

## La dimension politique de l'utani

Marie-Aude Fouéré

► **To cite this version:**

Marie-Aude Fouéré. La dimension politique de l'utani. L'Afrique orientale : Annuaire 2003 (ed. Hervé Maupeu) , L'Harmattan, 2004, L'AFRIQUE ORIENTALE, Annuaire 2003, 2-7475-5691-3. <halshs-01196074>

**HAL Id: halshs-01196074**

**<https://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-01196074>**

Submitted on 16 Sep 2015

**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.

Public Domain}

# LA DIMENSION POLITIQUE DE L'UTANI

*par Marie-Aude Fonéré*

## **Introduction**

« *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 rangées par les ethnologues sous le concept de « relations à plaisanteries » ou « parenté à plaisanterie » (« *joking relationships* » dans la tradition britannique). Depuis leur mention dans les écrits des administrateurs coloniaux, puis sous la plume des premiers ethnologues de terrain, les relations à plaisanteries ont été l'objet de débats relativement nombreux au sein de la discipline ethnologique. Les pratiques qui en relèvent ont par la suite été largement mentionnées dans les monographies des populations d'Afrique. Plus récemment, certains ethnologues et sociologues ont eu recours à ce concept dans l'analyse de pratiques sociales au sein des sociétés nord-américaines et européennes, sans remettre en question des modes de construction de l'objet et d'analyses remontant pour la plupart aux années 1940 – 1950.

L'objet de cet article est de s'intéresser à l'histoire des populations de la zone tanzanienne, aux documents relatifs aux relations à plaisanteries et au terrain que j'ai mené pendant 9 mois dans la région de Morogoro (Tanzanie) pour mettre en œuvre des analyses en termes de production et de reproduction des positionnements identitaires pour cerner les pratiques relevant de l'*utani*. A partir des apports de l'ethnologie des dernières décennies concernant la déconstruction de certaines notions qui figeaient les groupes en ensembles stables et non-évolutifs, comme les notions d'ethnie ou de clan, et de l'accent porté sur l'appréhension des contextes et des modes de production d'une pratique, l'*utani* sera envisagé comme un concept désignant un ensemble de pratiques sociales qui, jouant avec le registre des relations de pouvoir instaurées entre les groupes, mettent en jeu leurs places sociales et symboliques, c'est-à-dire leur identité construite et négociée. La mise en œuvre de ces pratiques au quotidien par les individus atteste

et reproduit des enjeux de pouvoir passés et présents liés à la définition des frontières entre groupes, c'est-à-dire entre les catégories de membre et d'étranger. En même temps, leur actualisation est productrice de nouvelles frontières, et permet de rendre compte des évolutions qui marquent les sentiments d'appartenance. Ce n'est donc pas en termes de tradition, entendue comme accumulation de traits culturels qui auraient survécu à l'histoire, que cet article appréhende les relations à plaisanteries, mais dans un cadre d'analyse qui met en avant les phénomènes de négociations et de stratégies toujours à l'œuvre au sein des pratiques sociales.

## 1. LE TERRAIN

Le premier terrain mené dans la région de Morogoro, à environ trois heures de bus à l'Est de la capitale économique de Tanzanie, Dar-es-Salaam, a débuté en août 2001 et a pris fin début mai 2002. Arrivée pour la première fois dans ce pays, et dans un pays d'Afrique en général, sans connaissances relatives à l'actualité des relations à plaisanteries, j'ai été guidé par un professeur de *Sokoine University of Agriculture* vers les Monts Uluguru qui dominent par 1800 m d'altitude la plaine où se situe Morogoro. Le village qui a constitué mon terrain pendant environ cinq mois, Nyandira, se trouve dans la Division montagneuse de Mgeta. D'accès difficile (trois minibus circulent chaque jour sur une route caillouteuse et pentue jusqu'au village de Langali ; s'ensuit une heure et demi de marche sur 600 m de dénivelé), les villages des crêtes dont font partie Nyandira, Tchenzema, Mwalazi et Kibuko sont réputés abriter des populations encore méfiantes à l'égard des projets de développement et où les traditions seraient encore vivaces (en particulier, la langue locale, le kiluguru est fréquemment utilisée). Ces populations se reconnaissent aujourd'hui sous l'ethnonyme de Waluguru.

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. La volonté de promouvoir les rencontres entre agriculteurs a pour but d'assurer l'échange des connaissances et des savoir-faire. Deux responsables sont actuellement en poste pour conseiller les agriculteurs sur leurs pratiques, par un suivi à la demande. Un jardin dit de démonstration dans lequel la résistance et les qualités productives de nouveaux types de plants sont testées est entretenu par les responsables. Au cours des années précédentes, le projet semble avoir été de plus grande ampleur et impliquait plusieurs conseillers agricoles. Mis en place dans le cadre de relations francotanzaniennes, il a induit la présence de conseillers et de chercheurs français. Enfin, un projet de développement se prépare actuellement sous l'impulsion d'une association locale nommée MVIWATA et grâce à l'aide du CRET (Lassalle *et al.* 1996). Il est axé sur l'amélioration de l'infrastructure routière, la construction d'un marché couvert et la mise en place de canalisations d'eau en provenance des sommets. Ces projets de développement prennent la suite d'un ensemble de mesures d'amélioration de la production agricole imposées dès les années 1940. Les Monts Uluguru avaient fait l'objet d'une campagne de terrassement, intitulée ULUS (*Uluguru Land Usage Scheme*) en 1947, qui s'était en partie avérée un échec à cause du refus d'une forte majorité de la population de s'investir dans des travaux de grande ampleur dont les résultats économiques semblaient largement insuffisants. De grandes manifestations avaient eu lieu en 1955, au cours desquelles les chefs locaux et les gouvernants britanniques avaient été insultés et malmenés, et avaient abouti à la mort d'un opposant dans la région de Matombo (Maack, 1996). C'est donc dans un espace largement familier à la présence de l'autre, malgré son enclavement géographique, que mon terrain a débuté.

