZARTMAN, I.W. (ed). 2000. *Traditional Cures for Modern Conflicts : African Conflict 'Medicine'*, Boulder, CO, London : Lynne Rienner.

Dictionnaires et manuels de swahili

AWDE, N. 2000. *Swahili-English/English-Swahili Dictionary (Hippocrene Practical Dictionary),* Hippocrene Book.

BABA MALAIKA. 1994. *Modern Swahili, Modern English*, Arusha : MS Training Centre for Development Cooperation.

BAKHRESSA, S.K. 1992. *Kamusi ya Maana na Matumizi*, Nairobi, Dar es Salaam, Kampala : Oxford University Press.

BÜTTNER, Dr. C.G. 1890. *Lehrbücher des Seminars für orientalische Sprachen zu Berlin. Wörterbuch der Suaheli-Sprache. Suaheli-Deutsch, Deutsch-Suaheli*, Stuttgart & Berlin (nach den vorhandenen Quellen bearbeitet von).

HÖFTMANN, H. 1963. *Suaheli-deutsches Wörterbuch*, Leipzig: verlag Enzyklopadie.

JOHNSON, F. 1935. *Kamusi ya Kiswahili yaani kitabu cha maneno ya kiswahili*, London : The Sheldon Press.
- 1939. *A Standard Swahili-English Dictionary et A Standard English-Swahili Dictionary*, Oxford ; réédité régulièrement à Nairobi et Dar es-Salaam.

KARSTEN, L. 1990. *Wörterbuch Deutsch-Swahili*, Leipzig : Verlag Enzyklopadie.

KIRKEBY, W.A. 2000. *English-Swahili Dictionary*, Kakepela, Kirkeby Forlag As.

KRAPF, L. 1850. *Vocabulary of 6 East-African Languages*, Tübingen.
- 1882. *A Dictionary of the Suahili Language* (réédité en 1969, New-York : Negro Universities Press).
MADAN, A.C. 1894. *English-Swahili Dictionary.*
- 1903. *Swahili-English Dictionary,* Oxford.

PERROT, D.V. 1965 *"Teach Yourself" Swahili Dictionary*, Hodder and Stoutghton Ltd (Kent).

LENSELAER, A. 1983. *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris : Karthala.

RACINE-ISSA, O. 1998. *Le Swahili sans peine*, Paris : Assimil.

RECHENBACH, C. 1968. *Swahili-English Dictionary*, The Catholic University of America Press.

SACLEUX, C. 1891. *Dictionnaire Français-Swahili, Zanzibar* : Mission Catholique.
- 1939. *Dictionnaire Swahili-Français*, Paris : Institut d'Ethnologie.

SNOXALL, R.A. 1958. *Concise English-Swahili Dictionary* ; Nairobi : Oxford University Press.

STEERE, E. 1870. *A handbook of the Swahili language: as spoken at Zanzibar,* London: Bell & Daldy.

TUKI (Taasisi Ya Uchunguzi Wa Kiswahili). 1996. *English Swahili Dictionary, Kamusi ya kiingereza-kiswahili,* Dar es Salaam : Chuo Kikuu cha Dar es Salaam.
- 2001. *Kamusi ya Kiswahili-Kiingereza, Swahili-English Dictionary*, Dar es Salaam : Chuo Kikuu cha Dar es Salaam.

VELTEN, Dr C. 1910. *Suaheli Wöterbuch*, Teil I. *Suaheli-Deutsch*, Berlin, Selbstverlag des Verfassers.