Ce n'est qu'après un long apprentissage de la langue, des entretiens en langue anglaise puis en kiswahili, ainsi que des discussions informelles qu'il m'est apparu que les témoignages des gens de Nyandira sur l'existence et les modalités de la pratique de l'*utani* au sein de leur groupe (entre les clans) et avec d'autres populations de Tanzanie, étaient en contradiction avec une apparente absence (à mes yeux et à mes oreilles) d'*utani*, notamment dans les moments censés être privilégiés comme les funérailles. Ces faits ont pesé dans mon choix de quitter ce terrain et de poursuivre mon étude en milieu urbain, à Morogoro.

Morogoro est une ville d'environ 150 000 habitants. Fondée à l'époque des caravanes en direction de Tabora et d'Ujiji comme poste de repos et de ravitaillement (en particulier en eau, du fait de la proximité des sources d'eau), Morogoro a pris de l'ampleur au fil du temps, notamment à partir de la fin des années 1960. La chute du prix du sisal, production majeure dans les plaines environnantes, a nécessité une reconversion économique portée par une volonté politique affirmée de développement urbain (Lundqvist, 1973). Morogoro a fait partie des neuf villes de Tanzanie privilégiées dans les investissements économiques et financiers et sélectionnées afin de stimuler le développement agricole de ses environs. Par sa position géographique, carrefour entre le centre — vers Dodoma, la capitale administrative du pays, vers Tabora, et vers Mbeya — et la côte est du pays, Morogoro regroupe des populations qui se reconnaissent de différentes appartenances ethniques, comme le montre dès 1957 le recensement national.

Cette richesse des désignations identitaires caractéristique des milieux urbains justifie l'intérêt que j'ai porté à la ville de Morogoro dans le cadre d'une recherche sur des pratiques qui impliquent, comme je vais le justifier, non pas une analyse fondée sur des concepts de traditions, de normes et d'identité fixée mais un traitement en termes de rapports de pouvoir et de frontières de groupes en jeu dans la production et la reproduction des identités.

### 1.1. Des pratiques sociales variées

En Afrique de l'Est swahiliphone, en particulier en Tanzanie et Kenya, un terme unique, celui d'*utani*, est utilisé pour désigner un ensemble de pratiques sociales variées. De nombreux auteurs mentionnent l'existence de termes locaux encore en usage, mais on constate la forte prépondérance de l'emploi des termes d'*utani* pour nommer ces pratiques, de *mtani* (singulier) / *watani* (pluriel) pour désigner les individus impliqués, et du verbe *ku-tania* pour décrire les actes mis en œuvre. L'hypothèse selon laquelle l'usage étendu de ce concept pour désigner une multitude de comportements par des populations diverses est à analyser dans le cadre de l'imposition du kiswahili comme langue véhiculaire (dans les échanges marchands) voire nationale (comme en Tanzanie) semble pertinente (Whiteley, 1960). La traduction du terme *utani* par les expressions de « relations à plaisanterie » ou de « parenté à plaisanteries » met en exergue

l'aspect le plus manifeste de ces pratiques, celui de la familiarité, des joutes verbales, du rire. Elle suggère l'existence des rôles joués par les membres de la parenté selon les positions qu'ils y occupent, mais ne permet pas de résumer la variété des situations recouvertes par ce terme, apparente dans les descriptions données par les ethnologues et dans les remarques de certains de mes interlocuteurs à l'évocation de ce terme.

Les premières mentions de ces pratiques apparaissent dans les écrits d'administrateurs comme Maurice Delafosse en Afrique de l'Ouest, ou même des premiers explorateurs, comme Speke en Afrique de l'Est. Les articles parus dans les années 1920 et 1940, qui constituent les références anciennes les plus faciles d'accès et les plus connues en ce qui concerne l'Afrique, comme ceux de Marcel Mauss (1928), Henri Labouret (1929), Audrey I. Richards (1937), Denise Paulme (1939), Radcliffe-Brown (1940, 1949) ou Moreau (1941, 1944) se réfèrent la plupart du temps à quelques articles spécialisés sur certaines populations ou à de grandes monographies mentionnant ces pratiques.

Dans ces écrits ethnologiques, et dans ceux qui leur succèdent jusqu'aux années 1970, les relations à plaisanteries sont décrites comme une institution qui implique des liens particuliers entre groupes. Ces liens résulteraient d'alliances historiques passées entre ces groupes, à la suite de rencontres amicales ou de frictions guerrières. Ils sont généralement partagés en deux types : des devoirs d'entraide (échanges de cadeaux, participation aux travaux des champs), d'assistance (pendant des funérailles, les *watani* participent aux dépenses, creusent la tombe et enterrent le mort, préparent la cuisine et la boisson ; aider un *mtani* malade) et d'hospitalité (loger un voyageur qui est membre d'un clan ou d'une ethnie *mtani*) ; des droits de liberté de paroles (utiliser un langage non châtié, railler le comportement de son *mtani*, faire des avances sexuelles sous forme de plaisanteries à une belle-sœur ou un beaufrère, utiliser un langage obscène, appeler son grand-père « mon mari » et sa grand-mère « ma femme », maudire une union au cours d'un mariage) et de comportements (entrer chez son *mtani* et boire les réserves de bière, se servir dans les stocks de nourriture, réclamer des habits portés à l'envers, s'emparer d'un poulet au cours d'un enterrement, se coucher dans une tombe et refuser d'en sortir, etc.) allant jusqu'à l'injure et les coups. Les relations à plaisanteries sont schématiquement divisées en deux sortes : les relations internes

à une société, parmi lesquelles sont distinguées les relations entre certains membres du groupe familial (le cas de l'oncle maternel et de son neveu est bien connu des ethnologues, ainsi que les relations entre cousins croisés et entre les grands-parents et les petits-enfants), les relations entre affins (beaux-frères et belles-sœurs, un homme et sa belle-mère) et enfin celles qui concernent les lignages et les clans ; les relations externes qui s'effectuent entre les membres de sociétés (d'« ethnies ») différentes. En choisissant d'autres critères, on peut opposer deux formes : les relations au sein de la famille, entre parents ou entre affins, et les relations entre grands groupes, que ce soit entre lignages, clans, ethnies. Les contextes de mises en œuvre de ces droits et devoirs qui sont habituellement présentés sont ceux des funérailles et des mariages, mais aussi des rencontres fortuites (dans la rue, au marché, etc.).

Les interlocuteurs rencontrés au cours de mon terrain évoquent ces mêmes pratiques. Ils insistent généralement sur l'importance de l'entraide et de l'assistance au cours des funérailles. Les individus liés par la pratique de l'*utani*, les *watani*, sont contactés pour prendre en main l'ensemble de l'organisation des activités annexes à un enterrement : cuisiner, préparer la bière locale, nettoyer la vaisselle et les locaux au cours des trois jours qui suivent la mise en terre du défunt (« *Kazi yake mtani ni shuguli zote za pale, kupika, yeye ndiye anayefagia, anaondoa mkeka, anaogsha vyombo* »<sup>1</sup>). En outre, ils adoptent des comportements spécifiques qui sont destinés, selon l'ensemble de mes informateurs, à alléger la peine des membres de la famille du défunt : imiter le défunt (« *watani wa msiba wako wanaigiza vitendo alivyokuwa anafanya marehemu (. . .), kama alikuwa mlevi sana wanaigiza ulevi, kama alikuwa anakwenda kusali kanisani au msikitini, wanaweza wakamwigiza, yaani ni kurudia matendo aliyokuwa anafanya* »<sup>2</sup>), se moquer de lui, plaisanter en faisant comme s'il n'était pas mort, venir lui demander de l'argent, prévenir le bon déroulement de la mise en terre, sauter dans la tombe et demander de l'argent (« *anaingia ndani ya kaburi, anasema mpaka unipe hela yangu ndio nitoke* »<sup>3</sup>), etc., sont perçus comme des moyens d'oublier la douleur de la mort (« *wanatania kwa kuwapotezea mawazo ya kufiwa ili*

<sup>1</sup> « Le travail du *mtani*, c'est toutes les activités à faire sur place, cuisiner, c'est lui qui balaie, il sort les tapis, il fait la vaisselle ».

<sup>2</sup> « Les *watani* qui viennent à ton enterrement, ils imitent les comportements du défunt (les actions telles que le défunt les faisait), s'il buvait beaucoup (s'il

*wasabau kidogo* »<sup>4</sup>, « *Kutaniana buko ni kufarijiana kwenye misiba* »<sup>5</sup>). Le mariage semble ne plus guère être un contexte de rencontre entre *watani* (ils ne sont pas nécessairement invités), et les rencontres fortuites ne donnent pas lieu à de forts échanges de plaisanteries. Les individus concernés par l'*utani* que les interlocuteurs citent le plus fréquemment sont les membres des clans (*ukoo(keo)*) et des ethnies (*kabila(ma-)*) ainsi que les grands-parents et les petits-enfants. Il semblerait que cette dernière forme d'*utani* ne puisse pas donner lieu aux mêmes débordements de paroles et de comportements que les deux premières formes.

Ce résumé global des pratiques que nous cherchons à analyser ici pourrait autoriser une mise en relief de l'évolution des pratiques relevant de l'*utani*, si ce n'étaient les réserves quant aux modes de recueil des informations fournies par les ethnologues précédents. En outre, ce résumé est rendu possible par la mise à l'écart des contextes d'énonciation. Prendre en compte les caractéristiques sociales des interlocuteurs, les personnes présentes au cours de la discussion, le déroulement même de la conversation, les enjeux locaux du moment, etc., doit permettre d'affiner les traits marquants de l'*utani*, et de mettre en évidence son insertion dans des enjeux politiques et sociaux. Les réflexions en termes juridiques (droits, devoirs, positions d'*ego* dans la parenté généalogique) laissent de côté la pratique dans son acception bourdeusienne, c'est-à-dire comme effectuation, ainsi que les liens pratiques qui unissent

était un ivrogne), ils imitent l'ivresse, s'il avait l'habitude d'aller prier à l'église ou à la mosquée, ils peuvent l'imiter, c'est-à-dire qu'ils reproduisent les actes qu'il faisait ».

<sup>3</sup> « Il entre dans la tombe, il dit qu'il n'en sortira pas avant que tu lui donnes son argent (il dit : jusqu'à ce que tu me donnes mon argent, alors je sors) ».

<sup>4</sup> « Ils font *utani* pour faire oublier les idées noires liées au deuil (pour faire perdre les pensées d'être en deuil afin qu'ils oublient un peu) ».

<sup>5</sup> « Faire *utani* avec l'autre (se faire *utani*) c'est se consoler pendant les funérailles ».

les individus, pour ne se pencher que sur le résultat des pratiques sociales.



## 1.2. Enjeux politiques et relations de pouvoir

En 1972, Stephen A. Lucas et T.S.Y. Sengo, professeurs à l'Université de Dar-es-Salaam, éditent sept volumes sur la question de l'*Utani* en Tanzanie. Les analyses qu'ils développent s'appuient sur les concepts de relations de pouvoir. Prenant le contre-pied des analyses structuro-fonctionnalistes généralement adoptées dans la lecture des relations à plaisanteries, qui s'attachent aux positions juridiques et mythologiques des individus<sup>3</sup> et aux fonctions stabilisantes de cette institution dans la structure sociale<sup>4</sup>, ou aux analyses symboliques pour lesquelles les idées abstraites d'une population, sa cosmologie, sont une part essentielle du nœud des interactions sociales<sup>5</sup>, les auteurs définissent l'*Utani* comme réseau social qui fait système entre populations (« *Recent research has uncovered a vast linking system of social network of utani throughout the country* »)<sup>6</sup>, en soulignant l'importance des enjeux politiques et économiques : l'*Utani* serait un système de régulation des interactions entre individus lié à la différenciation sociale, économique et culturelle entre groupes ; elle constitue un cadre dans lequel sont réaffirmées, et donc justifiées, les différences dans l'accès aux ressources.

Cette différenciation sociale est par exemple apparente dans ces propos tenus par deux jeunes vendeurs de souvenirs de Tanzanie au cours d'une discussion sur l'*Utani*. Alors que l'un désignait son compagnon en me disant qu'il était son *mtani*, qu'il pouvait l'embêter sans qu'il puisse réagir (et se faisant, il lui arrache le torchon que celui-ci tenait au dessus de la tête pour se protéger de la pluie qui commençait à tomber), l'autre répliqua : « *Huyu si mtani wangu, wanafanya kazi shambani kwetu. Sisi bossi wao* »<sup>7</sup>. La question n'est pas tant de discuter la véracité de ces propos, historique ou actuelle, que de souligner en quoi les enjeux dévoilés sont ceux de la hiérarchie économique et sociale réelle ou perçue

---

<sup>3</sup> Voir Marcel Mauss, *op.cit.*

<sup>4</sup> Voir Radcliffe-Brown, *op.cit.*

<sup>5</sup> Voir Griaule, M.1948. « L'alliance cathartique », *Africa*, 18, ou Rigby, P. 1968. « Joking Relationships, Kin Categories and Clanship among the Gogo », *Africa*, 38(2).

<sup>6</sup> Lucas, S. et Sengo, T.Y.S. 1974. *Utani relationships in Tanzania*, 7 vol, p.7.

<sup>7</sup> « Lui, il n'est pas mon *mtani*, ils travaillent dans nos champs, nous sommes leurs patrons ».

des groupes. Le passage d'une interaction entre deux individus (emploi du singulier : *buyu, mtani, wangu*) à une problématique qui met en jeu les groupes (emploi du pluriel : *wanafanya kazi, kwetu, sisi, wao*) confirme cette analyse, que Lucas valide lorsqu'il écrit : « *the interaction rarely remains at the individual-to-individual level and it almost invariably results in a defense of one's group and a heightened sense of solidarity in opposition to the opponent's group* » (Lucas & Sengo, 1974). C'est la place qu'occupent les groupes sociaux dans le contexte politique et économique global qui constitue le point central d'interactions se déroulant, en premier lieu, dans le cadre d'un rapport d'individu à individu.

L'ordre de l'évocation des types d'*utani* au cours des entretiens menés me semble pouvoir constituer un bon analyseur de la relation entretenue entre *utani* et enjeux de pouvoirs locaux passés ou présents. Que parmi les habitants du village de Nyandira et des villages avoisinants, l'*utani* soit d'abord défini en termes de clans, alors que parmi les habitants de Morogoro il l'est en termes ethniques, m'amène à suggérer que l'élément fondamental des pratiques décrites sous la catégorie lexicale d'*utani* est la question des rapports entre les groupes avec lesquels sont entretenus des relations étroites, groupes qui symbolisent toutefois toujours l'autre et sont donc en position d'étranger. Et si l'*utani* entre grands-parents et petits-enfants n'a jamais été spontanément décrite sans que je pose moi-même la question de l'existence d'*utani* au sein de la famille, c'est sans doute parce que viennent en premier lieu à l'esprit les types d'*utani* qui ont des enjeux politiques et économiques certains dans la vie quotidienne des individus.

La différenciation économique, politique et sociale des groupes, et donc les hiérarchisations qui se mettent en place dans ce cadre, apparaît si l'on opère une lecture politique de l'histoire de la Tanzanie. Selon les écrits des historiens de la Tanzanie, l'époque précoloniale aurait été marquée par des mouvements de migrations importants. Ces mouvements auraient entraîné des situations de contacts sociaux, bien avant que les Européens viennent établir la « paix » dans les territoires d'Afrique de l'Est (Ogot & Kieran, 1968). Une oscillation dans les formations politiques des différents groupes se conjugue à ces migrations pour favoriser les situations de contact, d'agrégation ou de rupture : les unités politiques qui se forment en chefferies, entre 1600 et 1900, comme dans les régions centre-ouest de la Tanzanie dite Unyamwezi-Usukuma, dans celles

des Monts Pare, des Monts Usambara ou d'Arusha, quoique plus petites que les grands Etats interlacustres bien connus du Rwanda et du Burundi<sup>8</sup>, se disloquent ou fusionnent au cours du temps avec des groupes voisins. Ces phases d'expansion et de contraction opposent ces formations politiques aux divers groupes qui restent en marge, dont l'unité politique est faible, et qui sont mis sous domination. On sait par exemple que ces chefferies, placées sous l'autorité d'un chef illustre, le *ntemi*, qui monopolisait le pouvoir politique, faisaient payer un tribut aux paysans des zones soumises à leur influence. Ce tribut, nommé *ngoto*, était généralement versé sous la forme de grains (Batibo & Martin, 1989). Les unités politiques ainsi formées, souvent grâce à l'aide de groupes migrants guerriers, comme les Ngoni venus du pays Zulu pour fuir le pouvoir de Shaka Zulu, qui lors de leur expansion vers le nord, contribuent à installer le chef Mirambo<sup>9</sup>, fondateur du grand Etat des Wanyamwezi au cours des années 1870 (Abrahams, 1967), détiennent un pouvoir militaire et économique sur les unités sociales que formaient les villages. Ce sont ces chefferies qui, par la centralisation du pouvoir et la domination qu'elles exercent, ont pu détenir des rôles prépondérants dans les relations commerciales les unes avec les autres puis, à partir de la fin du 18<sup>ème</sup> siècle, avec la côte. Dans le commerce interne, les chefferies Chagga de la région du Kilimandjaro s'occupent du bois et des outils en fer, les chefferies Sukuma et Nyamwezi ont la main mise sur le transport de sel à partir de la côte jusqu'au centre du pays en échange de miel et de bétail. Avec le développement du commerce extérieur, qui débute semble-t-il dès le 16<sup>ème</sup> siècle mais qui prend une ampleur sans précédent au 19<sup>ème</sup>, à la demande des pays d'Arabie, d'Asie, d'Europe et d'Amérique du Nord, et sous l'impulsion des grands commerçants swahili et arabes de la Côte, les chefferies se disputent le monopole des transactions. Les plus organisées prennent le contrôle de certains secteurs : les chefferies Nyamwezi et Sukuma sont bien connues pour avoir été très tôt les organisateurs des caravanes transportant ivoire, peaux et esclaves et les chefferies

---

<sup>8</sup> On mentionnera le fameux Etat du Buganda, cités par les grands explorateurs comme mais aussi ceux de Karagwe, de Busoga, de Bunyoro, etc.

<sup>9</sup> L'histoire de Mirambo, le Napoléon de l'Afrique centrale comme le décrit l'explorateur Stanley, et son rôle dans la construction du grand Etat nyamwezi fait l'objet de maintes analyses.

Sumbwa sont mentionnées comme spécialisées dans la capture des esclaves.

L'ensemble de ces migrations, de ces dominations politiques, des monopoles dans les échanges économiques, et de la forte visibilité sociale des chefferies à une époque donnée, nous semble être le point de départ nécessaire d'une analyse des dites relations à plaisanteries. Ces dernières sont une adaptation des relations sociales à ces formes mouvantes du politique, relations symbolisées dans la tradition orale par le mythe d'origine du pacte ou de l'alliance passé entre deux groupes. Est toujours mentionné par les interlocuteurs, lorsque la question des origines est abordée, le fait que l'*Utani* est le produit de la volonté de mettre fin aux guerres qui ont sévi entre les groupes de Tanzanie. Les groupes sont toujours perçus comme de force égale, de telle manière qu'aucun d'entre eux ne sortant victorieux, l'*Utani* sanctionnerait cette impossibilité de prise de pouvoir, en même temps qu'elle validerait la naissance de relations égalitaires pacifiques. Or il semble bien que la lecture de ce contrat social par les groupes, présenté par la tradition orale, jette le voile sur les relations de domination que notre précédent développement a cherché à démontrer. 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. L'*Utani*, si on veut le penser en tant qu'alliance, est déterminé par la construction politique et sanctionne l'état des relations inégalitaires à un moment donné dans un espace donné.

Si l'on cherche maintenant à analyser l'*Utani* entre clans, et que pour cela on s'attache à l'histoire de la région montagneuse des Monts Uluguru où j'ai mené une partie de mon terrain, on peut mettre en évidence le même rôle des enjeux politiques et économiques. Dans les villages du canton de Mgeta, l'ensemble des individus rencontrés, en dehors des migrants récents (souvent dans le milieu enseignant) se reconnaissent sous l'ethnonyme de Waluguru. Le second mode d'identification en cours est clanique. Selon les interlocuteurs, le nombre des clans au sein du groupe Waluguru varie d'une dizaine à une cinquantaine. Il semblerait que le clan n'opère pas sur des bases géographiques (un des clans les plus souvent cités, les Wachuma, se retrouve dans l'ensemble des villages environnants, et dans aucun village les individus ne se reconnaissent de la même appartenance clanique). L'identité de clan

se transmet par la mère, et le nom de clan porté par les enfants provient du clan du père. Au cours des entretiens menés, mes interlocuteurs mentionnaient rapidement, et sans grande recherche apparente, leur *watani*. Selon eux, chaque clan est lié à deux clans par les liens d'*utani* : le clan des Wachuma avec les Wamazee et les Wabena, les Walelengwe avec les Wazima et les Wakiluwa, les Wang'amba avec les Wayingu et les Wabiki. La question du territoire est au centre des relations entre les différents clans : si le clan n'a pas de base géographique, dans le sens où tous les individus se reconnaissant d'un même nom clanique ne vivent pas les uns auprès des autres, il semble avant tout regrouper un ensemble de membres autour d'une propriété foncière commune, les terres du clan. Les récits recueillis sur l'origine de l'*utani* entre clans mentionnent toujours l'enjeu foncier : l'*utani* serait le produit de la volonté de mettre fin aux querelles touchant aux limites des propriétés ou aux tentatives de cultiver sur les terres d'autres clans. Les achats de terres, les stratégies de passation aux enfants, les difficultés engendrées par les oppositions entre les droits régissant la propriété privée et la coutume arbitrant la propriété commune constituent des sujets de conversation au quotidien au cours desquels les noms de clans servent de marqueurs identitaires. En outre, des interprétations opposées gouvernent le schème entre premiers arrivants et migrants suivants et sont utilisées pour justifier l'influence d'un clan, et parmi ce clan d'un lignage donné, dans les affaires du territoire. C'est ainsi que chacun des grands clans revendique un statut de premier arrivant, et chaque chef de clan est reconnu posséder des pouvoirs spécifiques (les Wachuma sont des faiseurs de pluie, le chef des Wang'amba est guérisseur, etc). Il est donc erroné de vouloir prétendre comprendre l'*utani* interclanique sans prendre en compte les enjeux de pouvoirs qui dominent les relations des clans. Les orientations choisies ici pour comprendre l'*utani* suggèrent que celle-ci résulte de l'imposition dans le champ des relations sociales, et plus spécifiquement dans le jeu des interactions entre les individus, de la hiérarchisation économique, politique et sociale qui structure les groupes dans un espace donné.

### 1.3. Frontières entre groupes et positionnement identitaire

La thématique des rapports de pouvoir qui s'instaurent entre les groupes sur des bases politiques et économiques est difficilement

dissociable de la question des identités. Il a déjà été fait allusion au fait que les ethnonymes et les noms de clans servent de marqueurs identitaires. Par là il est entendu que les individus mettent en avant une de leurs multiples appartenances à des groupes (groupe familial, lignage, clan, ethnie, nationalité, mais aussi groupement professionnel, distinction de genre, de classe d'âge, etc.) selon le contexte de l'interaction à laquelle ils prennent part. Le type d'*utani* dit externe, parce qu'il est exprimé dans les catégories de clans et d'ethnie, mouvantes et construites, ne peut échapper à une réflexion sur les liens entre enjeux politiques et enjeux sociaux et symboliques touchant à l'identité.

Que pour parler des pratiques relevant de l'*utani*, les interlocuteurs emploient des terminologies ethniques, qui distinguent entre autres les Waluguru, les Wangulu, les Wanyamwezi, les Wagogo, les Wahehe, etc. semble révélateur de l'appropriation par les groupes des classements opérés par administrateurs et ethnologues pendant la période coloniale. Les nombreux débats qui ont eu lieu à partir des années 1960 – 1970 sur le concept d'« ethnie » utilisé par les ethnologues ont fait apparaître qu'il était avant tout une construction idéologique héritée de la période pendant laquelle les administrations coloniales ont créé de toutes pièces de nouvelles chefferies (dans le cadre de l'*Indirect Rule*), qu'elles ont relié à des terminologies identitaires certes présentes, mais qui n'étaient pas tant des labels unificateurs de traits culturels fixés que des étiquettes de positionnements sociaux et symboliques (Amselle & M'Bokolo, 1999). Le cas des Nyamwezi et des Sukuma discuté par Per Branström présente avec clarté les processus d'imposition de l'identité ethnique. C'est en fonction du degré d'implication dans le commerce caravanier qu'ont été distinguées les chefferies situées dans le centre ouest (Nyamwezi) de celles du nord ouest (Sukuma) par les groupes extérieurs de commerçants swahili et arabes (Branström, 1986)<sup>10</sup>. Les administrations coloniales et les ethnologues n'ont fait que fixer par l'écrit et figer par l'attribution de caractéristiques culturelles des catégories qui n'étaient pas

---

<sup>10</sup> “There is no evidence, in historical sources and oral tradition, that there was any group of people calling themselves Nyamwezi among themselves. However, with the involvement in 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 in consistence”, p.10.

nécessairement celles en usage parmi les intéressés. L'utilisation de ces ethnonymes laisse supposer si ce n'est que les pratiques que recouvre le terme *utani* sont le produit de la fixation des identités qui marque la période coloniale, tout au moins que cette fixation est passée dans le langage de l'*utani*, justement parce que cette fixation est contemporaine d'une nouvelle évolution des rapports de domination et de soumission des groupes. On peut donc supposer que les individus font usage, dans le cadre des relations instaurées par l'*utani*, des catégories politiquement significatives dans un contexte socio-économique donné.

Lorsqu'on prend en compte le fait que les noms de clans que l'on peut inventorier parmi les individus qui se reconnaissent sous l'ethnonyme Waluguru se retrouvent au sein des populations voisines, comme les Ngulu, les Zigua, les Zaramo, etc., qu'en outre ces dernières ont été classées dans un ensemble nommé « les populations matrimoniales du Nord-Est et Centre-Est de la Tanzanie » (Beidelman, 1967) du fait des nombreux traits culturels qu'elles ont en commun, et qu'enfin certains écrits, comme ceux du révérend Mkoba<sup>11</sup>, soulignent l'existence de changements d'identité (de grands clans se seraient scindés par manque de terres, plusieurs individus partant dans des régions reculées pour fonder un nouveau village), on peut suggérer que se sont opérés de vastes mélanges, et que le regroupement d'un ensemble de clans sous un ethnonyme donné sanctionne l'état donné d'un regroupement, et non l'existence d'une identité de fait. Chaque individu mentionne aujourd'hui son identité clanique comme il mentionne son identité ethnique. Autrement dit, les analyses s'appuyant sur le concept de fixation identitaire, qui ont été développées pour le concept d'ethnie, nous semblent valables pour celui de clan, comme le suppose aussi 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, mais*

---

<sup>11</sup> Mkoba, Reverend Adrian, *Historia ya Uluguru*, document dactylographié.

elle l'a influencé. Elle exprime plutôt ce qui devrait être et non ce qui est »<sup>12</sup>. Que l'*utani* soit pensé dans ces catégories claniques, tout comme il est pensé dans les catégories ethniques, témoigne de l'inscription des enjeux politiques et économiques de la période coloniale dans le processus de fixation identitaire.

Nous avons vu que les propos tenus lors des échanges de paroles relevant de l'*utani* soulignent les caractéristiques économiques, politiques et sociales qui hiérarchisent les ensembles sociaux. Que ces caractéristiques soient avant tout des représentations stéréotypées de la différence n'altère en rien l'expression d'une domination des uns sur les autres. Per Branström mentionne que la construction des identités nyamwezi et sukuma est concomitante avec 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 told about how timid and gullible the southerners are* »<sup>13</sup>. De même, nous avons développé l'exemple de ces deux vendeurs de souvenirs qui recourent à l'opposition généralisante patrons / employés au cours d'un échange placé sous la coupe de l'*utani*. Dans les paroles qui relèvent de la catégorie de l'*utani* sont affirmées les hiérarchies économiques et sociales en même temps que sont produites et reproduites les frontières des groupes. Comme le souligne Frederick Barth, à qui nous empruntons le mode d'analyse présent, « *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 behavior, i.e. persisting cultural difference* » Autrement dit, c'est par l'affirmation de la différence (économique, politique, sociale, culturelle, etc.) que sont construites et maintenues les frontières sociales. Et c'est justement cette opération de maintien et de construction identitaire qui transparait dans les situations de contact social où sont mises en œuvre les pratiques rangées sous le concept d'*utani*. Interargir à partir de critères d'appartenance (c'est parce que l'individu se reconnaît Mluguru qu'il « fait *utani* » (*ku-tania*) avec un Mnyamwezi, c'est parce que l'individu se reconnaît

---

<sup>12</sup> 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.

<sup>13</sup> Branström, P. *op.cit.*, p.7.



Mmazee qu'il « fait *utani* » avec un Mchuma), et en symbolisant ces appartenances — en les concrétisant par la parole et par les comportements — , 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 nonmembres, entre autochtones et étrangers.

Si, comme il l'a été présenté plus haut, les interlocuteurs attribuent l'origine de l'*utani* aux comportements belliqueux des différentes formations politiques, une seconde justification de l'origine est présentée dans les traditions orales liée à l'*utani* interclanique, qui inverse la relation habituelle entre imposition du nom du groupe et création des liens d'*utani*. C'est la moquerie permise par l'*utani* qui, dirigée vers les caractéristiques marquantes d'un groupe au regard d'un autre, aurait donné naissance à des surnoms (*majina ya kupanga*) devenus noms de clans. Ainsi, le nom Wanyagatwa aurait été fixé à partir d'un surnom donné à un ensemble d'individus qui mangeaient des babouins (*nyani / wanyani*), celui de Wachuma à ceux qui savaient travailler le métal (*chuma*, fer ou acier), etc. Cette inversion nous semble bien rendre compte de l'enjeu de la construction identitaire et de la négociation des appartenances dans la production de pratiques sociales enclenchées dans les moments de rencontres inter-groupes. Qui dit mise en relation (donc *utani*) dit entités à mettre en relation (les groupes pensés par les individus dans les termes de lignages, de clans, d'ethnies), mais sachant que ces entités sont en permanence l'enjeu de négociations symboliques et sociales, la mise en relation effectuée par ces pratiques agit en même temps comme producteur de frontières. L'*utani* est lié aux modes d'identification ethnique et clanique en tant qu'il fonctionne comme système de classement des entités sociales pertinentes.

Cette réflexion sur l'usage des catégories ethniques et claniques dans la production de paroles et d'attitudes classées sous le concept d'*utani* en situation d'interaction, 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 des funérailles, qui sont des moments privilégiés de l'enclenchement des pratiques rangées sous le terme d'*utani*, ce ne sont pas, et pour cause, l'ensemble des *watani* des parents du défunt qui viennent s'occuper de l'organisation, mais

ceux d'entre eux que des interactions au quotidien ont socialement rapproché : des voisins, des membres de groupes alliés<sup>14</sup>, 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, à partir d'un individu donné, 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. Parce qu'ils connaissent le défunt, ils sont en mesure, comme nous l'avons déjà mentionné, de l'imiter (dans sa démarche, ses caractéristiques physiques ou sociales particulières). En outre, parce qu'ils sont au cours de 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<sup>15</sup> (et cela sans que les membres de la famille du défunt puissent se fâcher). Ce rôle joué par les *watani*, largement mentionné par les interlocuteurs en milieu urbain, repose certes sur 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.

Il reste à poser quelques hypothèses concernant l'*utani* intrafamilial, qu'il se produise entre parents (consanguins) ou entre affins, que nous avons mentionné, mais laissé à l'écart de nos réflexions. La lecture politique adoptée pour traiter de l'*utani* qui lie les unités sociales de référence des individus, comme celle de clan ou d'ethnie, au contexte économique et social large (national) ou local (à l'échelle du village, du réseau professionnel, familial, etc.)

---

<sup>14</sup> 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*.

<sup>15</sup> Le cas du décès d'un homme qui ne se rendait jamais aux funérailles des autres m'a été raconté. Un *mtani* aurait reproché à la femme du défunt d'ignorer les autres, et aurait empêché la mise en terre jusqu'à ce qu'elle lui

semble difficilement pouvoir rendre compte des pratiques entre membres de l'unité familiale. Les choix analytiques des ethnologues des décennies précédentes se sont appuyés sur les positions juridiques des individus dans la parenté et l'alliance pour comprendre le fonctionnement de l'*utani*. Par l'expression de « position juridique » est entendue la place occupée par *ego* dans la structure familiale comprise comme ensemble des relations théoriques basées sur la généalogie, celle de fils ou de fille, de père ou de mère, de grands-parents, d'oncle ou tante, de cousins ou cousines, de frères ou de sœur, de belle-mère ou de beau-père, de beaux-frères ou belles-sœurs, etc. Ces positions et les relations entre ces positions sont censées structurer les comportements adoptés dans les situations d'interaction. On trouve parmi ces relations celle de respect entre parents et enfants, celle d'évitement entre un homme et sa belle-mère, et celle de familiarité, dite *utani*, entre par exemple, un oncle maternel et son neveu, les cousins croisés, les grands-parents et les petits-enfants, une femme et ses beaux-frères ou un homme et ses belles-sœurs. Il nous semble fécond, dans une perspective pratique, de s'appuyer sur l'espace des relations utiles en fonction des intérêts conjoncturels des individus pour renouveler l'analyse de l'*utani*. Comme le souligne avec force Pierre Bourdieu (1972), les interactions ne fonctionnent pas selon règles rigides, mises en œuvre à coups sûrs, à partir des positions de chacun dans

donne, de mauvais gré et après s'être fâchée, ce qui aurait renforcé les prétentions du *mtani*, la somme 50 000 shillings, soit environ 75 Euros. D'autres cas m'ont été mentionnés où le « linge sale » de la famille est lavé au cours des funérailles.

la structure sociale. Des stratégies se mettent en place selon les contextes locaux, la situation d'interaction, et des modes de relations autres que ceux de la parenté perçue comme ensemble de relations théoriques. Les échanges de biens et de services sont au fondement de la parenté, et si ce fait n'apparaît pas à première vue, c'est parce qu'un ensemble de stratégies masque la prépondérance de l'économique. Il nous semble alors, et c'est une hypothèse qu'il faudra creuser à l'avenir, que l'*utani* interfamilial peut aussi s'analyser en termes politiques, c'est-à-dire en prenant en compte l'ensemble des transactions et négociations qui s'effectue au sein de la parenté.

## CONCLUSION

Les modes de structuration de l'espace précolonial est-africain, sous la dépendance des migrations, des spécialisations économiques et des échanges entre groupes, ont donné naissance à des situations de pouvoir entre groupes dominants, ayant accès aux ressources économiques et sociales, et groupes dépendants ayant une unité politique faible. Ces situations de pouvoir, marquées par la présence coloniale, ont été sanctionnées par l'attribution et la fixation de noms de clans et de noms d'ethnie, qui sont aujourd'hui les catégories dans lesquelles sont pensées les pratiques sociales relevant de l'*utani* entre groupes. L'échange de stéréotypes au cours des interactions entre individus et l'existence de comportements d'entraide en situations de crise, conjugués à une permissivité verbale, symbolisent les relations de pouvoir réelles ou perçues entre groupes socialement pertinents et participent au maintien des frontières identitaires. Il a une portée politique essentielle dans la négociation au quotidien des places symboliques des individus et des groupes. C'est dans une même perspective, qui met en exergue le poids des négociations et des stratégies dans les relations sociales qu'il nous semble possible d'analyser l'*utani* intrafamilial. On montrerait selon cette hypothèse, sans vouloir participer à une vision homogénéisante des phénomènes sociaux qui cherche à tout prix à unifier des pratiques différentes, que ces deux types d'*utani* sont les deux facettes d'un phénomène unique, celui de la symbolisation langagière et comportementale du politique, au sens large, qui est en jeu dans toutes relations sociales.

Le choix de cet ensemble d'orientations analytiques justifie la critique que nous faisons de la traduction du terme *utani* par l'expression de « relations à plaisanterie » : il suggère l'idée d'une interaction prescrite et fixée 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. De même l'expression de « parenté à plaisanterie » (qui se réfère aux relations dites internes, entre membres d'un famille, d'un lignage, d'un clan), parce qu'elle s'appuie sur un domaine de l'ethnologie 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 exergue la construction, la pratique en train de se faire, et

qui se donne à voir avant tout à travers le contexte économique et politique large et étroit dans lequel prend place l'interaction sociale relevant de la pratique d'*utani*. Enfin, c'est l'idée même de « plaisanteries » qui est à réviser, tant les formes langagières et les types de comportements adoptés au cours des interactions sont multiples, et ne sont pas identiques aux pratiques occidentales désignées par ce terme.

## BIBLIOGRAPHIE

- ABRAHAMSON 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.
- AMSELLE, J.L. & M'BOKOLO, E. (1999). *Au cœur de l'ethnie. Ethnie, tribalisme et Etat en Afrique*. Paris : Editions la Découverte [1985].
- BARTH, F. (éd.). (1969). *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Difference*. Bergen-Oslo, London : Universitet Forlaget, George Allen & Unwin.
- BATIBO, H. & MARTIN, D.C. (dir). (1989). *Tanzanie. L'Ujamaa face aux réalités*. Paris : Editions de la Recherche sur les Civilisations.
- BEIDELMAN, T.O. (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.
- BOURDIEU, P. (2000). *Esquisse d'une théorie de la pratique, précédé de Trois études d'ethnologie kabyle*. Paris : Editions du Seuil.
- BRANSTRÖM, P. (1986). *Who is a Sukuma and who is a Nyamwezi. Ethnic Identity in West-Central Tanzania*, Working Papers in African Studies, n°27, Uppsala University.
- DELAFOSSÉ, M. (1912). Les civilisations, *Haut-Sénégal et Niger*, t.2, Paris.
- FOSBROOKE, H.A. & YOUNG, R. (1960). *Smoke in the hills*. Evanston :Northwestern University Press.
- GRIAULE, M. (1948). L'alliance cathartique, *Africa*, 18.
- LABOURET, H. (1929). La parenté à plaisanteries en Afrique

- Occidentale, *Africa*, 2 : 244–54.
- LASSALLE, T., MATTEE, A. & NOY, F. (1996). *La Tanzanie entre tradition et modernité*, Paris : Syros.
- LUCAS, S. & SENGO, T.Y.S. (1974). *Utani Relationships in Tanzania*, Dares-Salaam, 7 volumes.
- 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.
- MAACK, A.P. (1996). 'We don't want terraces !' Protest and Identity under the Uluguru Land Usage Scheme. In G. MADDOX, J. GIBLIN & N. KIMAMBO. *Custodians of the land, ecology and culture in the history of Tanzania*. London: Eastern African Studies.
- MAUSS, M. (1968). Parenté à plaisanteries. In M. MAUSS, *Essais de Sociologie*, Paris : Editions de Minuit.
- MOREAU, R.E. (1941). The Joking Relationships in Tanganyika, *Tanganyika Notes and Records*, 12.
- MOREAU, R.E. (1944). Joking relationships in Tanganyika, *Africa*, 16 : 386–400.
- MKOBA, A., Reverend. *n.d.Historia ya Uluguru*, document dactylographié.
- OGOT, B.A. & KIERAN, J.A. (1968). *Zamani. A Survey of East African History*. Nairobi : EAPH, Longmans.
- PAULME, D. 1939. Parenté à plaisanteries et alliances par le sang en Afrique occidentale, *Africa*, 12.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1940). On Joking Relationships, *Africa*, 13 : 195–210.
- RADCLIFFE-BROWN, A.R. (1949). A further Note on Joking Relationships, *Africa*, 19 :133–40.
- RICHARDS, A.I. (1937). Reciprocal Clan Relationships among the Bemba of Northern East Rhodesia, *Man*, xxxvii.
- RIGBY, P. (1968). Joking Relationships, Kin Categories and Clanship among the Gogo, *Africa*, 38(2).
- SPEKE, J.H. (1864). *What led to the discovery of the source of the Nile*. London.

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.

WHITELEY, W.H. (1960). *Swahili. The Rise of a National Language*. London.